

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Faculdade de Artes e Letras
Departamento de Comunicação e Artes

**MESOMORFOLOGIA DA ACÇÃO
EM ARISTÓTELES**
Os limites da decisão no limiar da *phronesis*

Dissertação para obtenção de Doutoramento em Filosofia
apresentada ao Departamento de Comunicação e Artes
da Faculdade de Artes e Letras da UBI por
José António Campelo de Sousa Amaral
sob orientação do
Professor Doutor António Manuel Martins
e co-orientação do
Prof. Doutor José Manuel Boavida Santos

Covilhã, 30 Setembro de 2013

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIA

À semelhança de todas as demais, a presente dissertação envolve na sua urdidura um vasto e complexo entrelaçamento de influências. Umas mais directas, outras menos. Umas mais patentes, outras nem tanto. Umas mais inevitáveis, outras nem por isso. Uma coisa é certa, qualquer intento de destacar esta ou aquela influência para a sujeitar ao ritual propiciador de um agradecimento dependerá sempre de um exercício memorialístico enraizado em afinidades interpessoais, cumplicidades afectivas, interesses cognitivos e lealdades institucionais. Insinuadas no silêncio das entrelinhas do texto redigido, todas essas dimensões confluíram de uma forma ou de outra para a materialização do resultado final e, nesse sentido, seria inglório o esforço de as resgatar a todas do infinito *tear* onde cada uma se entrelaçou em imprevisível e complexa conspiração.

Nesse inextricável enredo de vontades, afinidades e compromissos, nunca se saberá ao certo que sibilino critério tornará umas influências mais decisivas do que outras. E ainda bem que não, pois é justamente graças a essa abissal indeterminação que sinto total liberdade de espírito para expressar um reconhecido gesto de gratidão em dois planos distintos.

Num plano mais genérico, e dada a impossibilidade de nomear um por um todos os visados, começo por dirigir um prévio agradecimento a uma notável geração de mestres (como poderia eu esquecer-me deles?) que, em diferentes tempos e de diferentes modos, me transmitiram e inculcaram uma efusiva predilecção humanística pela Cultura Clássica e pela Filosofia Antiga; o mesmo agradecimento gostaria de estender de seguida a todos os colegas com quem partilhei em infindáveis e acaloradas discussões uma entusiástica devoção pelas artes e letras ao longo da minha formação académica; por fim, e porque não?, agradeço a todos os alunos com quem me tenho cruzado em variadíssimos âmbitos lectivos e de quem tenho recebido, mais vezes do que as que seria de esperar, o comovente testemunho do irrecusável poder transfigurador da reflexão filosófica e dos textos clássicos da antiguidade.

Todavia, dado que a apresentação formal da presente tese não pode de modo algum ser desligada da investigação que há vários anos venho realizando no âmbito da Filosofia Antiga em geral e da Ética em particular, quero endereçar de forma muito

particular e específica três agradecimentos a um conjunto de personalidades pela influência directa que tiveram na génese, no desenrolar e no desfecho da elaboração deste trabalho. Antes de mais, começo por agradecer ao Professor António Manuel Martins, da Universidade de Coimbra, a amável disponibilidade que desde a primeira hora manifestou para proporcionar a orientação e o acompanhamento científico da presente investigação. A sua atitude solícita e tranquila, sem nunca deixar de ser firme e interventiva, deu-me acrescidos motivos de alento e confiança, sobretudo naqueles momentos mais críticos em que, submerso em tarefas lectivas e compromissos académicos, o espaço de manobra parecia demasiado estreito e a tarefa a realizar muito superior às forças de que dispunha. Todavia, a prontidão e o interesse com que sempre acudiu às minhas solicitações nunca me permitiram desanimar perante a ciclópica tarefa que enfrentava. Mais do que tudo, agradeço o modo sábio com que me permitiu ser eu próprio, sem jamais se demitir das suas funções de orientador exímio e rigoroso, designadamente na indicação de bibliografia relevante e na recomendação de opções metodológicas mais viáveis e consistentes. Todo o mérito da proposta teórica desta tese – e estou ciente de que algum terá – devo-o por inteiro à sua orientação; quanto aos erros, imprecisões e lapsos que nela houver, apenas ao meu demérito e incapacidade se devem e, por isso, só a mim devem ser imputados. De seguida, quero agradecer ao Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves, da Universidade de Lisboa, não só o testemunho de um sublime magistério académico, mas também a provocação de uma criativa reflexão filosófica com a qual, de resto, mantenho um tácito e furtivo diálogo nas entrelinhas desta dissertação. Foi sob os seus auspícios e graças aos seus bons ofícios e diligências que se plasmou a minha decisão de dar início à investigação que culminou na presente dissertação. Convocado pela sua sugestiva concepção *poiética* do ser do mundo e do mundo da vida, aqui lhe presto um mais que justo tributo pessoal. Uma palavra de primordial gratidão não podia deixar de endereçar também ao Professor António Carreto Fidalgo, actual reitor da Universidade da Beira Interior. Um discreto e acurado sentido de integridade, ao qual se aliam elevados padrões de exigência pedagógica e científica, constituíram sempre motivo admiração e fonte de inspiração desde a minha formação na Universidade Católica Portuguesa, instituição onde tive o privilégio de ser seu aluno. Grato lhe estou pela indefectível confiança e pelo permanente estímulo e incentivo que mais tarde dele recebi, desta

feita já como jovem docente e investigador da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

Cingindo-me ao âmbito institucional da Universidade da Beira Interior, quero dirigir uma agradecida palavra de estima e consideração ao Prof. Doutor José Manuel Santos, responsável pela co-orientação desta dissertação na qualidade de Director do Instituto de Filosofia Prática da referida Universidade. A esse agradecimento institucional e pessoal associo igualmente o Prof. Doutor Joaquim Paulo Serra, Presidente da Faculdade de Artes e Letras, bem como a Prof. Doutora Anabela Gradim, Presidente Departamento de Comunicação e Artes, ambos incansáveis em decisões administrativas cujos nós foi sendo necessário desatar, sem esquecer o Prof. Doutor José Silva Rosa, amigo e *compagnon de route* que muito prezo e ao qual me unem momentos de assídua deambulação filosófica e uma maturada cumplicidade intelectual.

Uma palavra de sincero reconhecimento não poderia deixar de dirigir a um respeitável e reputado conjunto de especialistas quer da filosofia antiga em geral, quer da aristotélica em particular, com quem tive a sorte e o privilégio de me cruzar pessoalmente em Seminários e Colóquios Internacionais e de cuja voz autorizada recebi não só inestimáveis incentivos, mas também pertinentes observações críticas, a saber António Pedro Mesquita da Universidade de Lisboa, Tomás Calvo Martinez da Universidad Complutense de Madrid, Marco Zingano da Universidade de São Paulo, Cristopher Rowe da Durham University, Carlo Natali da Università Ca'Foscari di Venezia e Alonso Tordesillas da Université d'Aix-Marseille. A todos eles, sem excepção, aqui deixo uma nota de sentido apreço e reconhecimento.

Um agradecimento final gostaria de deixar aqui bem expresso aos diversos Centros de Estudos, Unidades de I&D e Bibliotecas onde pesquisei bibliografia e desenvolvi parte substancial da investigação plasmada na presente tese: dessa lista fazem parte o *Instituto de Filosofia Prática* Universidade da Beira Interior, a Unidade de I&D *Linguagem, Interpretação e Filosofia* da Universidade de Coimbra, o *Gabinete de Estudos Políticos* e o *Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira* (entretanto extintos ou refundidos) da Universidade Católica Portuguesa, a *Biblioteca Nacional*, a *Biblioteca Central* da Universidade da Beira Interior e a *Biblioteca Universitária João Paulo II* da Universidade Católica Portuguesa.

Na pessoa do Prof. Pe Manuel Gomes Barbosa, docente de Metodologia do Trabalho Científico aquando da minha formação académica na Universidade Católica Portuguesa, gostaria de deixar ao Instituto Religioso dos Dehonianos uma nota de grato e profundo reconhecimento pelo alojamento e meios logísticos proporcionados em Lisboa e em Coimbra durante o período de investigação e de elaboração da dissertação.

Last but not least,
à minha esposa Margarida
(paciente Penélope tecendo o fio dos dias)
e aos meus filhos António e Madalena
(dias-a-fio adiando o eterno retorno das ausências paternas)
dedico com amor os frutos desta interminável demanda.

...ὅς κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὥς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνὴρ...

*...ele que claramente provou
com a própria vida e por via das palavras
de que modo o homem se torna simultaneamente bom e feliz.*

[ARISTÓTELES, *Frgm.* 650 R³
apud OLYMPIODORUS *in Platonis Gorgiam Commentaria*, 41.9]

CRITÉRIOS METODOLÓGICOS, SIGLAS E ABREVIATURAS

As siglas e abreviaturas empregues na presente dissertação reportam-se, em primeira linha, às obras atribuídas a Aristóteles quer se trate, quanto à sua autoria, de produção autêntica, duvidosa, pseudepigráfica ou apócrifa, quer se trate, quanto à sua conservação, de escritos subsistentes (em estado integral ou fragmentário), conhecidos através de testemunhos antigos ou tidos como perdidos.¹ Todos os títulos mencionados no corpo do texto serão registados, *in extensu*, na versão latina que a tradição filosófica cunhou e vulgarizou (e que não vemos motivo realmente ponderoso para rejeitar), tal como se apresenta na tabela que se segue:

SIGLA/ABREVIATURA	TÍTULO OBRA
<i>Aix.</i>	<i>Alexander sive De colonis</i>
<i>Amt.</i>	<i>Amatorius</i>
<i>APo.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>APr.</i>	<i>Analytica Priora</i>
<i>Ath.</i>	<i>Atheniensium respublica</i>
<i>Aud.</i>	<i>De audilibus</i>
<i>Bn.</i>	<i>De bono</i>
<i>Cael.</i>	<i>De caelo</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>Col.</i>	<i>De coloribus</i>
<i>Cv.</i>	<i>Convivium</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>DivSomn.</i>	<i>De divinatione per somnia</i>
<i>Dv.</i>	<i>De divitiis</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Eud.</i>	<i>Eudemus sive De anima</i>
<i>GA</i>	<i>De generatione animalium</i>
<i>GC</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>Grl.</i>	<i>De rhetorica sive Gryllos</i>
<i>HA</i>	<i>Historia animalium</i>
<i>IA</i>	<i>De incessu animalium</i>
<i>Id.</i>	<i>De ideis</i>
<i>Ins.</i>	<i>De institutione</i>

¹ Adoptamos a classificação perfilhada por António Pedro Mesquita no “Conspecto geral da obra de Aristóteles” in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, coord. António P. MESQUITA, Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 537ss.

<i>Insomn.</i>	<i>De insomniis</i>
<i>Int.</i>	<i>De interpretatione</i>
<i>Iust.</i>	<i>De iustitia</i>
<i>Juv.</i>	<i>De juventute et senectute; De vita et morte</i>
<i>LI</i>	<i>De lineis insecabilis</i>
<i>Long.</i>	<i>De longaevitate et brevitate vitae</i>
<i>MA</i>	<i>De motu animalium</i>
<i>Mech.</i>	<Problemata> <i>Mechanica</i>
<i>Mem.</i>	<i>De memoria et reminiscencia</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Mete.</i>	<i>Meteorologica</i>
<i>Mir.</i>	<i>De mirabilibus auscultationibus</i>
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>Mn.</i>	<i>De monarchia</i>
<i>Mu.</i>	<i>De mundo</i>
<i>Mx.</i>	<i>Menexenus</i>
<i>MXG</i>	<i>De Melisso Xenophane Gorgia</i>
<i>Nb.</i>	<i>De nobilitate</i>
<i>Nrt.</i>	<i>Nerinthus</i>
<i>Oec.</i>	<i>Oeconomica</i>
<i>PA</i>	<i>De partibus animalium</i>
<i>Ph.</i>	<i>Physica</i>
<i>Phgn.</i>	<i>Physiognomonica</i>
<i>Phil.</i>	<i>De philosophia</i>
<i>Pl.</i>	<i>De plantis</i>
<i>Plt.</i>	<i>Politicus</i>
<i>Po.</i>	<i>Poetica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Pr.</i>	<i>Problemata</i>
<i>Prc.</i>	<i>De precatatione</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protrepticus</i>
<i>Pt.</i>	<i>De poetis</i>
<i>Resp.</i>	<i>De respiratione</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>RhAl.</i>	<i>Rhetorica ad Alexandrum</i>
<i>SE</i>	<i>Sophistici elenchi</i>
<i>Sens.</i>	<i>De sensu et sensibilibus</i>
<i>Somn Vig.</i>	<i>De somno et vigilia</i>
<i>Sph.</i>	<i>Sophista</i>
<i>Spir.</i>	<i>De spiritu</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>
<i>Vent.</i>	<i>Ventorum situs et cognomina</i>
<i>VI.</i>	<i>De voluptate</i>
<i>VV</i>	<i>De virtutibus et vitiis</i>

No que concerne aos dados coligidos nas antigas *Vitae Aristotelis* de que nos haveremos de socorrer em diversos passos e ocasiões, optámos por incluir, para além da respectiva autoria, a versão linguística, bem como a fonte de onde cada uma provém matricialmente, de acordo com o que na tabela abaixo se apresenta:

SIGLA	AUTORIA	VERSÃO	FONTE
<i>DL</i>	Diógenes Laércio	grega	Hermipo de Esmirna > trad. peripatética > escola grega do Perípato
<i>VH</i>	<i>Vita Hesychii</i> ²	grega	<i>idem</i>
<i>VM</i>	<i>Vita Marciana</i> ³	greco-latina	Ptolemeu [“o Obscuro”] > trad. neoplatónica > escola siríaca de Jâmblico
<i>VV</i>	<i>Vita Vulgata</i> ⁴	greco-latina	
<i>VLasc.</i>	<i>Vita Lascaris</i> ⁵	greco-latina	
<i>VL</i>	<i>Vita Latina</i> ⁶	greco-latina	
<i>VSI</i>	<i>Vita Syriaca I</i> ⁷	siríaca	
<i>VSII</i>	<i>Vita Syriaca II</i>	siríaca	
<i>al-Nadim</i>	<i>Ibn al-Nadim</i>	árabe	
<i>Mubashir</i>	<i>al-Mubashir</i>	árabe	
<i>al-Qifti</i>	<i>Ibn al-Qifti</i>	árabe	
<i>Usaibia</i>	<i>Ibn Abi Usaibia</i>	árabe	

Por outro lado, mantendo uniforme o critério utilizado para o *corpus aristotelicum*, recorrer-se-á à utilização de siglas e abreviaturas em latim para o conjunto da obra platónica, dada a persistente e matizada influência que esta exerce no pensamento do Estagirita, e, nesse sentido, de a ela nos reportarmos assiduamente na presente dissertação. Segue-se uma tabela onde se explicita esse intento.

² Esta versão foi reproduzida pela *Suda* e editada por Gilles Ménage, em 1663, motivo pelo qual também é conhecida por *Vita Menagiana*.

³ Versão proveniente do manuscrito *Marc. gr. 257* (= texto colectivo da escola alexandrina).

⁴ Versão atribuída ao círculo neoplatónico alexandrino, encabeçado por Amónio Hermeu e, por isso mesmo, também designada por *Vita Ammoniana*.

⁵ Versão acrescentada por um autor do mesmo nome como apêndice à *VV*, a partir de três excertos da *VM*.

⁶ Versão de autoria desconhecida, traduzida directamente da *VM*.

⁷ Versão de autoria desconhecida e data indeterminada, tal como *VSII*.

SIGLA/ABREVIATURA	TÍTULO OBRA
<i>Alc.I</i>	<i>Alcibiades I</i>
<i>Ap.</i>	<i>Apologia Socratis</i>
<i>Chrm.</i>	<i>Charmides</i>
<i>Cra.</i>	<i>Cratylus</i>
<i>Cri.</i>	<i>Crito</i>
<i>Crt.</i>	<i>Critias</i>
<i>Def.</i>	<i>Definitiones</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Euthd.</i>	<i>Euthydemus</i>
<i>Euthphr.</i>	<i>Euthyphro</i>
<i>Grg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Hipp.</i>	<i>Hipparchus</i>
<i>HpMa.</i>	<i>Hippias maior</i>
<i>HpMi.</i>	<i>Hippias minor</i>
<i>La.</i>	<i>Laches</i>
<i>Lg.</i>	<i>Leges</i>
<i>Ly.</i>	<i>Lysis</i>
<i>Men.</i>	<i>Menon</i>
<i>Mx.</i>	<i>Menexenus</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Phdr.</i>	<i>Phaedro</i>
<i>Phlb.</i>	<i>Philebus</i>
<i>Plt.</i>	<i>Politicus</i>
<i>Prm.</i>	<i>Parmenides</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>R.</i>	<i>Res publica</i>
<i>Smp.</i>	<i>Symposium</i>
<i>Sph.</i>	<i>Sophista</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
<i>Ti.</i>	<i>Timaeus</i>

Assim sendo, cada referência directa ao *corpus aristotelicum* implicará sempre o registo do excerto, em original grego, no corpo do texto da dissertação, bem como a respectiva tradução vernácula em nota de rodapé, no termo da qual constará a indicação dos seguintes elementos: autoria da obra, sigla ou abreviação latina do título e cota⁸.

⁸ Cf. MESQUITA António P., «Introdução Geral» às *Obras Completas de Aristóteles*, *op.cit.*, 27-28. Relativamente aos casos omissos, seguimos as opções editoriais de Jonathan Barnes em *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, I-II, ed. Jonathan BARNES et al., Princeton: Princeton University Press, 1995

Fora do âmbito da antiga tradição filosófica greco-latina, todas as referências directas de fontes e autores primários de filosofia exibidas em caixa de citação no corpo textual da dissertação serão vertidas na língua de origem sem tradução adicional, excepção feita aos textos em alemão, cuja língua não dominamos: nesse caso, recorreremos a traduções caucionadas por edições de indiscutível valia científica, exibindo sempre em nota de rodapé a respectiva versão no original alemão, sempre que se justificar.

Conceitos isolados, expressões compactas ou segmentos textuais que se apresentem com irrecusável pertinência teórica, mas cuja extensão não aconselha o recurso a uma caixa de citação, comparecerão traduzidos entre aspas e imediatamente secundados pela versão original em itálico no interior de parêntesis rectos.⁹

Sendo certo que, como profere Italo Calvino em *Perché leggere i classici*, «classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire»¹⁰, impõe-se desde já uma clarificação hermenêutica: as de notas de rodapé que profusamente se disseminam ao longo da dissertação nem sempre visam corroborar ou litigar com a nossa perspectiva teórica, salvo indicação expressa em contrário, mas tão-só proporcionar a expressão multifacetada das infinitas formas de interpretação possível que uma obra clássica como a de Aristóteles necessariamente convoca.

Enfim, uma derradeira palavra se impõe para expressar publicamente um **imperativo de consciência cultural**: devido ao património humanístico e clássico herdado na minha formação filosófica e ao *êthos* greco-latino em que se domicilia o meu linguajar materno, informo que a matriz textual da presente dissertação não segue as normas linguísticas estipuladas pelo Acordo Ortográfico em fase transitória de aplicação.

⁹ Para a utilização, contextualização e clarificação de sentenças e expressões proverbiais greco-latinas revelou-se inestimável o recurso intensivo ao *Dizionario delle sentenze latine e greche*, ed. Renzo TOSI, Milano: Rizzoli, 1991

¹⁰ CALVINO Italo, *Perché leggere i classici*, Milano: Arnoldo Mondadori, 1991, 13

ΣΤΟΑ



Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Aristotle Before the Bust of Homer*
[Oil on canvas (1653)]: New York, The Metropolitan Museum of Art

Se existem pinturas de Rembrandt que pictoricamente melhor materializam o ofício filosófico transfigurado em obra viva, o *Retrato de Aristóteles perante o busto de Homero* é, sem sombra dúvida, uma delas. Desafiando com mestria as leis impostas à arte pela *cor local* e pelo *ar do tempo*, o pintor do século de ouro holandês apresenta-nos um Aristóteles trajado de acordo com as convenções artísticas do barroco. Não nos deteremos nas razões que motivam essa transposição anacrónica, embora seja legítimo pensar que nela se insinua uma sublimar aspiração do artista em situar-se no horizonte das suas referências culturais através da mediação transfiguradora da literatura e da filosofia clássicas. Importa assim, antes de mais, fixar a nossa atenção no efeito apelativo, tão real e quase tangível, da pose meditativa do filósofo grego. Completamente absorto numa espécie de demanda reflexiva, a mão direita repousa sobre o busto de Homero, como que abrindo o limiar mediacional de uma odisseia cuja travessia procura anular a distância entre a palavra mítica do aedo e a palavra *logóica* do filósofo.¹¹ A mensagem pictórica aflora simples e directa: a filosofia não se inicia *ex nihilo*, mas enraíza-se no subsolo originário e radical da *linguagem po(i)ética*. Curioso é verificar que, apesar do vínculo táctil entre a mão do filósofo e a cabeça do poeta, o olhar do Estagirita não se direcciona focalmente para este, em bom rigor nem sequer parece olhar para ele; todavia, quem ousaria negar que nesse desencontro visual sobrevive ainda um *olhar-por-ele* que constitui paradoxalmente a forma mais fiel e genuína de *olhar-para-além-dele*, muito possivelmente para a crepuscular verdade do

¹¹ Sobre esse despertar *logóico* a partir no fundo mítico da tradição lírica, épica e trágica, cf. as penetrantes análises de Bruno Snell na obra *A descoberta do espírito*, designadamente os capítulos que dedica 1. à concepção antropológica em Homero, 2. ao tímido assomo de uma teologia em Hesíodo de Ascra, 3. à emancipação da personalidade e da autoconsciência na lírica arcaica [quer na sua “comunitária” vertente coral (representada por Alcman de Esparta, Estesícoro de Himera, Íbico de Régio e Simónides de Ceos, inspirando poetas como Johann Goethe, Friedrich Hölderlin e Rainer Maria Rilke), quer no seu “solipsístico” recorte monódico (materializado em Safo e Alceu de Lesbos e em Anacreonte de Teos), quer nos respectivos pontos de contacto com o impressionismo psicológico de Baquilides de Ceos e Píndaro de Cinocéfalos], 4. à transfiguração dramática da mitografia na tragédia (assumida por Ésquilo de Elêusis e por Sófocles e Eurípides de Atenas), 5. à gradual autonomização da consciência histórica (induzida por Heródoto de Halicarnasso e Tucídides de Atenas) e do pensamento científico (já latente no esforço de sistematização genealógico-causalística de Hesíodo de Ascra, e paulatinamente depurado na reflexão conceptualmente mais formalizada dos fisiólogos jónios de Mileto, pitagóricos e atomistas), e finalmente 6. à consolidação literário-filosófica da reflexão moral (aspecto que nos interessa de sobremaneira, pelas preciosas indicações para a compreensão da génese e das linhas de desenvolvimento da ética grega até ao seu momento aristotélico de sistematização problematológica, crítica, metodológica e conceptual): 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, 19-46; 67-120; 139-158; 195-246; 285-304

ser? Por outro lado, a mão esquerda, tranquilamente amparada na cintura, toca noutro artefacto, desta feita um cordão do qual se pende um medalhão com a efigie do seu pupilo Alexandre Magno, fervoroso leitor da *Ilíada* de Homero. Nesta tríplice representação da inteligibilidade poética, da racionalidade filosófica e da discursividade política uma nova mediação se desvela: num plano histórico, a que envolve o aristotelismo no desígnio de entrelaçar dois classicismos, o helénico e o helenístico; num plano hermenêutico, a que investe a filosofia da tarefa de coadunar a responsabilidade poética pelo *discurso-em-acção* com a responsabilidade política pela *acção-do-discurso*. O cenário envolvente reflecte uma atmosfera quase intimista e acolhedora, é certo, mas também algo ambivalente na sua discreta ironia: quase imperceptíveis, por detrás de uma cortina, empilham-se uma série de volumes num espesso mutismo e anonimato, contrastando de imediato com a tranquila afabilidade de uma presença viva que nos parece cativar mais pelo charme de uma sabedoria vivida do que pela prosápia de uma erudição acumulada. Por tudo isto, fazem para nós pleno sentido as palavras de Joaquim Cerqueira Gonçalves para referir que «é na arte que situamos o pólo de unificação da racionalidade de todos os saberes. Tal acerto e opção (...) representam, contudo, uma resposta parcial, enquanto não for esclarecido o que se entende por arte, tarefa, aliás, de contornos escarpados. No entanto, sem iludir essa polissemia do vocábulo arte, caracterizaríamos a **racionalidade da acção artística** pela **intencionalidade** de levar a efeito o **máximo de sentido**, considerando a **arte** como **acção constitutiva** de elaboração do **mundo**. (...) Para atenuar as consequências negativas dessa mesma polissemia, acrescenta-se que não se confunde, aqui, arte com estética, estando esta voltada mais para a contemplação do que para a elaboração da obra, no intuito de usufruir do sentimento provocado pela beleza desta. Com a arte, queremos denotar simultaneamente a actividade de realização de uma obra e o seu resultado, sem considerar, para este efeito, o referido sentimento. A **acção artística**, de cuja **intencionalidade** não pode ser dissociada a **obra produzida**, é aqui assumida na sua fundamental globalidade: entra nela a **integralidade do ser humano** (...) e também a **relação constitutiva com o mundo**, afastando-se assim qualquer horizonte de exclusiva feição antropológica. Por

idêntica razão, considera-se que a obra de arte não modifica somente o seu autor, mediante o processo da acção, mas também e ao mesmo tempo o mundo».¹²

¹² GONÇALVES Joaquim C., «O Estatuto das Humanidades. O regresso às artes», in *Itinerâncias de Escrita, vol. I: Cultura e Linguagem*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, 553-554; destacado nosso.

PRÓLOGO

"Arte Peripoética"

Aristóteles, visita
da casa de minha avó,
não acharia esquisita
esta forma de estar só
esta maneira de ser
contra a maneira do tempo
esta maneira de ver
o que o tempo tem por dentro.

Aristóteles diria
entre dois goles de chá
que o melhor ainda será
deixar o tempo onde está
pô-lo de perto no tema
e de parte na poesia
para manter o poema
dentro da ordem do dia.

Aristóteles, visita
da casa da minha avó,
não acharia esquisita
esta forma de estar só.
Ele sabia que o poeta
depois de tudo inventado
depois de tudo previsto
de tudo vistoriado
teria de fazer isto
para não continuar
com o que já estava acabado
teria de ser presente
não futuro antecipado
não profeta não vidente
mas aço bem temperado
cachorro ferrando o dente
na canela do passado
adaga cravando a ponta
no coração do sentido
palavra osso furando
pele de cão perseguido.

Aristóteles, visita
da casa da minha avó,
não acharia esquisita
esta forma de estar só
esta maneira de riso
que é a mais original
forma de se ter juízo
e ser poeta actual.

Aristóteles, visita
da casa da minha avó,
também diria antes só
do que mal acompanhado
antes morto emparedado
em muro de pedra e cal
aonde não entre bicho
que não seja essencial
à evasão da palavra
deste silêncio mortal.

[ARY DOS SANTOS José, *Adereços, Endereços*, Lisboa, 1965]

Estar à janela ou vir à porta, não para pôr a cabeça de fora para ver quem passa ou sair para ver o que se passa, mas para, no *parapeito* da janela ou à *soleira* da porta, receber e acolher quem chega na inesperada epifania da sua presença. Assim são os clássicos. Cada visita sua torna-nos “novos”: lê-los é lermo-nos não só no horizonte das determinações do que já somos, mas, sobretudo, no risco das possibilidades daquilo em que ainda nos podemos tornar...

Πολλὰ τὰ δεινὰ, κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει [muitas são as coisas admiráveis, mas nada mais admirável do que o homem]: normalmente proclamada como signo da grandeza humana, a expressão constitui o início do estásimo recitado pelo coro ao entrar em cena na peça *Antígona* de Sófocles de Atenas com o intuito de exaltar o carácter radicalmente ambíguo das conquistas do homem.¹³ Tal ambiguidade é dada pelo emprego polissémico de δεινός, termo que, em grego, está conotado com um sentido demiúrgico e *poiético* de “habilidade”, podendo, todavia, significar também, em pauta semântica diametralmente bipolarizada, “espantoso” e “terrível”, “admirável” e “tremendo”, “respeitável” e “indigno”. A ambivalência é especialmente apreciada em registo tragediográfico por aludir tanto às proezas do homem capaz de cultivar campos e sulcar mares, como à sua falta de “jeito” para se conter num limiar de possibilidades que tenta porfiadamente expandir e superar, ou para lidar com uma série de limitações que tenta em vão superar, a não ser arriscando o lance crítico de um *excesso*, *desmesura*, ou *exorbitância* [ὑβρις]. Na ambiguidade dessa infinita trama – que tanto pode ser rede (*web*) salvífica como teia (*net*) mortífera – importa não necessariamente “o que” decidir, mas antes “como” decidir.

Qual o significado prático de uma decisão cujo *sentido poiético* se declina *tangencialmente* no que faço, no modo como faço e no que por mim e de mim faço? De uma visita tão (in)esperada como a de Aristóteles não há que esperar um oráculo para obter resultados infalíveis, soluções estáveis e respostas definitivas, outrossim apenas o que se espera de um clássico: uma arte de indagar, inquirir e questionar que transforma cada partida em promessa de novas chegadas e cada chegada em apelo a novas partidas. Por isso, parecem-nos francamente oportunas e certas as palavras de

¹³ Cf. SOPHOCLES, *Antígona*, vv. 332 ss.

António Pedro Mesquita na sua *Introdução* à recente edição crítica portuguesa das *Obras Completas de Aristóteles*: «a antiguidade do que foi novo é um garante de que a sua novidade nunca se perca, se formos capazes de o trazer renovadamente à superfície no que a própria tradição tem de vinculação à origem, mesmo, ou porventura principalmente, nos usos tornados para si próprio opacos que inconscientemente a recordam e celebram».¹⁴

¹⁴ MESQUITA António Pedro, «Introdução Geral» às *Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 472

INTRODUÇÃO

Plano prospectivo de investigação e *status quaestionis*...

O que significa decidir? Melhor dito: o que significa *tomar ou fazer uma decisão* no acto consciente de a *decidir tomar ou fazer*? Pesando os “prós” e os “contras” para encontrar o balanceamento certo de uma escolha? Mantendo a “cabeça fria” para avaliar os riscos inerentes à possibilidade de sucesso ou fracasso de uma opção? Neutralizando a torrente impulsiva das paixões e das emoções para melhor escutar a voz da consciência, seguir os ditames da razão, ou decifrar a codificação electroquímica da estrutura neuronal, consoante a perspectiva adoptada? E se a configuração ética do acto decisionário não sendo apenas isso, mas, pressupondo e incluindo isso, for mais do que isso, a saber uma experiência discursiva da acção na sua irrecusável epifania?

Estamos em crer que, dada a sua peculiar propensão para conjugar subtileza heurística, consistência sistematizadora e densidade reflexiva, a filosofia prática do Estagirita encontra-se conceptualmente dotada para cartografar o território e o epicentro desse radical questionamento. Nesse sentido, sendo certo que o esforço histórico-crítico de estabilização do texto aristotélico aliado ao consenso da respectiva tradição exegética em torno de um vasto leque de temáticas bem delimitadas e articuladas impõem a toda a interpretação adveniente uma base estável, de modo algum cederemos à trágica *insolência* [ὕβρις] de distorcer definições ou subverter distinções como as que inerem, por exemplo, às noções de **arte** [τέχνη], **produção** [ποίησις], **acção** [πράξις] e **especulação** [θεωρία]. Todavia, pese embora o recorte doutrinalmente bem tipificado e atestado da referida conceptualização no *corpus aristotelicum*, não pudemos nem quisemos ficar indiferentes a três hipóteses de trabalho que, no mínimo, nos convidam a repensar a aparente rigidez que parece encapsular cada um desses domínios:

- a primeira tem a ver com a paradoxal constatação de que a **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός] encerra na sua máxima abrangência uma

forma de acção que aponta ao cerne ontológico da **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική];

- a segunda diz respeito à forma de domiciliar analogicamente a infra-estrutura conceptual da **racionalidade prática** [διάνοια πρακτική] no domínio das **artes** [τέχναι], sejam elas produtivas ou criativas;
- a terceira joga-se na conjectural sugestão de que o recorte prudencial da **deliberação** [προαίρεσις] instaura mediacionalmente um limiar decisionário cuja modelação – designadamente em situações críticas de aplicação normativa, discernimento avaliativo e determinação jurisdicional – releva mais da habilidade criativa do **artesanato manual** [χειροτέχνης] do que propriamente da precisão lógica da racionalidade noética ou apodíctica.

Em abono do nosso desígnio teórico, lançamos mão das palavras de John Wall para assumir que «contemporary Aristotelian perspectives on phronesis illustrate (...) strategies for distinguishing it from, even while in successively deeper ways relating it to, the inventive, making, creative activity of poetics. Even [Joseph] Dunne, who retains the distinction most sharply, suggests in contrast with Aristotle that poetic rationality may be itself a form (...) of morality (...). MacIntyre [*After virtue*, 1984] and Nussbaum [*The fragility of goodness*, 2001] go even further beyond Aristotle's distinction by connecting phronesis with certain poetic dimensions of morality either implicitly as forming moral ends or explicitly as a vital moral means. Despite these important possible qualifications on Aristotle's distinction, however, none of these perspectives seriously entertains the possibility – which would question Aristotle's distinction fundamentally – that **phronesis may be poetic in itself**».¹⁵

Assumindo o excerto supracitado como verdadeiramente inovador no actual panorama da investigação em torno da filosofia prática aristotélica e, por via disso, tomando o pulso ao acervo dos estudos que constituem na sua interacção teórica o que se poderá designar de *status quaestionis*, estamos em crer que a tese de uma

¹⁵ WALL John, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 323: destacado nosso; a posição sustentada pelo autor é precedida de um estudo mais abrangente, mas nem por isso menos provocador, onde as mesmas teses são reexpostas num contexto historicamente mais enriquecido: reportamo-nos obviamente a *Idem*, «Phronesis as Poetic: Moral Creativity in Contemporary Aristotelianism», in *Review of Metaphysics*, 59 (1995) 2, 313-331

transformação teleológica da **virtude** [ἀρετή] em **deliberação ponderada** [προαίρεσις] com base na configuração **mediacional** [μεσότης] da **prudência** [φρόνησις] regida pela **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] poderia ser levada um pouco mais longe. Em que sentido? Mostrando até que ponto a *dimensão poiética* assinala à racionalidade prática não uma presença intrusiva, confundível ou sobreponível ao domínio específico da acção realizada, mas antes a *aproximação tangencial* de uma *perícia experienciada e vivida* no ápice da qual a decisão exercida na esfera contingente das situações-limite exige não uma proclamação “abstracta” e “generalista” de princípios ou uma aplicação “mecânica” e “rotineira” de procedimentos, mas uma *modelação prudencial* da forma universal ou genérica do princípio normativo na matéria indeterminada de cada caso particular.

Ora, desde que Pierre Aubenque assiste, em 1963, à auspiciosa publicação da sua obra *La prudence chez Aristote*¹⁶, até ao momento em que Paul Ricoeur aceita o desafio de dedicar um estudo *À la gloire de la phronesis*¹⁷, sem esquecer, no encalço desse interlúdio, os incisivos reexames da questão assumidos quer por Carlo Natali num artigo intitulado «La *phronesis* d’Aristote dans la dernière décennie du XXe siècle»¹⁸, quer, mais recentemente, por Olav Eikeland numa meticulosa investigação de fundo intitulada *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*¹⁹, são praticamente incontáveis as incursões sobre uma temática cuja abordagem receberá decisivo impulso histórico graças ao advento de uma espécie de *renascimento da filosofia aristotélica* que, sob o revivalista designativo de *neo-aristotelismo*, começará a germinar no panorama filosófico alemão do início dos idos anos 70 sob o signo de uma *reabilitação da*

¹⁶ AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)

¹⁷ RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 13-22

¹⁸ NATALI Carlo, «La *phronesis* d’Aristote dans la dernière décennie du XXe siècle», in *L’excellence de la vie. Sur L’ “Éthique à Nicomaque” et L’ “Éthique à Eudème” d’Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin, 2002, 178-194

¹⁹ EIKELAND Olav, *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Bern [etc.]: Peter Lang, 2008

filosofia prática [*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*]²⁰. Assim, estudos como os de Pierre Aubenque [*La place de l'Éthique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique*]²¹, Enrico Berti [*La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente*, bem como *Aristotele nel Novecento*]²², Franco Volpi [*Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme*]²³, Sergio Cremaschi [*Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics*]²⁴, Robert Sharples [*Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*]²⁵, sem esquecer Sarah Broadie [*Aristotle and Contemporary Ethics*] e os estudos pioneiros de Gertrude Elizabeth Anscombe [v.g. *Modern moral philosophy*]²⁶, constituem etapas e marcos de uma travessia a que não nos poderíamos furtar para perceber os contornos de uma contextualização tão vasta e complexa.

É nesse contexto que, emergindo no panorama português da produção filosófica sobre Aristóteles²⁷, se nos afiguram incontornáveis as leituras das obras *A*

²⁰ RIEDEL Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bdd., Freiburg: Rombach, 1972-1974

²¹ AUBENQUE Pierre, «La place de l'Éthique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique», in *L'excellence de la vie. L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER DERBEY, Paris: Vrin, 2002, 397-407

²² Vide respectivamente BERTI Enrico, «La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (1990) 2, 249-266; *Ibid.*, *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari: Laterza, 1992 [= *Aristóteles no século XX*, trad. D.D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997]

²³ VOLPI Franco, «Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 461-484 [reed. *Idem*, «Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo», trad. Alejandro Vigo, in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 315-342]

²⁴ CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics» [in português = «Tendências aristotélicas na ética actual», trad. Manfredo OLIVEIRA], in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, org. Manfredo OLIVEIRA, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, 9-30

²⁵ SHARPLES Robert (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot: Ashgate, 2001

²⁶ Vide respectivamente BROADIE Sarah, «Aristotle and Contemporary Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 342-361 e ANSCOMBE Gertrude, «Modern moral philosophy», in *Philosophy* 33 (1958) 1-19 [sobre o primordial contributo histórico de Gertrude Anscombe, vide infra 545, not. 1211].

²⁷ Exceptuando o deliberado e estratégico impulso escolar dos conimbricenses [vide MARTINS António M., «Conimbricenses», In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1989, col. 1112-1126], convém não ignorar que a superior, ilustrada e erudita cultura portuguesa nutriu desde sempre uma relação tensa com o pensamento aristotélico: cf. RIBEIRO Álvaro, «Aristóteles e a tradição portuguesa», in *Filosofia* (Lisboa) 2 (1955) 34-44

areté como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles, de António Caeiro, bem como *Introdução Geral* à edição crítica portuguesa das *Obras Completas de Aristóteles*, de António Pedro Mesquita²⁸, neste caso particular porque o autor oferece através dela um balanço actualizado e criterioso de algumas questões controversas, mormente as ligadas seja à validação das fontes literárias e doxográficas e à fixação da crono-biografia do Estagirita [vejam-se os capítulos que formam a parte intitulada *Breve conspecto da biografia aristotélica* (41-123)], seja ao esclarecimento aturado de alguns conceitos aristotélicos cuja tradução e interpretação suscita ainda hoje acirrada discussão [veja-se o capítulo *Dificuldades particulares do vocabulário aristotélico* (467-534)], seja à perspetivação dos múltiplos e intensos debates em torno da história não só da formação textual e da estabilização editorial da obra do pensador macedónio [vejam-se os capítulos *O corpus aristotélico* (207-339) e *Problemas de cronologia* (439-463)], como também da matriz evolutiva do seu pensamento [veja-se o capítulo *Evolução e linhas de força do pensamento de Aristóteles* (341-438), onde se procura reequacionar criticamente o modelo de abordagem “genética” de Werner Jaeger e seus predecessores, bem como de algumas das suas mais recentes e destacadas variantes, v.g. as preconizadas por Daniel Graham e Gwilym Owen], oferecendo uma ampla e sistematizada visão integrada com a qual nos identificamos por inteiro.

Focando-nos mais especificamente na filosofia praxiológica de Aristóteles, importa destacar um punhado de estudos que se destacam no panorama editorial mais recente. No plano historiográfico da recepção cultural dos textos éticos de Aristóteles e de todas as peripécias que envolveram a respectiva transmissão, impõe-se uma indispensável alusão às obras *The Development of Ethics: a historical and critical study* de Terence Irwin, bem como *The Reception of Aristotle's Ethics* de Jon Miller, às quais importa associar um esclarecedor artigo de Christopher Rowe intitulado *O estilo de Aristóteles na Ethica Nicomachea*.²⁹ Já no plano sistémico da estabilização

²⁸ Vide CAEIRO António, *A areté como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles*, Lisboa: IN-CM, 2002 e MESQUITA António Pedro (coord.), *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005

²⁹ Vide respectivamente IRWIN Terence, *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Vol I: *From Socrates to the Reformation*, Oxford: Oxford University Press, 2007; MILLER Jon, *The*

textual e da urdidura interpretativa do pensamento do Estagirita avultam três edições de grande envergadura pela fiabilidade dos estudos coligidos: uma organizada em 2006 por Richard Kraut sob o título *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*³⁰, na qual se coligem estudos de reputados especialistas na matéria como o próprio Richard Kraut [*How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method* (76-95)], Chris Bobonich [*Aristotle's Ethical Treatises* (12-36)], Gavin Lawrence [*Human Good and Human Function* (37-75)], Rosalind Hursthouse [*The Central Doctrine of the Mean* (96-115)], Gabriel Lear [*Aristotle on Moral Virtue and the Fine* (116-136)], Susan Meyer [*Aristotle on the Voluntary* (137-157)], Roger Crisp [*Aristotle on Greatness of Soul* (158-178)], Charles Young [*Aristotle's Justice* (179-197)], Charles Reeve [*Aristotle on the Virtues of Thought* (198-217)], Paula Gottlieb [*The Practical Syllogism* (218-233)], Anthony Price [*Akrasia and Self-control* (234-254)], Dorothea Frede [*Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics* (255-275)], Jennifer Whiting [*The Nicomachean Account of Philia* (276-304)], Malcolm Schofield [*Aristotle's Political Ethics* (305-322)], Terence Irwin [*Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism* (323-341)] e Sarah Broadie [*Aristotle and Contemporary Ethics* (342-361)]; a outra, mais recente, dirigida por Jon Miller sob o designativo de *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*³¹, relativamente à qual nos permitimos destacar o estudo de Terence Irwin, *Beauty and morality in Aristotle* (239-253), já para não falar – e imperdoável seria se não o fizéssemos – da colectânea de estudos organizada por Marco Zingano, intitulada *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*³², onde são criteriosamente coligidos vários artigos que marcaram o debate especializado em torno dos principais problemas e tópicos da filosofia prática aristotélica a partir de meados do século passado, de entre os quais cumpre destacar o de Christoph Rapp, «Para que

Reception of Aristotle's Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, 2013; ROWE Christopher, «O estilo de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*» in *Analytica* 8 (2004) 2, 13-29

³⁰ KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006; não podemos deixar passar em claro a oportuna e incisiva recensão crítica da obra por Marco Zingano in *Notre Dame Philosophical Reviews*. An electronic journal, 22.5.2006 [<http://ndpr.nd.edu/news/25036-the-blackwell-guide-to-aristotle-s-nicomachean-ethics/>]

³¹ MILLER Jon, *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011

³² ZINGANO Marco, *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus Editores, 2010

serve a doutrina aristotélica do meio termo?» (405-438) tendo em conta o cenário de fundo da presente dissertação. Finalmente, com publicação já anunciada para breve encontra-se a colectânea de estudos *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, organizada e editada por Ronald Polansky³³: sobre ela não nos pronunciaremos por desconhecer ainda o seu conteúdo.

Seja como for, damos por absolutamente incontornável o empreendimento teórico de problematização heurística, de interpretação textual e de clarificação conceptual que actualmente Marco Zingano encabeça, com mérito amplamente reconhecido, no domínio da filosofia prática de Aristóteles não apenas no plano epistémico do método apropriado à ética, como se comprova no estudo *Aristotle and Method in Ethics*³⁴, mas sobretudo, em espectro teórico mais dilatado e denso, no arrojado projecto de síntese reflexiva presente em *Estudos de Ética Antiga*, onde se encontram plasmadas algumas das tematizações mais inovadoras e clarividentes da actualidade sobre a filosofia prática do Estagirita. Para o desígnio da nossa dissertação, afiguram-se cruciais e relevantes as análises em torno 1. da dimensão aretológica da integração racional das diferentes virtudes em *Emoção, ação e felicidade em Aristóteles* (143-165), *A conexão das virtudes em Aristóteles* (393-425) e *Acrasia e o método da ética* (427-461); 2. da vertente eudemónica do finalismo prático em *Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles* (73-110) e *Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica* (485-519), 3. da estrutura deliberativa da acção em *Deliberação e vontade em Aristóteles* (167-211), *Notas sobre a deliberação em Aristóteles* (212-239), *Deliberação e indeterminação em Aristóteles* (241-276), *Deliberação e inferência prática em Aristóteles* (277-300) e *Escolha dos meios e τὸ ἀνθαιρέτων* (301-325), 4. da explicitação criteriológica da rectitude da razão na sua inscrição prática em *Agir secundum rationem ou cum ratione?* (363-391); e, por fim, 5. da perspectiva integradora da compatibilização ética do particular e do universal em *Particularismo e universalismo na ética aristotélica* (111-142) e *Lei moral e escolha singular* (327-362).

³³ POLANSKY Ronald, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press (forthcoming)

³⁴ ZINGANO Marco, «Aristotle and Method in Ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXII (Summer 2007)*, ed. by David SEDLEY, Oxford: Oxford University Press, 2007, 297-330

Ora, é no âmago dessa multifacetada configuração problematológica, conceptual e sistemática que gostaríamos de enfatizar o recorte específico da presente dissertação, não só dialogando, debatendo e, porventura até, divergindo das perspectivas teóricas mais autorizadas e sedimentadas, como sucede, por exemplo, no tocante à obra *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques* de Pierre Métivier³⁵, onde se explana a relação tensa entre arte, acção e produção criativa, e também no que concerne à obra *Ethics and the Limits of Philosophy* de Bernard Williams³⁶, para quem a questão da mediedade não passa de uma questão perfeitamente colateral e negligenciável no âmbito da filosofia prática de Aristóteles, sem olvidar, como não poderia deixar de ser, a tese exposta em *A False Doctrine of the Mean* por Rosalind Hursthouse³⁷. Por outro lado, pretendendo levar tão longe quanto possível, ou mais longe até se possível, o mosaico de perspectivas em jogo – reportamo-nos neste caso a perspectivas teóricas de inquestionável autoridade como as sustentadas por John McDowell em *Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics*³⁸, por Carlo Natali em *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*³⁹, por Heda Segvic em *Deliberation and Choice in Aristotle*⁴⁰ e por Nancy Sherman em *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*⁴¹ – procurámos na presente dissertação explorar uma

³⁵ MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris: Cerf, 2000

³⁶ WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Press – William Collins, 1993 (3ed.)

³⁷ HURSTHOUSE Rosalind, «A False Doctrine of the Mean», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980-81) 57-72; na mesma linha vide também *Idem*, «The Central Doctrine of the Mean», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 96-115

³⁸ McDOWELL John, «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», in *Idem*, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, 41-58

³⁹ NATALI Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain – Paris: Peeters, 2004

⁴⁰ SEGVIC Heda, «Deliberation and Choice in Aristotle», in *Idem*, *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 144-171

⁴¹ SHERMAN Nancy, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989

dupla perspectiva que, a nosso ver, ainda não vimos suficientemente tematizada no quadro bibliográfico que acabámos de expor: 1) por um lado, inspirados pelas sólidas prospecções historiográficas de António Pedro Mesquita na obra *Vida de Aristóteles*⁴², pretendemos enfatizar uma biografia muito menos centrada no relato meramente factual das suas peripécias existenciais, mas antes em captar a discursividade de uma ética vivida e atestada nas disposições finais do seu testamento, procurando, de caminho, colmatar uma lacuna ainda persistente no *puzzle* da cronologia aristotélica no que concerne à determinação da idade da filha Pitíade II aquando da redacção das respectivas disposições testamentárias; 2) por outro lado, estimulados pela leitura do estudo *Aristote et la juste mesure* de Mari-Hélène Gauthier-Muzellec⁴³, para quem a ética aristotélica percorre, a par de uma explícita via essencial e naturalista, um implícito *trilho poiético-racional* no tocante à *operacionalização mediacional* da prática da virtude, a ideia de uma estrutura mesomorfológica da acção não tardou a germinar e a ganhar forma.

A partir da dupla perspectiva apontada, estamos em crer que a nossa tese sai substancialmente reforçada em ulterior contacto textual não só com a vigorosa e convincente teorização desenvolvida por João Hobuss no estudo *Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles*⁴⁴ (na qual o autor dissectiona e reposiciona criticamente o aceso debate entre James Urmsom⁴⁵ e Rosalind Hursthouse⁴⁶), mas também pelo providencial contributo de outros estudiosos da praxiologia do Estagirita movendo-se no mesmo horizonte de análise como Patrice Guillaud, em *La médiation chez Aristote*⁴⁷, Emmanuel Alloa em *Metaxu. Figures de la médialité chez*

⁴² MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Silabo, 2006

⁴³ GAUTHIER-MUZELLEC Mari-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris: PUF, 1998

⁴⁴ HOBUSS João, «Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Antiga* [= *Journal of Ancient Philosophy*] 2 (2008) 2, 1-27

⁴⁵ Vide URMSON James, «Aristotle’s doctrine of the mean», in *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 157-170 [= in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburgh) 10 (1973) 223-230]

⁴⁶ Vide supra 31, not. 37

⁴⁷ GUILLAMAUD Patrice, «La médiation chez Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain* 85 (1987) 457-474

*Aristote*⁴⁸, William Hardie em *Aristotle's doctrine that virtue is a mean*⁴⁹, Mark McCullagh em *Mediality and rationality in Aristotle's account of excellence of character*⁵⁰, Pierre Rodrigo em *À-propos: éthique et médiété axiologique chez Aristote*⁵¹ e Stephen Salkever em *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*⁵². Com base neste fluxo de investigações não hesitamos em demarcar e vincar a tese de que uma *tangencial aproximação poiética ao acto decisionário* só se torna viável através da **explicitação mesomorfológica** de uma virtude peculiar, a da **prudência**, cujo **recorte dianoético** herda toda a sua **espessura onto-praxiológica** [vide, a propósito, os estudos coligidos por Jean-Yves Chateau em *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VF*⁵³, bem como o fascículo nº 73 do periódico *Philosophie*, denominado *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*⁵⁴] no **entrecruzamento mediacional** de **dois eixos**: um **horizontal** que, sob o signo das seminais noções gregas de **limite** [πέρας] e **medida** [μέτρον], procura visar o **meio** [τὸ μέσον] face aos extremos no plano do exercício individualizado das virtudes, sejam elas quais forem; outro **vertical** que, sob o signo da movediça noção grega de **habilidade** [δεινότης], procura interligar numa **espécie de modelação** o plano universal ou generalizável dos princípios ao plano particular e indeterminado das situações. Na intersecção destes dois eixos, parece-nos defensável a ideia de que a prática das virtudes só adquire definitiva e plena consumação ética

⁴⁸ ALLOA Emmanuel, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», in *Revue de métaphysique et de morale* 62 (2009) 2, 247-262

⁴⁹ HARDIE William, «Aristotle's doctrine that virtue is a mean», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 33-46

⁵⁰ McCULLAGH Mark, «Mediality and rationality in Aristotle's account of excellence of character», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 155-174

⁵¹ RODRIGO Pierre, «À-propos: éthique et médiété axiologique chez Aristote», in AA.VV., *Hommage au Professeur Jean Frère*, Hildesheim - Zürich - New-York: G. Olms Vg, 2004

⁵² SALKEVER Stephen, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1990

⁵³ CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997

⁵⁴ AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002)

quando elevada teleologicamente ao plano aperfeiçoado do exercício da **boa deliberação** [εὐβουλία] tanto no horizonte instrumental da adequação entre meios e fins, como no horizonte relacional daquele sentido de alteridade na base do qual se alicerça o estatuto arquitectónico da política no quadro dos saberes práticos.

Por outro lado, norteados pela leitura da obra *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs* de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant⁵⁵, a que se juntam não só as já supramencionadas *Phronesis, Poetics and Moral Creativity* de John Wall⁵⁶, bem como *Nature, craft and phronesis in Aristotle* e *Nature and craft in Aristotelian teleology* de Sarah Broadie⁵⁷, *La signification philosophique de la poiesis aristotélécienne* e *Le rôle de la techne dans les Éthiques aristotéliennes* de Lambros Couloubaritsis⁵⁸, *Artifacts, substances, and essences* de Lloyd Gerson⁵⁹, *Alcuni aspetti della concezione della techne nella Metafisica di Aristotele* de Margherita Isnardi Parente⁶⁰, *La importancia de la Poética para entender la Ética aristotélica* de Ralph McInerny⁶¹, *Nature artifex. Le sens de l'analogie nature-technique chez Aristote* de Marie-Christine Roessler⁶², *Chose, cause et oeuvre chez Aristote* de Gilbert Romeyer-

⁵⁵ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002

⁵⁶ Vide supra 25, not. 15

⁵⁷ BROADIE Sarah, «Nature and craft in Aristotelian teleology», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN, Paris: Éditions du CNRS, 1990, 389-405; *Idem*, «Nature, craft and phronesis in Aristotle», in *Philosophical Topics* (Stamford – Conn.) 15 (1987) 2, 35-50

⁵⁸ COULOUBARITSIS Lambros, «La signification philosophique de la *poiesis* aristotélécienne», in *Diotima* 9 (1981) 94-100; *Idem*, «Le rôle de la *techne* dans les Éthiques aristotéliennes», in *Justifications de l'éthique. XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles – Louvain-la-Neuve 6-9 Septembre 1982*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, 131-137

⁵⁹ GERSON Lloyd, «Artifacts, substances, and essences», in *Apeiron* 18 (1984) 50-58

⁶⁰ ISNARDI PARENTE Margherita, «Alcuni aspetti della concezione della *techne* nella *Metafisica* di Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Milano) 17 (1962) 26-40

⁶¹ McINERNY Ralph, «La importancia de la Poética para entender la Ética aristotélica», in *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra* 20 (1987) 2, 85-94

⁶² ROESSLER Marie-Christine, «Nature artifex. Le sens de l'analogie nature-technique chez Aristote», in *La nature. Thèmes philosophiques. Thèmes de l'actualité. Actes du XXVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Lausanne 25-28 Août 1994*, dir. Daniel SCHULTHESS in *Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie*, 18, Lausanne: Revue de Théologie et Philosophie, 1996, 411-415

Derbey⁶³, *Opera d'arte e organismo in Aristotele e Il concetto di fare in Aristotele* de Gianni Vattimo⁶⁴, *Aristotle's Ethics and the Crafts: A Critique* de Thomas Angier⁶⁵, *Praxis and poesis in Aristotle's practical philosophy* de Oded Balaban⁶⁶, *La tekhnè dans l'Éthique à Nicomaque* de Giuseppe Cambiano⁶⁷, *La comprensión aristotélica del trabajo* de Carmen Innerarity⁶⁸, *Aristotle on artifacts. A metaphysical puzzle* de Errol Katayama⁶⁹, *Aristote: Vers une poétique de la politique?* de Jean-Louis Labarrière⁷⁰, *How flexible is Aristotelian right reason?* de Joseph Owens⁷¹, *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I. Reconsidering the intellectualist interpretation* de Timothy Roche⁷², *Équité et kaironomie* de Alonso Tordesillas⁷³, *Ethics and the Craft Analogy*

⁶³ ROMÉYER-DERBEY Gilbert, «Chose, cause et oeuvre chez Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 24 (1979) 127-137

⁶⁴ VATTIMO Gianni, «Opera d'arte e organismo in Aristotele», in *Rivista di Estetica* (Padova – Torino) 5 (1960) 358-382 e *Idem, Il concetto di fare in Aristotele*, Torino: Pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, 1961

⁶⁵ ANGIER Thomas, *Aristotle's Ethics and the Crafts: A Critique*, Toronto: T-Space at The University of Toronto Libraries, 2009

⁶⁶ BALABAN Oded, «Praxis and poesis in Aristotle's practical philosophy», in *The Journal of Value Inquiry* (Dordrecht) 24 (1990) 3, 185-198

⁶⁷ CAMBIANO Giuseppe, «La tekhnè dans l'Éthique à Nicomaque», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 161-177

⁶⁸ INNERARITY Carmen, «La comprensión aristotélica del trabajo», in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 23 (1990) 2, 69-108

⁶⁹ KATAYAMA Errol, *Aristotle on artifacts. A metaphysical puzzle*, Albany: State University of New York Press, 1999

⁷⁰ LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46

⁷¹ OWENS Joseph, «How flexible is Aristotelian right reason?», in *The Georgetown Symposium on ethics*, Lanham: University Press of America, 1984, 49-65

⁷² ROCHE Timothy, «Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I. Reconsidering the intellectualist interpretation», in *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis) 26 (1988) 2, 175-194

⁷³ TORDESILLAS Alonso, «Équité et kaironomie», in CORDERO Nestor (dir.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: PUF, 2000, 149-169

de James Wallace⁷⁴, *Norma y situación en la ética aristotélica* de Wolfgang Wieland⁷⁵, procuramos sondar até que ponto o conceito de **rectitude** [ὀρθότης] confere à racionalidade prática **contornos ergonómicos e estocásticos** [termos usados no seu matricial *sentido grego* de “obra” e “pontaria”: vide infra *Elucidário terminológico*, 882]. Com efeito, tudo nos faz crer que a fascinante e ainda pouco explorada noção grega de **métis** se pode constituir como uma espécie de fio condutor de um *lógos hábil* que se vai testando e atestando em, na feliz expressão de Charles Reeve, *práticas da razão*⁷⁶ (antes mesmo de ser “razão em prática” de um *lógos* já formalmente habilitado) sob o *signo poiético* da experiência vivida, da imaginação indutiva e da temporalidade *caiológica*, dimensões essas, aliás, sem as quais permanecerá obscura e incompreensível a reiterada alusão aristotélica ao paradigma incarnado do **prudente** [φρόνιμος] como signo vivente e critério vivo de uma eticidade inscrita e domiciliada no fluxo da contingência. A esta *tangencial aproximação poiética da eticidade* acresce o aspecto porventura mais controverso e arriscado da presente dissertação: a proposta conjectural de uma **presença implícita do hilemorfismo** como modelo de **fundamentação metafísica** do que nos atreveríamos a designar de **onto-poiese da decisão**, em cuja urdidura ética vislumbramos potencial hermenêutico suficiente para inspirar uma eficaz **modelação decisória** em **contextos críticos** de adensada **indeterminação** (quanto às variáveis em jogo) e de elevada **incerteza** (quanto ao desfecho resultante), designadamente nas **esferas clínica, jurídica e económica**.

Enfim, se outras razões não houvesse, mantemos intacta a convicção de que, por si só, a tarefa a que lançamos mão já seria mais do que suficiente para, na esteira de Ronald Polansky em *Phronesis on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions*⁷⁷ e Kurt Von Fritz em *Aristotle's anthropological ethics and its*

⁷⁴ WALLACE James, «Ethics and the Craft Analogy», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, 1988, 222-232

⁷⁵ WIELAND Wolfgang, «Norma y situación en la ética aristotélica», in *Acción, Razón, y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 1, 107-127

⁷⁶ REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992

⁷⁷ POLANSKY Ronald, «Phronesis on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions», in *Kennedy Institute of Ethics Journal* 10 (2000) 4, 323-336

*relevance to modern problems*⁷⁸, contribuir para caucionar a defesa de uma indiscutível e revigorante **atualidade da filosofia prática de Aristóteles**, bem patente, aliás, em obras trazidas à estampa como *L'attualità di Aristotele*⁷⁹, *The Aristotelian ethics and its influence*⁸⁰, *Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote*⁸¹, *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*⁸², *Aristotele aujourd'hui*⁸³, apenas para referenciar um punhado de exemplos entre muitos outros.

Em reforço deste preliminar roteiro de orientação programática e heurística, parecem-nos absolutamente oportunas as palavras de Paul Ricoeur: «Que signifie en effet ce *retour* à Aristote? Deux choses, me semble-t-il. D'un point de vue *négatif* le rejet simultané, aussi bien en milieu anglo-saxon qu'en milieu européen, tant du formalisme kantien que de l'empirisme anglo-saxon. MacIntyre est à cet égard typique de cette lutte sur deux fronts. En milieu européen on mettra de préférence l'accent sur la colonisation des sciences humaines par la mathématisation de la nature: ce que Gadamer appelle «objectivisme» ou «vérificationnisme». Ce mouvement commencé par la *Krisis* de Husserl, prolongé par *Sein und Zeit* de Heidegger, aboutit à la critique du «méthodisme» par Gadamer dans *Wahrheit und Methode*. D'un point de vue *positif* l'éloge contemporain de la *phronèsis* comporte trois implications majeures. D'abord, l'insistance sur le rapport de l'intelligence pratique aux situations singulières, où l'on retrouve le parallélisme aristotélicien avec l'*aisthèsis* et avec l'équité. Deuxièmement, la valorisation d'une manière d'argumenter non démonstrative, proche de la rhétorique qu'Aristote tenait pour «l'épistrophe» de la dialectique, elle-même comprise comme

⁷⁸ Von FRITZ Kurt, «Aristotle's anthropological ethics and its relevance to modern problems», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 42 (1981) 187-207

⁷⁹ BROCK Stephen (a cura), *L'attualità di Aristotele*, Roma, Armando Editore, 2000

⁸⁰ KOUTRAS Demetrios (ed.), *The Aristotelian ethics and its influence. The first international symposium for the Aristotelian philosophy, Athens 24-26 May 1995*, Athens: ASAS, 1996; YU Jiyuan, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York: Routledge, 2007

⁸¹ AA.VV., «Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote», in *Rue Descartes* 1-2, 1991; interessante é na mesma linha o estudo de ROMEYER-DERBEY Gilbert, «Aristote modernisé», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 372-395

⁸² AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano, Vita e Pensiero, 1957

⁸³ SINACEUR Mohammed-Allal (ed.), *Aristotele aujourd'hui*, Paris – Toulouse: Unesco – Érès, 1988

logique du probable. De cette insistance sur les concepts flous, il faudrait rapprocher la critique du syllogisme pratique, ramené à la simple mise en forme ultérieure d'un travail de la pensée discursive à la recherche de ce qu'il convient de faire ici et maintenant: trouver l'universel approprié à une situation singulière et construire la mineure, en cela consiste l'opération de la pensée qu'Aristote a appelée tour à tour calculatrice, opinante, législative. Mais il faudrait, en troisième lieu, insister surtout sur l'enracinement de la réflexion philosophique dans une pratique préalable, dans une culture vivante; à cet égard, l'exemplarité du *phronimos* est mise en valeur, ainsi que le lien avec le *phronein* tragique ou encore avec la pratique politique. A l'horizon de cette apologie de la culture vivante, on verrait poindre l'appel parfois désespéré à la restauration d'un *sens commun*, le recours à des évaluations communautaires, à un contextualisme culturel à l'encontre de la visée universalisante soit de la théorie de la justice de Rawls soit de l'éthique de la discussion d'Apel et Habermas. La conception proposée par Charles Taylor dans *The Sources of the Self* du caractère primitif et irréductible des «évaluations fortes» serait également à porter au compte de cette relecture surdéterminée par tout un courant de la philosophie morale contemporaine de l'admirable Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, écrit par Aristote à la gloire de la *phronèsis*.⁸⁴

Em suma, tomado o pulso à investigação realizada até ao momento por reputados especialistas da filosofia prática de Aristóteles e verificando, além disso, que as noções de **mediedade** e de **prudência** se encontram ainda difusa e insuficientemente articuladas no panorama dos estudos do Estagirita, pretendemos nesta dissertação apresentar a tese de que a doutrina aristotélica do “justo meio” não reduz o que designaríamos de *teoria restrita das virtudes* ao nível meramente locativo (posição topológica) ou gradativo (moderação entre excesso/defeito) das “boas acções”, mas instaura um **horizonte mediacional do agir** cujo **foco prudencial** constitui a condição de possibilidade do **acto decisório**, designadamente nas **situações-limite** que requerem a modelação formal dos princípios (normas, valores, leis, etc...) à singularidade das situações individuais. À luz desse **quadro**

⁸⁴ RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 21-22

mesomorfológico, pretendemos revisitar, reposicionar e interligar alguns aspectos centrais da praxiologia aristotélica na óptica do seguinte delineamento topográfico:

I. O TEXTO DA VIDA PRÁTICA EM ARISTÓTELES COMO PROBLEMA
ORIGINÁRIO: a vinculação mediacional entre testemunho e testemunho

II. A VIDA PRÁTICA NO TEXTO DE ARISTÓTELES COMO
PROBLEMATICA DE FUNDO

1. Praxiologia e mediedade
2. Aretologia e mediedade: a ontogénese da virtude
3. Agir voluntário e mediedade: a ontopoiese da decisão
4. Mediedade e metodologia da razão prática: a lógica da acção discursiva

III. A ONTOPOIESE DA MEDIAÇÃO DECISIONÁRIA POR ARISTÓTELES
ENQUANTO PROBLEMATIZAÇÃO CENTRAL

1. Considerações preludiais sobre a *phronesis*: as virtualidades quase (poi)éticas de uma virtude moral
2. Os textos vividos da “razão (em) prática” na cultura clássica grega
3. O texto vivente da mesomorfologia da acção na filosofia prática

Numa das clareiras mais luminosas da obra *Mediações*, refere Fernando Gil: «olhando os conceitos de *poiesis*, *praxis* e *theoria*, salta aos olhos, precisamente, quão artificial é separar os três registos. A poesia *produz* e *pratica* a palavra, para *contemplar* o Poético – que escrevo com *p* maiúsculo; como sabeis, contemplar, diz-se em grego *theorein*. A arquitectura converte concepções imaginadas e *contempladas* em pontes e casas, *produzindo* ambientes que gostaríamos de habitar *poeticamente*, como um poeta escreveu. A filosofia pretende *teorizar* as práticas e o poético, e ainda pensar a teoria: pertence ao filosofar interrogar o seu próprio sentido. E teorizar é uma *prática*, uma efectuação, pelo trabalho da mente, de intuições – intuições pelas quais a filosofia e a ciência comunicam com o *poético*.»⁸⁵ Dificilmente se encontraria descrição mais límpida e certa para contracenar filosoficamente com o lance preludial da presente dissertação. De certo modo, ela contém nas entrelinhas da sua irreverente provocação todos os filamentos com os quais poderíamos urdir o **enredo ético** de uma **acção que se faz obra na discursividade prática da decisão**.

⁸⁵ GIL Fernando, *Mediações*, Lisboa: INCM, 2001, 281-282

PARTE I

PROBLEMA

O TEXTO DA VIDA PRÁTICA EM ARISTÓTELES

Hombre detenido, evidencia de prudente. Es fiera la lengua, que si una vez se suelta, es mui dificultosa de poderse bolver a encadenar. Es el pulso del alma por donde conocen los sabios su disposición. Aquí pulsan los atentos el movimiento del corazón. El mal es que el que avía de serlo más, es menos reportado. Escúsase el sabio enfados y empeños, y muestra quán señor es de sí. Procede circunspecto, Jano en la equivalencia, Argos en la verificación. Mejor Momo hubiera echado menos los ojos en las manos que la ventanilla en el pecho.

Baltasar Gracián, *Oráculo manual y Arte de Prudencia* [1647]

Testamento e testemunho mediacional

Ao contrário do que faria supor toda uma multissecular produção literária e filosófica sobre a vida de Aristóteles, temos que nos reconciliar com a ideia de que sabemos ainda muito pouco sobre a vida do Estagirita de modo definitivo e indiscutível.⁸⁶ Não há, portanto, que esperar dos registos biográficos disponíveis uma resposta cabal para os problemas e desafios que o estudo do seu pensamento levanta.

A dificuldade poderia eventualmente ser transposta se, por feliz circunstância, dispuséssemos de escritos de carácter autobiográfico. Mas não é o caso.⁸⁷ Na verdade, as fontes de que dispomos para basear algumas teses conjecturais sobre a vida de Aristóteles, desde aspectos relacionados com a sua personalidade até à definição do seu estatuto cívico na vida social ateniense, passando pelo tipo de magistério escolar desenvolvido no Liceu⁸⁸, surgem envoltas num emaranhado de referências indirectas e

⁸⁶ Cf. BARNES Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 1 ss.; vide, a propósito, SOLLENBERGER Michael, «The Lives of Peripatetics: an analysis of the contents and structure of Diogenes Laertius' *Vita Philosophorum* Book 5», in *Ausstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Berlin) II, 36. 6, 3793-3879

⁸⁷ Jonathan Barnes traça a esse propósito um cenário muito sóbrio e contido, advertindo que «Aristotle's writings are in any case uncommonly impersonal»: BARNES Jonathan, «Life and work of Aristotle», in *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, *op. cit.*, 2

⁸⁸ Por ordem cronológica, cf. MULVANY Charles, «Notes on the Legend of Aristotle», in *Classical Quarterly* 20 (1926) 157-160; CRESSON André, *Aristote. Sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris: PUF, 1958; MANSION Augustin, «Travaux d'ensemble sur Aristote, son oeuvre e sa philosophie», in *Revue Philosophique de Louvain* 57 (1959) 44-70; PLEZIA Marianus, «The Human Face of Aristotle», in *Classica et Mediaevalia* 22 (1961) 16-31; GRENE Marjorie, *A Portrait of Aristotle*, London: Faber and Faber, 1963; CHROUST Anton-Hermann, «The First Thirty Years of Modern Aristotelian Scholarship», in *Classica et Mediaevalia* 24 (1963-64) 27-57; CARDONA Giacinto, «Ricerche sulla biografia aristotelica», in *Nuova Rivista Storica* 50 (1966) 87-115; CHROUST Anton-Hermann, «Did Aristotle Own a School in Athens?», in *Rheinisches Museum* 115 (1972) 310-318; GAUTHIER René Antoine, «Introduction», *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, introd., trad. et comment. R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, 10-62; CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: Some Novel interpretations of the Man and His Life; vol. II. Observations on Some of Aristotle's Lost Works, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973; MINAS Anne, «Was Aristotle named "Aristotle"?», in *The Canadian Journal of Philosophy* 6 (1976) 643-653; BERTI Enrico, *Profilo di Aristotele*, Roma: Studium, 1979; HUXLEY George, *On Aristotle and Greek Society*, Belfast: Huxley, 1979; NATALI Carlo (a cura), *La scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*, L'Aquila: Japadre, 1981; MOUREAU Joseph, *Aristote et son École*, Paris: PUF, 1985; ROMÉYER DERBEY Gilbert, «Le statut social d'Aristote à Athènes», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (1986) 365-378; DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient*

colaterais muito difícil de descompactar em todas as suas implicações. Assim, descontando um punhado de escritos mais pessoais⁸⁹, onde se incluem alguns fragmentos de cartas (provavelmente nem todos genuínos)⁹⁰, uns quantos poemas e hinos (de entre os quais sobressaem o que compôs em honra do seu mestre Platão e outro em homenagem ao seu protector Hermias de Atarneu)⁹¹, bem como o próprio Testamento⁹², a que aludiremos adiante, não há que depositar grandes expectativas hermenêuticas quanto a interpretações concludentes sobre a sua vida.

Procedendo a um levantamento exaustivo dos estudos biográficos do pensador estagirita⁹³, António Pedro Mesquita traça na sua obra *Vida de Aristóteles*⁹⁴ um conciso e fundamentado quadro histórico-exegético desde o seu nascimento, em 384

Biographical Tradition, New York: Garland, 1987; PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques* – vol. I, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989, 417-423; AA.VV. *Profilis d'Aristote*, vols. I-II, Bruxelles: Ousia, 1990; LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris: Hermann, 1990; NATALI Carlo, «Aristotele professore?», in *Phronesis* 36 (1991) 61-73; *Idem*, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna: Il Mulino, 1991; BRUN Jean, *Aristote et le Lycée*, Paris: PUF, 1992; MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Silabo, 2006 [= *Idem*, MESQUITA António Pedro (coord.), *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles* – I: «Breve Conspecto da Biografia Aristotélica», Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 39-204]. Destacámos a negrito as obras que, acerca do tema em causa, nos parecem referenciais.

⁸⁹ Vide PLEZIA Marianus (ed.), *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, ed. M. PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1977

⁹⁰ Cf. ARIST., *Frqm.* 645-670 *R*³; vide a propósito PLEZIA Marianus (ed.), *Aristotelis epistolarum fragmenta cum testamento*, ed. Marianus PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1961

⁹¹ Cf. ARIST., *Frqm.* 671-675 *R*³: os textos originais e a respectiva tradução figuram in Anexo 6 Poemas de Aristóteles, 913 ss.; vide a propósito JAEGER Werner, «Aristotle's verses in praise of Plato», in *Classical Quarterly* 21 (1927) 13-17; BOWRA Cecil M., «Aristotle's Hymn to Virtue», in *Classical Quarterly* 32 (1938) 182-189; CROSSETT John M., «Aristotle as a Poet - The Hymn to Hermeias», in *Philological Quarterly* 46 (1967) 2, 145-155; RENEHAN Robert, «Aristotle as lyric poet. The Hermias Poem», in *Greek, Roman and Byzantine Studies* (Duke) 23 (1982) 251-274

⁹² Cf. *DL* V, 11-16; vide a propósito CHROUST Anton-Hermann, «Aristotle's Last Will and Testament», in *Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik* (Wien) 80 (1967) 90-144 [= CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: *Some Novel interpretations of the Man and His Life*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973, 183-220]; GOTTSCHALK Hans, «Notes on the Wills of the Peripatetic Scholars», in *Hermes* 100 (1972) 314-342

⁹³ Vide Crono-biografia in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 824 ss.

⁹⁴ MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Silabo (2006) 15-75

aC, até ao exílio auto-imposto e morte, em 322 aC, num ciclo temporal que abrange basicamente cinco fases:

- período inicial de vida (384-367 aC);
- estadia na Academia platónica (367-347 aC);
- viagens e retorno à Macedónia (347-335 aC);
- regresso a Atenas e formação do Liceu (335-323 aC);
- exílio voluntário e morte (323-322 aC).

O quadro histórico-biográfico obtido exhibe aspectos que, longe de desanuviarem o estudo da vida de Aristóteles, lhe conferem maior espessura, na medida em que o fio condutor tem de ser obtido por triagem, cotejo e depuração de uma massa plurívoca e entrecruzada de referências textuais e documentais⁹⁵ cuja estabilização testemunhal é afectada por factores tão determinantes como 1) a aporeticidade das cronologias factuais⁹⁶, 2) a heterogeneidade das notícias e relatos de vida⁹⁷, 3) a ambivalência dos testemunhos pessoais⁹⁸, 4) o ecletismo das referências

⁹⁵ Cf. SHUTE Richard, *On the History of the Process by which the Aristotelian Writings Arrived to Their Present Form*, New York: Arno Press, 1976; vide complementarmente BIGNONE Ettore, *L'Aristoteles perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, Firenze, la Nuova Italia, 1936; Le BLOND Jean-Marie, «Aristote et Théophraste. Un renouvellement radical de la question aristotélécienne», in *Critique* 65 (1952) 8, 858-869; MORAUX Paul, «L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce (V, 28-34)», in *Revue Philosophique de Louvain* 47 (1949) 5-43

⁹⁶ Neste particular sobressaem factos e acontecimentos tão relevantes como o retorno do filósofo a Estagira; a morte de Pítade, sua mulher; a união de facto com Herpílis; e o estatuto legal de Nicómaco, fruto dessa segunda união: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 41-53

⁹⁷ A matéria relativa a essas notícias e relatos encontra-se disseminada por doze *Vitae Aritotelis*, a saber Livro V das *Vidas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (séc. III dC); *Vita Hesychii*, de Hesíquio de Mileto (séc. VI dC); *Vita Marciana* (séc. V dC); *Vita Vulgata* (séc. VI dC); *Vita Lascaris*, *Vita Latina*, (séc. XII dC); *Vita Syriaca I* (de data indeterminada); *Vita Syriaca II* (de data indeterminada); *Vita do Kitab al-Fihirst*, de Ibn al-Nadim (séc. X dC); *Vita da Selecta de Sabedoria e Belos Ditos*, de al-Mubashir (séc. XI dC); *Vita da Crónica dos Sábios*, de Ibn al-Qifti (séc. XIII dC) e *Vita do Livro de Fontes de Informação sobre Escolas Médicas*, de Ibn Abi Usaibia (séc. XIII dC). Enquanto as duas primeiras (*DL* e *VH*) repercutem de forma autónoma uma biografia matricial elaborada pelo peripatético Hermipo de Esmirna por volta do séc. III dC., já as dez restantes (quatro greco-latinas: *VM*, *VV*, *VLasc*, *VL*; duas siríacas: *VSI*, *VSII*; quatro árabes: *al-Nadim*, *Mubashir*, *al-Qifti*, *Usaibia*) parecem derivar da obra perdida de um desconhecido neoplatónico do séc. IV dC, muito provavelmente conotado com a escola siríaca de Jâmblico, a quem a tradição árabe alcunhou de Ptolemeu *al-Garib* (lit. = Ptolemeu “o Obscuro”) cuja influência aristotélica terá inspirado a ambiência neoplatónica da escola alexandrina fundada por Amónio Hermeu e desenvolvida pelos seus epígonos Simplicio, João Filópono e Olimpíodoro: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 89-93

literárias⁹⁹, e finalmente 5) as tardias reorientações da tradição comentarística e biodoxográfica¹⁰⁰. Desta feita, segundo o autor, estamos perante um percurso feito de

⁹⁸ Grande parte desses testemunhos apresentam-se, numa primeira fase, dotados de exacerbado travo legendário, anedótico ou implacavelmente hostil e panfletário, como são os casos de Calístenes de Olinto (a sua obra *Elogio a Hermias*, conserva notas de algum valor biográfico), de Aristóxeno de Tarento (na sua *Vida de Platão* relatam-se algumas peripécias dos discípulos da Academia, incluindo Aristóteles, durante a ausência de Platão em Siracusa), de Cefisoforo de Atenas (numa polémica movida contra Aristóteles, abundam indicadores relacionados com a sua projecção e influência intelectual na Academia platónica), de Eurimedonte de Atenas, de Lícon o Pitagórico (as infamantes acusações de impiedade contra Aristóteles levarão este a impor-se a si mesmo um exílio forçado), do obscuro Demócates (o libelo movido contra os peripatéticos por alinhamento ao regime macedónio permite revelar figuras directamente ligadas ao magistério aristotélico, designadamente Demétrio de Falera), de Teócrito e de Teopompo, ambos de Quío (a obsessão antimacedónica leva-os a explorar até limites delirantes a relação entre Aristóteles e Hermias de Atarneu), de Eubúlides de Mileto, Alexino de Élis, Epicuro e Metrodoro (os dois primeiros, da escola megárica, os outros dois da epicurista, protagonizam a reacção anti-aristotélica mais tenaz por parte das escolas filosóficas coevas do Perípatos), e, finalmente, de Colotes de Lâmpsaco (Plutarco nas *Vidas Paralelas* transmite-nos sobre ele a imagem de um autor que, embora epicurista, sustentou uma crítica serena e ponderada de Aristóteles e da escola peripatética); numa segunda fase, em nada comparável à ainda residual acidez anti-aristotélica de um Timeu de Tauroménio, mas marcada já por um clima de maior apaziguamento tanto ideológico (com a crescente dissipação da fractura entre pró-macedónicos e antimacedónicos) como político (com o termo da guerra dos Diádocos e a gradual recuperação da autonomia e auto-estima gregas), emergem vultos como Filócoro de Atenas (com a sua *História da Ática*), Eumelo, Aríston de Cós e Antígono de Caristo, cujas recolhas e apreciações biográficas são decisivas para a elaboração das *Vitae Aristotelis* na antiguidade, bem como para a subsequente fixação e datação de factos biográficos, e ainda para o estabelecimento da autenticidade e datação da produção filosófica a ele atribuída: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 93-98; sobre os contornos sociais e jurídicos dos processos de impiedade movidos na antiguidade contra filósofos gregos, de que Sócrates foi vítima e Aristóteles alvo [vide DL V, 5; *al-Mubashir* 20; *Usaibia* 7], cf. DERENNE Eudore, «Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V.e et IV.e siècles av. J.-C.», in *Bib. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège – Paris, 1930; como enquadramento complementar vide FESTUGIÈRE André-Jean, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1960 e CANFORA Luciano, *Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la cité*, Paris: Desjonquères, 2000.

⁹⁹ Este tipo de literatura biográfica sobre Aristóteles oscila entre autores de “histórias várias” que procuravam destacar os aspectos mais anedóticos e pitorescos da vida do filósofo (casos de Jerónimo de Rodes e Dionísio de Halicarnasso) e autores de “grandes livros” movidos pelo intuito erudito de transmitir aspectos da sua vida com maior rigor e distanciamento (casos de Apolodoro de Atenas e Filodemo de Gádaros), ao quais se junta uma plêiade de autores do designado “primeiro renascimento aristotélico” (fase impulsionada pelo “académico” Antíoco de Ascalão) denotando já preocupações de ordem textual, literária e editorial, como acontece quer com Apelicone de Teo (responsável pela redescoberta da desaparecida colecção de manuscritos de Aristóteles, ou a ele atribuídos, e pela compra da mesma a um herdeiro de Neleu de Cépisis, cujo acervo transitará para a biblioteca romana de Tirânio de Amiso, formando o núcleo central da primeira edição canónica do *corpus aristotelicum* por Andronico de Rodes em Roma, na base da qual trabalharão os seus imediatos seguidores Boécio de Sídón e Nicolau de Damasco), quer com Artémon de Cassandreia (primeiro editor da correspondência de Aristóteles), quer com Cícero, sem o qual não se teria consolidado o “primeiro retorno” literário, lexical e interpretativo a Aristóteles (“retorno” claramente assumido pelo platonismo médio, e apenas tangencialmente contrariado por Calvino Tauro e Ático). A esta segunda geração sucede-se uma outra, não menos importante, movida com o propósito de privilegiar a recolha dos aspectos biográfico-doutrinários à margem de preocupações puramente editoriais, como sucede com o geógrafo Estrabão, o estóico Possidónio de Apameia, o historiador Plutarco de Queroneia, o céptico e médico Sexto Empírico e o naturalista Plínio o Antigo. A par desta importa não esquecer um leque de

«acidentes e vícios de transmissão», onde «os testemunhos biográficos antigos são de tal modo dependentes uns dos outros e estão de tal modo interligados entre si que, frequentemente, não é possível seleccionar os elementos sãos dos contaminados (...) na

escritores de entretenimento como o orador Élio Aristides, o autor satírico Luciano de Samosata, o céptico Favorino, o autor latino das *Noites Áticas* Aulo Gélíio, o gramático e orador Ateneu de Náucratis autor de *Vidas dos Filósofos* e *Banquete dos Eruditos* (= *Deipnosophistas*) e, finalmente, o retórico Eliano autor romano de *Varia historia*: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 99-103

¹⁰⁰ O pioneiro comentarismo de Aristóteles marca, por assim dizer, o início do “segundo renascimento aristotélico” iniciado por Adrasto de Afrodísias e prosseguido quer pelos seus condiscípulos Alexandre de Afrodísias e Galeno de Pérgamo, quer por Temístio de Constantinopla. A esta fase inicial sucederá imediatamente uma de “feição cristã” através de uma estripe de notáveis autores animados por um afã evangelizador e apologético entre os quais se contam Clemente de Alexandria, com os seus escritos *Protréptico*, *Pedagogo* e *Miscelâneas*, o discípulo deste, Orígenes, com a sua obra *Contra Celso*; Eusébio de Cesareia, com a sua *História Eclesiástica*, e São Gregório de Nazianzo, com os seus *Sermões*: em todos eles transparece um subtil interesse em lançar para o futuro as bases do diálogo com uma mundividência neoplatónica aparentemente mais interessada, no imediato, em compatibilizar e “conciliar” platonismo e aristotelismo, e, com esse fito, fazendo preceder a apresentação escolar das doutrinas filosóficas destes dois filósofos de uma detalhada exposição biográfica, como sucede com Porfírio, discípulo magno de Plotino: vide, a propósito, De MURALT André, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris: Vrin, 1995. Quanto à tardia tradição bio-doxográfica, com ela se inaugura uma “tendência” mais rigorosa e distanciada na abordagem da vida, obra e doutrina de Aristóteles, iniciada por Aristocles de Messina e retomada com superior mestria que por Sócion de Alexandria (autor do método das sucessões filosóficas), que por Diógenes Laércio (autor da obra magistral *Vida e Doutrinas dos Reputados em Filosofia*), aos quais se junta afortunadamente o “desconhecido” Ptolemeu, a quem devemos a origem de todas as *Vitae Aristotelis* de estirpe neoplatónica e árabe, com base nas quais era produzido o saber nas escolas, sobretudo na de Alexandria (fundada por Amónio Hermeu, e continuada por Simplicio, Filópono, Asclépio, Olimpíodoro, David, Elias e Estêvão). Afiguram-se relevantes, para rematar este período, as compilações fragmentárias de vidas, ditos e doutrinas de autores antigos (onde naturalmente Aristóteles goza de apreciável atenção), levadas a cabo v.g. por João Estobeu e Hesiquio de Mileto: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 103-109; vide, a propósito, WARTELLÉ André, *Inventaire des manuscrits Grecs d’Aristote et de ses Commentateurs. Contribution à l’Histoire du Texte d’Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1963, e, mais recentemente, os exaustivos estudos de ARGYROPOULOS Roxane – CARAS Iannis, *Inventaire des manuscrits grecs d’Aristote et de ses commentateurs*, Paris: Les Belles Lettres, 1980, como o de SELLARS John, «The Aristotelian Commentators: a bibliographical guide», in *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, ed. by Peter ADAMSON, Han BALTUSSEN, and M.W.F. STONE, London: Institute of Classical Studies, University of London 2004. 239-268, e o de CAMBIANO Giuseppe (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino: Tirrenia Stampatori, 1986; relevantes são também as pesquisas levadas a cabo por GIGANTE Marcello, *Kepos e Peripatos: contributo alla storia dell’aristotelismo antico*, Napoli: Bibliopolis, 1999; BADAWI Abdurrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: Vrin 1968; PETERS Francis, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, E. Brill, 1968; DÜRING Ingemar, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle’s Writings*, Götteborg: Berzelögatan, 1950 [= in *Göteborg Högskulas Årsskrift* 56 (1950) 35-70]; para uma abordagem mais incisiva e especializada da relação entre a filosofia aristotélica e os autores e textos que configuram o quadro filosófico e espiritual da Patrística nascente, cf. GRANT Robert, «Aristotle and the conversion of Justin», in *The Journal of the Theological Studies* (London) 7 (1956) 246-248, bem como, em termos mais vastos, a obra de consulta referencial PADRES APOSTÓLICOS E APOLOGISTAS GRIEGOS (s. II), introd., not. e vers. española por Daniel RUIZ BUENO, Madrid: BAC, 2002

massa de informações disponíveis. As próprias fontes independentes não são, apenas por o serem, necessariamente mais fiáveis e isentas, visto que também elas são obrigadas a recorrer a testemunhos mais antigos, onde raramente imperou o equilíbrio e a sensatez. (...) É, pois, de elementar prudência retirar deste péríplo mais uma prevenção do que uma lição: o alerta para que nenhum dado a respeito da biografia aristotélica seja admitido a não ser quando confirmado definitiva e inequivocamente diante do conjunto de elementos disponíveis, (...) numa tentativa de apreender o que de mais sólido se pode conjecturar (...)»¹⁰¹.

Julgamos, porém, ser possível vencer o desalento perante uma volátil e lacunar produção biográfica de e sobre Aristóteles, concedendo, do ponto de vista conjectural, pleno crédito ao seu *Testamento* [διαθήκη]¹⁰². Trata-se, com efeito de uma decisiva peça literária cuja marca probatória não passa tanto por aquilo que de fiável outros autores mencionaram acerca dele, mas por aquilo que, no contexto de uma vida testemunhada, merecendo por isso toda a confiança do ponto de vista hermenêutico. Embora as *Vitae et sententiae philosophorum* de Diógenes Laércio nos facultem uma versão integral das últimas disposições do filósofo, não é clara a data em que o referido texto terá sido redigido, apesar das inúmeras referências da tradição quanto ao seu conteúdo. Muito provavelmente, tal como se espera de um documento desta natureza, terá recebido forma definitiva numa fase muito tardia da vida, mas nunca antes de 323 aC, altura em que, parecendo assumir o desígnio muito grego do retorno¹⁰³, se desloca para Cálcis da Eubeia¹⁰⁴, solo de onde era originária Féstis sua

¹⁰¹ MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 114

¹⁰² O testamento de Aristóteles é referido em *VM* 3, 43; *VL* 3, 46; *VS* II 11 e *al-Mubashir* 34. A sua versão textual é integralmente transcrita em *DL* V 11-16; *al-Nadim* 17; *al-Qifti* (vide *Fihrist*) e *Usaibia* I. Para um desenvolvimento mais completo, cf. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, op.cit., 63ss.

¹⁰³ A tese do “eterno retorno” como gesto matricial da cultura grega encontra em Friederich Nietzsche, como é bem sabido, uma peculiar abordagem desenvolvida até às últimas consequências em três momentos da sua obra, a saber em *Assim falou Zaratustra*, “O convalescente”, § 2; em *A gaia ciência*, 341; e em *Para além do bem e do mal*, 56 [cf. NIETZSCHE Friederich, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes*, trad. Georgio COLLI – Mazzino MONTINARI, sous la respons. de Gilles DELLEUZE et Maurice de GANDILLAC, Paris: Gallimard, 1977]. A posição nietzschiana será alvo, por seu turno, de uma cerrada interpretação de Martin Heidegger a partir da conferência de 1937 *A posição fundamental da metafísica de Nietzsche no pensamento ocidental: o eterno retorno do mesmo* [= *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, in HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, trad. André PRÉAU, Paris:

mãe. Designando Antípatro, regente da Macedónia, como seu executor testamentário, Aristóteles dita então um conjunto de disposições que Diógenes Laércio reproduz do seguinte modo nas *Vitae et sententiae philosophorum*:

(...) τάδε διέθετο Ἀριστοτέλης· ἐπίτροπον μὲν εἶναι πάντων καὶ διὰ παντὸς Ἀντίπατρον· ἕως δ' ἂν Νικάνωρ καταλάβῃ, ἐπιμελεῖσθαι Ἀριστομένην, Τίμαρχον, Ἰππαρχον, Διοτέλην, Θεόφραστον ἐὰν βούληται καὶ ἐνδέχῃται αὐτῷ, τῶν τε παιδίων καὶ Ἑρπυλλίδος καὶ τῶν καταλελειμμένων. καὶ ὅταν ὥρα ᾗ τῇ παιδί, ἐκδόσθαι αὐτὴν Νικάνωρι· ἐὰν δὲ τῇ παιδί συμβῇ τι - ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται - πρὸ τοῦ γήμασθαι ἢ ἐπειδὰν γήμηται, μήπω παιδίων ὄντων, Νικάνωρ κύριος ἔστω καὶ περὶ τοῦ παιδίου καὶ περὶ τῶν ἄλλων διοικεῖν ἀξίως καὶ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν. ἐπιμελεῖσθω δὲ Νικάνωρ καὶ τῆς παιδὸς καὶ τοῦ παιδὸς Νικομάχου, ὅπως ἂν ἀξιοῖ τὰ περὶ αὐτῶν, ὡς καὶ πατὴρ ὢν καὶ ἀδελφός. ἐὰν δὲ τι πρότερον συμβῇ Νικάνωρι - ὃ μὴ γένοιτο - ἢ πρὸ τοῦ λαβεῖν τὴν παῖδα ἢ ἐπειδὰν λάβῃ, μήπω παιδίων ὄντων, ἐὰν μὲν τι ἐκεῖνος τάξῃ, ταῦτα κύρια ἔστω· ἐὰν δὲ βούληται Θεόφραστος εἶναι μετὰ τῆς παιδὸς, καθάπερ πρὸς Νικάνωρα· εἰ δὲ μή, τοὺς ἐπιτρόπους βουλευομένους μετ' Ἀντιπάτρου καὶ περὶ τῆς παιδὸς καὶ περὶ τοῦ παιδίου διοικεῖν ὅπως ἂν αὐτοῖς δοκῇ ἄριστα εἶναι. ἐπιμελεῖσθαι δὲ τοὺς ἐπιτρόπους καὶ Νικάνωρα μνησθέντας ἐμοῦ καὶ Ἑρπυλλίδος, ὅτι σπουδαία περὶ ἐμὲ ἐγένετο, τῶν τε ἄλλων καὶ ἐὰν βούληται ἄνδρα λαμβάνειν, ὅπως μὴ ἀναξίως ἡμῶν δοθῇ. δοῦναι δ' αὐτῇ πρὸς τοῖς πρότερον δεδομένοις καὶ ἀργυρίου τάλαντον ἐκ τῶν καταλελειμμένων καὶ θεραπαίνας τρεῖς, ἐὰν βούληται, καὶ τὴν παιδίσκην ἣν ἔχει καὶ παῖδα τὸν Πυρραῖον· καὶ ἐὰν μὲν ἐν Χαλκίδι βούληται οἰκεῖν, τὸν ξενῶνα τὸν πρὸς τῷ κήπῳ· ἐὰν δὲ ἐν Σταγείροις, τὴν πατρίαν οἰκίαν. ὁποτέραν δ' ἂν τούτων βούληται, κατασκευάσαι τοὺς ἐπιτρόπους σκεύεσιν οἷς ἂν δοκῇ κάκεῖνοις καλῶς ἔχειν καὶ Ἑρπυλλίδι ἱκανῶς. ἐπιμελεῖσθω δὲ Νικάνωρ καὶ Μύρμηκος τοῦ παιδίου, ὅπως ἀξίως ἡμῶν τοῖς

Gallimard, 1958], culminando no portentoso estudo de 1961 *Nietzsche* [cf. HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, 2 vols., trad. Pierre KLOSSOWSKI, Paris: Gallimard, 1971].

¹⁰⁴ De ora em diante, todas as alusões cronológicas referidas à vida do Estagirita podem ser enquadradas à luz da «Crono-biografia» in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 821ss.

ιδίοις ἐπικομισθῇ σὺν τοῖς ὑπάρχουσιν ἃ εἰλήφαμεν αὐτοῦ. εἶναι δὲ καὶ Ἀμβρακίδα ἐλευθέραν καὶ δοῦναι αὐτῇ, ὅταν ἡ παῖς ἐκδοθῇ, πεντακοσίας δραχμὰς καὶ τὴν παιδίσκην ἣν ἔχει. δοῦναι δὲ καὶ Θαλῇ πρὸς τῇ παιδίσκῃ ἣν ἔχει, τῇ ὠνηθείσῃ, χιλίας δραχμὰς καὶ παιδίσκην· καὶ Σίμωνι χωρὶς τοῦ πρότερον ἀργυρίου αὐτῷ <δοθέντος> εἰς παῖδ' ἄλλον, ἢ παῖδα πρίασθαι ἢ ἀργύριον ἐπιδοῦναι. Τύχωνα δ' ἐλεύθερον εἶναι, ὅταν ἡ παῖς ἐκδοθῇ, καὶ Φίλωνα καὶ Ὀλύμπιον καὶ τὸ παιδίον αὐτοῦ. μὴ πωλεῖν δὲ τῶν παίδων μηδένα τῶν ἐμὲ θεραπευόντων, ἀλλὰ χρῆσθαι αὐτοῖς· ὅταν δ' ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, ἐλευθέρους ἀφεῖναι κατ' ἀξίαν. ἐπιμελεῖσθαι δὲ καὶ τῶν ἐκδεδομένων εἰκόνων παρὰ Γρυλλίωνα, ὅπως ἐπιτελεσθεῖσαι ἀνατεθῶσιν, ἢ τε Νικάνορος καὶ ἡ Προξένου, ἣν διενεοῦμην ἐκδοῦναι, καὶ ἡ τῆς μητρὸς τῆς Νικάνορος· καὶ τὴν Ἀριμνήστου τὴν πεποιημένην ἀναθεῖναι, ὅπως μνημεῖον αὐτοῦ ᾗ, ἐπειδὴ ἅπαις ἐτελεύτησε· καὶ <τὴν> τῆς μητρὸς τῆς ἡμετέρας τῇ Δήμητρι ἀναθεῖναι εἰς Νεμέαν ἢ ὅπου ἂν δοκῇ. ὅπου δ' ἂν ποιῶνται τὴν ταφὴν, ἐνταῦθα καὶ τὰ Πυθιάδος ὅστ' ἂν ἐλόντας θεῖναι, ὥσπερ αὐτὴ προσέταξεν· ἀναθεῖναι δὲ καὶ Νικάνορα σωθέντα, ἣν εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἠϋξάμην. ζῶα λίθινα τετραπύχῃ Διὶ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ σωτρίᾳ ἐν Σταγείροις.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Isto testamentou Aristóteles: Antípatro será o executor vitalício de todas as disposições; mas até ao regresso de Nicanor, caberá a Aristomenes, Timarco, Hiparco, Dióteles e Teofrasto (se ele quiser e lhe for possível), cuidar dos filhos, de Herpílis e dos seus bens deixados em herança. Quando a rapariga [= provavelmente a filha Pitíade II (versão Usaibia I)] atingir a idade, Nicanor casará com ela; se algo suceder à rapariga – tal não há-de suceder, assim o espero – antes de se casar ou, se já casada, antes de ter filhos, Nicanor será o responsável pelo meu filho e pelos outros [co-testamentários], administrando tudo o que lhes concerne, no interesse dele e nosso. Nicanor tomará conta tanto da minha filha como do meu filho Nicómaco, do modo que ele julgar mais adequado aos seus interesses. como se de um pai ou irmão deles se tratasse. Se algo acontecer entretanto a Nicanor – tal não há-de suceder – antes de casar com a minha filha ou, se já casado com ela, antes de terem filhos, deve-se providenciar para que estas disposições produzam efeito. Se Teofrasto [= em caso de morte de Nicanor] desejar unir-se à minha filha, assuma as mesmas prerrogativas que as atribuídas a Nicanor; se não [for o caso], zele pelos interesses tanto da minha filha como do meu filho da forma que lhe parecer melhor, com [o consentimento de] Antípatro. Os executores testamentários e Nicanor prezem a minha memória, tomando também a seu cuidado Herpílis (que tão extremosa foi para mim...) e tudo o mais [que lhe diga respeito], incluindo o facto de, desejando tomar um marido, conceda-se-lhe um que não seja indigno de nós. A par daquilo que ela já tiver obtido antes, seja-lhe concedido um talento de prata de entre os bens deixados em herança, mais três servas, se assim ela o desejar, bem como a serva que já possui, e ainda o servo Pyrreu. Se ela desejar viver em Cálcis, [que fique com] a casa de hóspedes em frente ao pomar, se [desejar viver] em Estagira, [que fique com] a casa da [nossa] família; seja qual for a que desejar, os executores devem apetrechá-la da forma que lhes parecer melhor e conveniente para Herpílis. Nicanor deve providenciar, de um modo digno de nós, o retorno do jovem Myrmax para o pé dos seus [familiares], juntamente com os pertences que dele recebemos; Ambrácis deve ser também

Não obstante a precaução com que devem ser abordadas as *Vitae* do doxógrafo helenístico, importa sublinhar que a compilação de disposições testamentárias de alguns dos filósofos da antiguidade grega, como acontece, não apenas com Aristóteles, mas também com Platão e Epicuro¹⁰⁶, possui inegável relevância na medida em que a divulgação de tais escritos revelam aspectos que transcendem um interesse meramente historiográfico, facultando-nos a dimensão testemunhal, não tanto de uma vida ética, mas de uma ética vivida, de uma ética inscrita e narrada no gesto vivo em que cada decisão sua incarnou.

Ora, em Aristóteles, essa incarnação da ética fenomenaliza-se num conjunto de actos decisionários que se tomam no limiar final da existência como paradigma hermeneuticamente fecundo de um texto vivido cuja eticidade consiste em “dizer-se na acção” aquém e além dos limites formalizados de uma teoria “acerca da” acção. De um ponto de vista do que poderíamos designar de uma **fenomenologia praxiológica**, dir-se-ia que “texto da vida” e “vida do texto” constituem duas faces da mesma dinâmica discursiva da razão prática.¹⁰⁷ Nesse sentido, mais do que uma mórbida preocupação em obter postumamente revelações espectaculares sobre a vida de Aristóteles, ou uma irreprimível obsessão em apurar o grau de fiabilidade histórica das

libertada e, quando a minha casar, dever-se-lhe-á conceder quinhentos dracmas mais a escrava que já lhe pertence; devem ser também concedidas a Tália, para além da escrava que já possui (que ela própria comprou), duas mil dracmas mais uma jovem escrava; do mesmo modo a Símon, para além do dinheiro que anteriormente lhe foi concedido para adquirir um escravo, deve ser atribuído um outro escravo ou dinheiro para a compra de um; quando a minha filha casar, Tycon deve ser libertado, bem como Filon, e ainda Olímpio, tal como o filho deste; os escravos que de mim cuidaram não devem ser vendidos, mas utilizados noutras funções (quando atingirem idade apropriada, devem ser postos em liberdade segundo o seu mérito). Os executores devem providenciar para que as estátuas que encomendei a Grylio sejam erguidas quando estiverem prontas, a saber uma de Nicanor, outra de Próximo (que tenho em mente encomendar), mais uma da mãe de Nicanor [= Arimnesta] e outra de Arimnesto, entretanto concluída e erguida em memória dele, desde a altura em que lhe morreram os filhos; devem dedicar a estatua da minha mãe [= Festis] a Deméter, em Nemeia ou onde lhes parecer [melhor]. Onde quer que façam o meu túmulo, aí devem juntar e colocar as ossadas de Pítíade, conforme ele mesma solicitou. Se Nicanor tiver sido preservado [= regressar são e salvo?], de acordo com o voto que prometi em seu favor, devem ser dedicadas a Zeus Salvador e a Atena Salvadora estátuas de pedra com quatro cúbitos de peso em Estagira: *DL V*, 11-16

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, III, 30: testamento de Platão; X, 16ss.: testamento de Epicuro

¹⁰⁷ O emprego do termo “praxiologia” deve-se em larga medida à eficácia hermenêutica que dele se desprende no estudo de PRÉVOST René, «La praxéologie d’Aristote», in *Diotima* 7 (1979) 156-163, onde nos deparamos pela primeira vez com a sua utilização.

informações aí compiladas, interessa-nos obviamente compreender a forma como o mencionado *Testamento* encerra um conjunto de questões que em nada dependem das expectativas camufladas nas respostas que nele queremos encontrar, assim como um conjunto de respostas que só libertam o seu potencial hermenêutico à medida e na medida das questões que lhe colocamos. Nesse sentido, o texto não revela nada de inesperado ou de insólito: se a curiosidade se esgotar nesse *voyeurismo* (o que será sempre decepcionante não para o leitor, mas para o próprio texto, que aguarda sempre, em paciente e provocador silêncio, por questões que amplifiquem a sua doação de sentido), então o texto em causa terá muito pouco, ou mesmo nada, para dizer.

Ora, a decepção instala-se em definitivo caso se insista em esquecer o tom jurídico inerente a um documento idêntico a tantos outros cujo articulado estipula, no caso específico de Aristóteles, um punhado de disposições resumíveis em seis pontos:

- 1) Designação de Antípatro da Macedónia como executor testamentário;

- 2) Atribuição ao sobrinho Nicanor da tutela dos bens destinados aos filhos (incluindo Nicómaco, “legalmente” desprotegido, enquanto fruto de uma segunda união juridicamente “não formalizada”) durante a menoridade destes, assim como a respectiva substituição daquele, em caso de ausência, ou por familiares chegados ou por Teofrasto de Ereso, se for essa a sua vontade;

- 3) Disposições referentes aos filhos e aos bens, incidindo na determinação do casamento do sobrinho Nicanor com a “rapariga” (presume-se que Pitíade II, a filha) ao abrigo do epiclerato, incluindo indicações expressas de transferência de responsabilidades tutelares em caso de morte de Nicanor, com recurso à autoridade e tutela de Antípatro se, em caso de morte de Nicanor, Teofrasto não quiser assumir as disposições que lhe são inicialmente destinadas;

- 4) Disposições relativas à segunda mulher Herpílis (mãe de Nicómaco) no tocante à sua protecção pessoal e à escolha de um marido, no caso de manifestar intenção de se casar, bem como à determinação dos bens necessários à sua sobrevivência futura;

- 5) Disposições relativas aos escravos desde a sua reafecção até a uma eventual libertação munida de condições de subsistência;

6) Disposições sociais e rituais *post mortem* quanto à encomenda e execução de material estatutário para homenagem familiar, assim como à transladação de Pitíade I e à comemoração do regresso de Nicanor.

Para lá do seu estrito aparato jurídico-sociológico, estes seis aspectos suscitam, todavia, vários pontos de reflexão susceptíveis, em nosso entender, de iluminar o campo aristotélico da eticidade, no que concerne a uma teoria decisória.

Em primeiro lugar, não deixa de ser surpreendente o cuidado de Aristóteles em empregar por duas vezes a elocução ἐὰν δὲ ... συμβῇ τι - ὅ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται [se algo suceder – tal não sucederá, assim o espero] aplicada tanto aos destinatários como aos executores das suas disposições. A utilização reiterada da expressão indicia que Aristóteles não está propriamente preocupado quanto “ao futuro” dos seus familiares e dos seus bens face, mas sim “pro-vidente” quanto à real possibilidade de as disposições testamentárias não serem aplicáveis “no futuro” por pressão de circunstâncias adversas ou nefastas; quer dizer, o texto incorpora nas suas entrelinhas o carácter probabilístico do que pode de facto vir a ocorrer, independentemente do que se prevê ou deseja que aconteça. Este princípio de precaução, nada tem a ver com a premonição pessimista de que as coisas vão suceder pelo pior, mas com aquela disposição activa, prospectiva, que parte da constatação experienciada de que, sendo inútil tentar antever o curso contingente das circunstâncias (seja para tirar benefício de um desfecho que se prevê vantajoso, seja para eliminar as consequências que se prevêem nefastas¹⁰⁸), a única solução que resta passa não por ceder a uma espécie de passiva ou desconfiada atitude de “pé-atrás”,

¹⁰⁸ A ideia de que é impossível prever o errático curso da desventura ou tentar fechar todos os pontos vulneráveis por onde ela se pode infiltrar encontra na cultura greco-romana primordial tratamento literário no poema épico *Achilleis* de Estácio: determinado em dar seguimento às epopeias de Homero, aí se alude ao famoso calcanhar de Aquiles, guerreiro atingido mortalmente por uma flecha desferida por Páris no único ponto do corpo, o calcanhar, em que, segundo uma antiga lenda grega, a mão da sua mãe, a deusa marinha Tétis (cf. STATIUS, *Achilleis*, 1, 242 ss.), impedira que o efeito protector das águas do Estiges actuasse enquanto o segurava ao banhá-lo. A fisionomia trágica do desfecho fatal de Aquiles não se deve tanto, porém, ao facto de o herói aqueu possuir um ponto fraco, mas antes com o facto de este “agir como se não tivesse”. Na ilusão de uma intangibilidade absoluta que depressa se transforma em sentimento de impunidade total germinará uma ὕβρις [excesso] fatal para Aquiles quando este, tomado por acesso incontrolável de fúria, arrastar desumanamente o cadáver do troiano Heitor, seu leal adversário de combate, em redor e à vista das muralhas do palácio, onde os pais, Príamo e Hécuba, e a esposa Andrómaca, observam em impotente desespero a cena macabra (cf. HOMERUS, *Ilias*, XXII, 395-415).

mas por arriscar a possibilidade de modelar prospectivamente o campo de probabilidades em aberto. Significa isto que cada decisão, tal como um “corpo animado” [ἔμψυκος], i.e. dotado de vida, se encontra capacitada para animar um agir “con-sentido”, dando-lhe a forma de uma carne viva¹⁰⁹ afectável pela imprevisível e

¹⁰⁹ Tomamos de empréstimo o conceito filosófico de “carne” afectável, “patética”, plasmado por Michel Henry no contexto de uma fenomenologia radical da corporeidade cuja relação a uma arquipassividade originária se cumpre em toda a plenitude no campo ontologicamente saturado de uma filosofia cristã da “incarnação do logos”, tal como esta se oferece no prólogo do evangelho joanino (cf. *Evangelium secundum Iohannem* 1, 1-14): partindo do drama da fulguração primordial da luz e da incarnação cristológica, trata-se de inscrever no mundo a doação fenoménica da carne enquanto mediação viva e *logica* de um corpo marcado pela radical vulnerabilidade em face das suas elementares e significativas formas de afecção (desde ter fome, sentir dor, estar cansado, contrair uma doença, etc.): vide HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, designadamente Introd.; I, §10; II, §22; §§27-29; III, §36; §44; §47. Em nosso entender, a tese se Michel Henry possui, ainda assim, um travo aristotélico. A ideia de que a existência humana manifesta ontologicamente uma condição “aberta” e “exposta” ao *pathos* de uma primordial *ex-posição* cuja narrativa se expressa na capacidade “patética” para “ser tocado” de fora (sorte, fama, paixão) ou por dentro (emoção, sentimento, compaixão), “atingido” por algo (intempérie, acidente, doença, dor), ou “ferido” por outrem (agressão) enraíza-se ontologicamente na faculdade corpórea para experimentar sensações (num plano afectável, receptivo, passivo) e exprimir estados (num plano sintomático) com base numa fenomenologia do vivente animado que Aristóteles desenvolve no *De anima*: ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ’ οὕτως ὡς συνθέτη (...). ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ’ οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. (...) δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ’ ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἢ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον (...). αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφή. (...) δυνάμεις δ’ εἵπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικόν μόνον, ἐτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν. εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὀρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῶα πάντ’ ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφήν· ᾧ δ’ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὀρεξις αὕτη. (...) ἐξ ἀέρος μὲν γὰρ ἢ ὕδατος ἀδύνατον συστῆναι **τὸ ἔμψυχον σῶμα**· δεῖ γὰρ τι στερεὸν εἶναι·λείπεται δὲ μικτὸν ἐκ τῆς καὶ τούτων εἶναι, οἷον βούλεται εἶναι **ἡ σὰρξ** καὶ τὸ ἀνάλογον· ὥστε ἀναγκαῖον τὸ **σῶμα** εἶναι τὸ **μεταξύ** τοῦ ἀπτικτοῦ προσπεφυκός, δι’ οὗ γίνονται αἱ αἰσθήσεις πλείους οὐσαι. δηλοῖ δ’ ὅτι πλείους ἢ ἐπὶ τῆς γλώττης ἀφή: [Todo o corpo natural que participa da vida será uma substância, mas substância tomada como unidade compósita (...); logo, a alma é necessariamente substancial no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência e, por isso, tal como a substância é um acto (= enteléquia), também a alma é acto actualizado (= enteléquia) de um tal corpo; (...) para além disso, há que aplicar à totalidade dos corpos vivos o que se aplica às partes (subent. relativamente ao todo), visto que na mesma relação em que a parte se encontra relativamente à parte, assim se encontra também a totalidade da potência sensitiva relativamente à totalidade do corpo dotado de sensibilidade enquanto tal; (...) ora, a mais primitiva das sensações, que se dá em todos os seres vivos, é o tacto; (...) de facto, chamamos potências às faculdades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motriz e discursiva; as plantas, todavia, apenas estão dotadas da faculdade nutritiva, ao passo que os restantes viventes estão dotados não só desta mas também da sensitiva; todavia, ao possuírem a sensitiva, possuem também a desiderativa, visto que o apetite, o impulso e a vontade são (expressões do) desejo; ora bem, todos os seres vivos possuem pelo menos uma das sensações, o tacto; por outro lado, no indivíduo em que ocorrer a sensação, também ocorrerá o prazer e a dor (o agradável e o desagradável), e onde ocorrerem estes dois, também ocorrerá o apetite, dado que este mais não é senão o desejo do agradável; (...) é impossível, pois, que o corpo animado seja constituído ou de ar ou de água: é necessário que seja algo sólido; assim sendo, só resta que seja uma mistura destes dois

adveniente facticidade. Do ponto de vista do que designaríamos de uma ontologia da acção, isto pressupõe o reconhecimento de que a *πραξις* humana, por mais activa, proficiente e autónoma que seja, se encontra inelutavelmente exposta à inesperada e contingente visita dos acontecimentos, isto é ao *πάθος* da lógica acontecimental (que não está à espera de razões para se manifestar e que nenhuma razão domina em absoluto) à qual o agir ético tem de dar forma¹¹⁰ através da *mediação poiética* de uma ficção criativa da imaginação, de um *σχῆμα* [figura/molde/esboço] cuja função consiste em inspirar a modelação formal de cada acto decisionário em contexto probabilístico.

Além disso, a indicação expressa de que, até ao regresso de Nicanor, a sua propriedade, bem como o núcleo familiar mais íntimo composto pela sua filha Pitíade II, fruto do primeiro casamento com Pitíade I, por Herpílis, com quem coabita na altura, e por Nicómaco, fruto desta união, fiquem a cargo de familiares chegados (Aristomenes, Timarco, Hiparco e Dióteles) e também de Teofrasto *ἐὰν βούληται καὶ ἐνδέχεται αὐτῷ* [se ele quiser e se lhe for possível]. A alusão a Teofrasto de Ereso não é negligenciável: ela indicia uma nova precaução do Estagirita, desta feita

juntamente com terra, como o são a carne e o seu análogo, de modo que o corpo, por seu lado, é necessariamente o meio que reveste naturalmente o sentido do tacto, através do qual se produzem as múltiplas sensações: cf. ARIST., *De an.*, II, 1, 412a 16-22; b 22-25; 2, 413b 4-5; 3, 414a 31 - b 6; 11, 423a 12-17]. Chamamos a atenção para três aspectos da antropologia integrada [*ὅλος*] de Aristóteles assentes no princípio metafísico não da dualidade (dicotomista), mas da consubstancial unidade sintética [*οὐσία συνθέτη*] corpo-alma [*σῶμα-ψυχή*]: 1. a explicitação fenoménica da subtil diferença entre corpo [*σῶμα*] e carne [*σάρξ*]; 2. a concepção ôntica de que a carne constitui a base pela qual a alma, enquanto inscrita num corpo [*τὸ ἔμψυκον σῶμα*], nele “in-carna” tornando-o vivo (i.e. dotado das faculdades nutritiva, reprodutiva, sensitiva, locomotiva e racional); 3. a convicção metafísica de que a relação entre as partes e o todo [*τὸ ἐπὶ μέρος ἐφ' ὅλου*] não é suficiente para descrever e explicar *analogicamente* [*ἀνάλογον*] a conexão entre a externalidade dos objectos sensíveis (que afectam a sensibilidade) e a potencial δύναμις estética apenas se actualiza (a título de *ἐντελέχεια* na sensação) através do papel **mediacional** [*μεταξύ*] do corpo enquanto carne animada e viva (nós acrescentaríamos “vivida”, “bio-grafável”, em acção discursiva, antes mesmo de “bio-logável” em discurso científico). Acerca da interacção dos tratados *De anima* e *Metaphysica* em termos de continuidade heurística e conceptual, cf. a clássica obra de NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973; para um enquadramento mais amplo da relação entre as doutrinas da alma e as concepções morais na antiguidade, vide COOPER John M., *Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999

¹¹⁰ Cf. NATALI Carlo, «Azioni ed eventi in Aristotele», in *L'etica e il suo altro*, a cura di Carmelo VIGNA, Milano: Franco-Angeli, 1994, 93-125; numa perspectiva mais abrangente, vide DIANO Carlo, *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia: Marsilio, 1994

envolvendo o seu sucessor à frente do Liceu e, também ele, vítima potencial das hostilidades infligidas pelo zelo persecutório dos partidários de um anti-macedonismo radical que, por essa altura, grassa em Atenas.¹¹¹ Tal cuidado preventivo constitui, por um lado, marca irrefutável da ligação de Aristóteles à corte imperial filípico-alexandrina¹¹², mas também, por outro, uma prova viva da leitura experienciada que o filósofo faz do texto da realidade, cuja apropriação não depende exclusivamente da *vontade* [βουλήσις], mas da conexão desta com “o necessário” [τὸ δέον], e, em determinados limiares críticos, da sua conformidade com “o possível” [ὁ ἐνδεχόμενος]. Com efeito, no plano ético de uma situação-limite dilacerada pela ambiguidade ou pela ambivalência das alternativas em jogo a **melhor decisão possível será possivelmente a melhor decisão**.¹¹³

A par disso, somos informados que, quando Pitíade II atingir idade nubente, seja diligenciado o casamento com Nicanor.¹¹⁴ Cabe, neste momento, introduzir um ajustamento cronológico no tocante à fixação, sempre controversa e inconclusiva, das datações bio-bibliográficas de Aristóteles. Ora, a menos que o Estagirita não coloque sob reserva mental a idade de 18 anos como referência etária ideal para uma mulher contrair matrimónio¹¹⁵, há que acreditar que a sua filha deveria ser mais nova do que

¹¹¹ Cf. BURY John – MEIGGS Russell, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London: Macmillan, 1978; AA.VV., *Aristote et Athènes. Aristotle and Athens. Séminaire d'Histoire Ancienne de l'Université de Fribourg, Suisse, 23-25 Mai 1991*, Paris: Boccard, 1993

¹¹² Cf. Kelsen Hans, «Aristotle and Hellenic-Macedonian policy», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. by Jonathan BARNES – Malcolm SCHOFIELD – Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 170-194; MERLAN Philip, «Isocrate, Aristotle and Alexander the Great», in *Historia* 3 (1954-1955) 60-81; THILLET Pierre, «Aristote conseiller politique d'Alexandre vainqueur des Perses?», in *Revue des Études Grecques* (Paris) 85 (1972) 527-542

¹¹³ Cf. GUITTON Jean, «L'ambivalence chez Aristote», in *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Monseigneur R. Jolivet*, Lyon – Paris: E. Vitte, 1960, 69-81; noutra perspectiva vide HINTIKKA Jaakko, «Aristotle on ambiguity of ambiguity», in *Inquiry* 2 (1959) 137-151

¹¹⁴ O que, de facto, virá a suceder, dando crédito ao testemunho do neopirrónico Sexto Empírico: cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* I, 258, in *SEXTUS EMPIRICUS. II: Against the logicians*, ed. Robert BURY, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1935

¹¹⁵ O perfil argumentativo dessa indicação etária encontra-se bem explicitada no tratado *Política*, a propósito da idade propícia para a **união conjugal** [σύζευξις] no contexto da **educação cívica** [πολιτική παιδεία]: ἔστι δ' ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιίαν· ἐν γὰρ πᾶσι ζῴοις ἀτελὴ τὰ τῶν νέων ἔκγονα, (...) διὸ τὰς <γυναικᾶς> μὲν ἀρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ἡλικίαν συζευγνύναι, τοὺς <ἀνδρούς> δ' ἐπὶ τὰ καὶ

isso, *mas não demasiadamente nova* no momento em que Aristóteles dita as suas disposições testamentárias. A ser assim, Pitíade II não teria provavelmente nascido antes do seu casamento com Pitíade I, algures por volta de 339aC, nem depois de 335aC, altura em que, concluído o preceptorado do seu pupilo Alexandre, decide regressar a Atenas para fundar o Liceu após um período de permanência em Mieza e de uma fugaz estadia em Estagira. De facto, fazendo fé na informação relatada nos antigos testemunhos bio-doxográficos quer de Apeliconte de Teo¹¹⁶, que datou o casamento de Aristóteles com Pitíade I pouco depois da captura de Hermias de Atarneu (341/340aC), quer de Ptolemeu, que situa a redacção do Testamento na altura em que se encontra a residir em Cálcis e “prestes a morrer” (322aC)¹¹⁷, e cruzando-a com os estudos biográficos modernos, designadamente de Ingemar Düring, que corrobora Apeliconte, e de Pierre Louis, que elege uma data próxima de 339aC (provavelmente 340/1 aC) para situar o casamento de Aristóteles com Pitíade I¹¹⁸, **propomos como contributo inovador para o esclarecimento da cronologia biográfica de Aristóteles**

1) indicar como plausível não o ano de 334aC, como avança António P. Mesquita¹¹⁹, mas o ano de 338aC como data do nascimento de Pitíade II, o que se compagina perfeitamente com o facto de ele ter ocorrido «muito próximo da data do matrimónio», implicação muito pertinentemente imputada pelo estudioso português de Aristóteles à cronologia estipulada por Pierre Louis, no contexto de uma análise crítica dos pressupostos subjacentes às datações avançadas pelo biógrafo francês¹²⁰;

τριάκοντα [ἢ μικρόν]. ἐν τοσούτῳ γὰρ ἀκμάζουσιν τε τοῖς σώμασιν <ἢ> σύζευξις ἔσται [A união entre progenitores novos é prejudicial para a procriação. Em todo o mundo animal, os descendentes de pais novos nascem com imperfeições. (...) As mulheres deveriam, então, iniciar a vida conjugal pelos dezoito anos e os homens pelos trinta e sete; se assim for, a união ocorrerá no auge do desenvolvimento corporal]: ARIST., *Pol.*, VII, 16, 1335a 11-31

¹¹⁶ Eusébio XV, 15 = T581 Düring, *apud* MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 89

¹¹⁷ Cf. USAIBIA, *Vita Aristotelis*, onde é referido que Ptolemeu relata a Galo que Aristóteles redigiu o seu testamento quando estava prestes a morrer: *apud* MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 89

¹¹⁸ Cf. LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris: Hermann, 1990, 81

¹¹⁹ Cf. MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 89

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, 88

2) descartar a morte de Pitíade I em data não imediatamente posterior aos primeiros anos de matrimónio, como sustenta Pierre Louis¹²¹, nem tão-pouco devido a parto mal sucedido aquando do nascimento da filha, como reza alguma tradição doxográfica, mas provavelmente muito mais tarde, em 327aC, como de resto sugere António P. Mesquita, escorado noutros estudiosos com investigação igualmente fidedigna e autorizada¹²²;

3) tomar como válidas, à luz de uma cronologia comparada, as supramencionadas indicações temporais de Ptolemeu e Apeliconte de Teo, confirmadas modernamente por Ingemar Düring¹²³ e reforçadas recentemente por António P. Mesquita¹²⁴ de que a união conjugal da qual nasceu a filha Pitíade II terá ocorrido por volta de 339aC;

4) assumir que, à data da redacção do Testamento (322aC), a filha Pitíade, nascida em 338aC, não teria mais de 16 anos, o que quadra bem com a indicação «quando tiver idade» [ὅταν ᾧσα ᾤ], pois nessa altura já terá pelo menos uma idade muito próxima daquela que Aristóteles defende para o casamento de uma jovem (a partir dos 18 anos), o que implica prescindir da indicação de 14 anos, ou menos ainda, apenas com o intuito de poder acomodar à opinião consensual de que a filha Pitíade era dada como “muito jovem” à data da morte de Aristóteles: assim sendo, a data de 16 anos acomoda bem, em nosso entender, o lapso de tempo que percorre entre as bastante plausíveis datas do seu nascimento, em 338aC, bem como a da redacção do Testamento em 322aC, e não colide de forma ostensiva com a afirmação de que, nessa altura, era dada como “muito nova”, já que aos 16 anos se pode considerar “muito nova” a jovem que não atingiu ainda o auge da juventude (18 anos, segundo o critério sugerido por Aristóteles no supramencionado passo da *Politica*¹²⁵), sem haver

¹²¹ Cf. LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, op. cit., 81

¹²² Cf. MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op. cit., 89

¹²³ Cf. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York: Garland, 1987, 64

¹²⁴ Cf. MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op. cit., 89

¹²⁵ Vide supra 56-57, not. 115

necessidade de a tomar como púbere ou adolescente (12-14 anos, de acordo com a intuição do senso comum).

À luz do exposto, **propomos em tese uma ordenação cronológica** que, a **título de plausibilidade**, oferece à consideração da comunidade filosófica um **novo contributo para sequenciar e datar alguns dos factos biográficos da vida do Estagirita**, sobre os quais, dada a profusão de testemunhos e interpretações desencontradas, reina considerável obscuridade e indefinição:

FACTO	DATA	FUNDAMENTO
Casamento de Aristóteles com Pitíade I	341/0 aC	Apelicone de Teo
	341/0 aC	Pierre Louis
	339aC (?)	Proposta conjectural de António Pedro Mesquita
	339aC	Proposta plausível nossa
Nascimento de Pitíade II	???	Data próxima do casamento Proposta “indefinida” de Pierre Louis [A.P. Mesquita imputa 339]
	334aC (?)	Proposta conjectural de A.P. Mesquita
	338aC	Proposta plausível nossa
Morte de Pitíade I	339aC	Pierre Louis
	327aC	Ingemar Düring
	327aC (?)	Proposta conjectural de A.P. Mesquita
	327aC	Proposta plausível nossa
Testamento de Aristóteles	322 aC	Usaibia > “prestes a morrer” Ptolemeu > “em Cálcis” A.P. Mesquita Nossa posição
Idade de Pitíade II à data do Testamento	322aC	12 anos No caso de estar certa a proposta conjectural de A.P. Mesquita
	322aC	16 anos Proposta plausível nossa cruzando testemunhos supramencionados com fundamento textual em ARIST., <i>Pol.</i> VII, 16, 1335a 11-31

À luz da datação por nós proposta, a disposição testamentária de propiciar o casamento de Nicanor com Pitíade II, de acordo com a vaga e ambígua indicação “quando a rapariga tiver idade” [ὅταν ὥρα ᾗ τῇ παιδί], ganha pleno sentido e coerência, já que nessa altura Pitíade terá no mínimo 17/18 anos, idade perfeitamente condizente com o que Aristóteles espera do ponto de vista prático-jurídico (a defesa dos interesses da filha no contexto de uma transmissão hereditária de propriedade reforçada com vínculo conjugal) e com aquilo que defende do ponto de vista teórico-tipológico na *Política* como idade “indicativa” para uma jovem contrair matrimónio do ponto de vista biológico (fisiológico-genético) e cultural (cívico-político).

Regressando à análise do *Testamento*, a precaução prospectiva de Aristóteles não se restringe, contudo, à filha. Ela é suficientemente inclusiva para abranger também Nicómaco, fruto da ligação sentimental a Herpílis em 326aC, provavelmente um ano após a morte de Pitíade I. É, pois, atribuída ao sobrinho Nicanor a tarefa de cuidar também do seu filho “como um pai ou um irmão” [ὥς καὶ πατὴρ ὦν καὶ ἀδελφός]. Entenda-se: Aristóteles não está a pedir a Nicanor um fingido “fazer de conta” que consiste em “simular”, perante Nicómaco, uma função de pai e de irmão, que na verdade não é, mas em agir “como se” o fosse.¹²⁶ Tal solicitação introduz três

¹²⁶ Cf. GALLOP David, «Can fiction be stranger than truth? An Aristotelian answer», in *Philosophy and Literature* 15 (1991) 1, 1-18. Partindo do seu prolífico *Comentário à Crítica da razão pura de Kant* (= *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2vols., 1881-1892) assente na interpretação das “ideias” da “dialéctica” transcendental de Immanuel Kant [designadamente na discriminação das “ideias em geral”, das “ideias transcendentais” e do “sistema das ideias transcendentais” (cf. KANT, *KrV*, A312-338) e no “uso regulativo das ideias da razão pura” (cf. *Ibid.*, A 642-688)], Hans Vaihinger desenvolve uma filosofia da ficção na sua obra magna *A filosofia do “como se”. Sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da Humanidade assente num idealismo positivista* [cf. VAIHINGER Hans, *Philosophy of As If* (= *Die Philosophie des als ob. System der Theoretischen, Praktischen und Religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund Eines Idealistischen Positivismus*, Berlin: 1911), transl. Charles OGDEN, London: Routledge, 1924]: nela o autor distingue os vários modos como em diferentes épocas foram entendidas as “ficções” desde o nominalismo tardo-medieval, momento em que situa a origem da diferença conceptual entre *fictio rationis* e *ens rationis*. Sob o signo do “como se” [*als ob*], constitui-se um vasto campo semântico que agrega noções como “modelação”, “formação”, “simulação”, “disfarce” “fingimento”, “representação”, “hipótese” e “conjectura”, todas elas referidas, em maior ou menor grau, a uma *criação poética da imaginação* presente em formas de saber que se desdobram histórica e hermeneuticamente desde o mito até à ciência. Embora habitualmente conotada com a criação literária fantasiosa, a ficção é decisiva para saturar ontologicamente aquelas realidades acerca das quais não se pode dizer *realiter* que “são”, mas tão-pouco se pode dizer que “não são”; segundo o reputado comentador de Kant, a *fictio* serve para abarcar um vasto **campo onto-gnosiológico** de noções e operações cujo estatuto de *quase-coisas* ou *quase-conceitos* aglomera num horizonte mediacional não só operações, métodos, representações e proposições auxiliares, mas também conceitos e termos intermediários, sem os quais se torna transcendentalmente impossível dizer e pensar seja o que for (desde a mito-poiese até à formalização científica, passando pela teorização filosófica): exemplos desse *cluster* semântico ficcional são,

variáveis hermenêuticas numa reflexão praxiológica vivida: por um lado, polariza a atenção no facto de, no plano ético da assimilação da contingencialidade, a “ficção” nada ter a ver com uma desesperada e retrospectiva “simulação” cénica do que “poderia ter sido se...” (como normalmente se tende a interpretar o “como se”) mas antes com uma fecunda e prospectiva “ficção” poiética do que “pode vir a ser”, uma vez que introduz uma possibilidade em aberto de modelação probabilística da acção perante o desafio da contingência adveniente, e não a consumação já fechada de um olhar para trás, petrificado e medusino, tentando reconstituir *a posteriori* uma cadeia de acontecimentos ou uma urdidura de acções que “seria suposto” terem ocorrido ou que se “desejaria muito” que tivessem ocorrido; por outro lado, convoca a atenção para o imperativo ético de acautelar a condição frágil e desprotegida de um ser humano que, embora sendo filho, não estava para todos os efeitos juridicamente protegido em face das disposições testamentárias; finalmente, foca a atenção na ideia para nós decisiva de que não basta uma disposição testamentária para obviar problemas individuais de ordem jurídica, se esta não for sobre-determinada no plano ético por uma **dinâmica relacional intersubjectiva** de atenção ao outro com o mesmo desvelo de um “pai” ou a cumplicidade de um “irmão”. Em nosso entender, é a construção *poiética* da **alteridade** o que Aristóteles pretende visar e figurar no limiar discursivo de um

segundo o autor, as já mencionadas “ideias transcendentais”, os “conceitos aparentes” de Jean-Clarence Lambert, as “figuras do pensamento” de Johannes Lotz, os “conceitos provisórios” de Otto Liebmann, as “expressões encobertas” de Eugen Dühring, etc. (cf. VAIHINGER Hans, *Die Philosophie des als ob*, op. cit., I, XIII). Independentemente do grau de adequação exacta ou de correspondência unívoca (ilusão adequacionista ou verificacionista) à realidade, aquilo que na ficção se afigura verdadeiramente importante é a sua polissémica e plástica capacidade para “fazer verdade” (através de criações simbólicas, esquematistas, analógicas, heurísticas, estocásticas) em condições autodeterminadas de aplicabilidade, desafiando a estratégia de validação e justificação do saber exclusivamente baseada no binómio Verdadeiro/Falso. A ideia de que uma prática da ficção, aplicada à ética “permite tudo”, fica à partida desabilitada, visto que o papel de uma “lógica da ficção” não passa por disciplinar as transgressões individualistas ou vigiar as alucinações privativas em face da exactidão formal do pensamento ou da correcção normativa da acção, mas por criar as *condições poiéticas* para que o pensamento se possa experienciar numa *acção que “faz verdade como se a dissesse”*. Vide a propósito GAULTIER Jules de, *La Fiction universelle, deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer*, Paris: Mercure de France, 1903; BUCHANAN Scott, *Symbolic distance in Relation to Analogy and Fiction*, London: London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932; WOODS John, *The Logic of Fiction: A Philosophical Sounding of Deviant Logic*, The Hague: Mouton, 1974; MARINUS Albert, *Fiction et réalité*, Bruxelles: Charles Peeters, 1945; PRADO Carlos G., *Making Believe: Philosophical Reflections on Fiction*, Westport: Greenwood, 1984; ZANATTA Marcello, *La ragione verosimile: saggio sulla Poetica di Aristotele*, Cosenza: Pellegrini, 2001; bastante interessante nessa linha é o estudo de SANTOS Ana Leonor, *Para uma ética do “como se”. Contingência e liberdade em Aristóteles e Kant*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2006

derradeiro gesto testamentário, ao nele expressar a vontade de que o seu sobrinho cuide do filho (socialmente fragilizado por um estatuto jurídico que não lhe é favorável) “como se” de uma paterna e fraternal ligação se tratasse. De acordo com o desígnio ético de criar relação diferenciada, porque inclusiva, a **ficção** urdida em torno da noção de **cuidado**, **desvelo**, **solicitude** [ἐπιμέλεια]¹²⁷ não ultrapassa, neste caso, a realidade; ela **faz realidade**, aí onde justamente seria suposto tudo convergir para um nivelamento homogéneo, unívoco e excludente da diferença, anulando o carácter imprevisível e, por isso mesmo indomesticável, da manifestação do “outro” que se oferece tanto numa “in-esperada” **singularidade** (refractária à “ficção” racionalista de tudo pretender definir e classificar, sem interpretar e compreender também) como numa “a-nómala” **fragilidade** (desafiadora da “ficção” pragmatista de cooperar e interagir mais “com-o-outro” do que “para-o-outro”).¹²⁸

Numa sociedade antiga como a grega, a probabilidade de um feto sucumbir numa gravidez de risco ou num parto prematuro era muito elevada: a este factor, ligado à fisiologia humana, há que acrescentar outros, mormente ligados às deficientes condições de alimentação e de higiene, que o recém-nascido encontrava, tendo a sorte de sobreviver. Os caprichos da natureza e a logística de parto pouco desenvolvida que ditavam a sorte da parturiente não eram, contudo, as únicas formas de selecção da sobrevivência dos nascituros. Havia também razões de ordem social, e até económica¹²⁹, que não raro se entrelaçavam com critérios de orientação política ao nível da regulação demográfica. Uma boa compleição física era decisiva para a

¹²⁷ Cf. ARIST., *EN*, I, 9, 1099b 20, 30; II, 4, 1105b 15; III, 5, 1114a 3; IV, 1, 1120b 19; 1121b 12; VIII, 11, 1161a 13; IX, 7, 1167b 22, 25; X, 8, 1179a 24, 27; 9, 1180a 1, 25, 29, 34; b 12, 17, 23, 28; *EE*, I, 3, 1215a 14; VII, 10, 1242a 15

¹²⁸ A tentativa de aprofundar essa dimensão de radical vulnerabilidade e imprevisibilidade da condição humana polarizada em torno de uma ética relacional no âmbito filosófico e dramático da cultura grega encontra eco favorável na obra de NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; nessa mesma linha, a pensadora americana desenvolve outro estudo relevante in *Idem*, «Tragedy and self-sufficiency. Plato and Aristotle on fear and pity», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 107-159; em perspectiva complementar vide WIDDERSHOVEN Guy – HUIJER Marli, «The fragility of care. An encounter between Nussbaum’s Aristotelian ethics and ethics of care», in *Bijdragen* (Brugge) 62 (2001) 3, 304-316, bem como, em pauta mais abrangente, a notável investigação de WISSE Jakob, *“Ethos” and “pathos” from Aristotle to Cicero*, Amsterdam: Hakkert, 1989 e ainda a preciosa colectânea de estudos em GILL Christopher – POSTLETHWAITE Norman – SEAFORD Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998

¹²⁹ Cf. FERREIRA José Ribeiro, *A Grécia Antiga. Sociedade e política*, Lisboa: Edições 70, 1992

sobrevivência não apenas física mas também “social” do indivíduo, já que as mal-formações, por exemplo, eram vistas como resultado de uma punição divina, e portanto como mau presságio para o futuro da família.¹³⁰ Nestes casos, o abandono por exposição era uma solução a que se recorria em muitas das cidades-estado gregas. Numa fase em que as práticas sociais de regulação demográfica se tinham convertido num foco de debate¹³¹, o próprio Aristóteles oferece um contributo teórico inesperado quando reprova a desumana crueldade de um procedimento que implicava prolongar indefinidamente o sofrimento de um recém-nascido atingido por mal-formação congénita, propondo que, em vez disso, se abreviasse a má-sorte do feto por eliminação abortiva, ainda em fase intra-uterina.¹³² A solução aristotélica pode afigurar-se hoje algo desconcertante, na sua supostamente “bárbara” ambivalência: no pedestal das nossas convicções moralistas, poderíamos, no fundo, rebater que a solução abortiva apontada por Aristóteles não mataria tão devagar mas muito mais depressa do que a da prática ancestral de exposição, o que, do ponto de vista formal, redundaria no mesmo. Escusando-nos a emitir qualquer juízo moral sobre a solução aristotélica (não é “o tempo e o modo” para o ser feito nesta dissertação), mas não embarcando na precipitada denúncia de inconsistência e contradição, apenas

¹³⁰ Em Esparta, eram os anciãos da tribo paterna que decidiam a sorte do recém-nascido: este poderia ser enjeitado e abandonado em caso de deformidade. Em Atenas, recorria-se à exposição: colocava-se a criança num pote de barro, abandonando-o longe da cidade, normalmente em lugares desabitados. Pouquíssimos tinham a sorte de trocar as voltas ao destino de ser encontrados [veja-se o caso de Édipo cujas peripécias conhecemos pelo génio dramaturgico de Sófocles, numa representação trágica com o mesmo nome (cf. SOPHOCLES, *Oedipus rex*), esse mesmo Édipo que, diante da Esfinge, desfaz igualmente o enigma crucial da emancipação humana da animalidade pelas características anatómicas da sua marcha: o único animal que se desloca ora com duas patas, ora com três patas, ora com quatro patas] e de escapar de uma morte certa pela fome ou nas mandíbulas de um animal selvagem. Acerca do fenómeno de abandono ou exposição, cf. a propósito CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 103-105

¹³¹ Cf. LACEY Walter, *The Family in Classical Greece*, London: Thames and Hudson, 1968

¹³² περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἢ τάξις τῶν ἐθῶν κελεύει μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων· ὁρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δὲ τισὶ γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθῆσιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται: [No que concerne à criação ou à exposição à morte dos filhos, deverá existir uma lei que impeça a criação de qualquer nascituro disforme; e se, em caso de excesso de filhos, o estabelecido pelos costumes impedir a exposição de qualquer criança nascida, deverá, então, ser estipulado um limite à procriação; e se, ainda assim, os casais gerarem filhos para além do limite fixado, deverá ser efectuado o aborto antes que a vida e a sensibilidade se desenvolvam (subent. no embrião), dependendo a licitude ou ilicitude desse acto daquilo que for definido como sensibilidade e vida]: ARIST., *Pol.*, VII, 16, 1335b 19-26

lembramos que a sociedade grega da altura, tal como outras, não dispunha de meios e recursos clínicos, tão-pouco de instituições sociais, capazes de enfrentar, resolver e enquadrar eficazmente o drama humano das anomalias congénitas. Seja como for, mais interessante, em nosso entender, é ver de que modo Aristóteles fornece um modelo vivo para enfrentar um impasse dilemático do ponto de vista ético: a melhor forma de defender eticamente os elos mais frágeis e vulneráveis de um sistema social, perante a necessidade de decidir entre dois males que os atingem de forma inexorável (no caso, deixar nascer e ser exposto a um sofrimento prolongado até à morte certa, ou abreviar a vida por via abortiva para evitar uma morte igualmente certa precedida de um sofrimento prolongado), implica que se **decida prudencialmente pelo menos mal possível**. Ora, o menos mal, no caso apontado por Aristóteles, consistiria, à luz do que designaríamos por “imperativo de compaixão” restritivo, em abreviar a vida para poupar o máximo de sofrimento a quem, por constrangimento objectivo das condições clínicas e socioeconómicas vigentes, não veria viabilizada qualquer possibilidade de sobrevivência.¹³³

Dois aspectos merecem a nossa atenção, pelos danos colaterais que eventualmente podem ser imputados à ética aristotélica. O primeiro tem a ver com um princípio de restrição material do acto abortivo, que Aristóteles introduz como salvaguarda formal da licitude de uma prática que, embora social e politicamente viável *de jure*, se torna *de facto* eticamente reprovável, se materializada num embrião já dotado de capacidade sensitiva (o que faz todo o sentido, tendo em conta que o critério aduzido a desfavor da exposição em face do sofrimento humano desnecessariamente induzido também ocorreria num ser vivo dotado de sensação). O segundo conecta-se com o sentido biográfico, no verdadeiro sentido do termo “biográfico”, isto é de uma *vida ética* redigida como *ética vivida* nas entrelinhas do seu Testamento: partindo do princípio que Nicómaco, fruto de uma relação com Herpílis

¹³³ Cf. a propósito AUSTIN Michel – VIDAL-NAQUET Pierre, *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris: A. Collin, 1972 [*Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, trad. por A. GONÇALVES e A. NABARRETE, Lisboa: Edições 70, 1986] e também FINLEY Moses I., *Economy and Society in Ancient Greece*, London: Chatto and Windus, 1981; como contraponto, vide LOWRY Todd – GORDON Barry (eds.), *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*, Leiden: Brill, 1998, e também MONCHO Josep, «La asimetria como principio rector de la sociedad antigua», in *Ciudad de Dios* (Escorial) 210 (1997) 2, 473-493

civilmente não sancionada do ponto de vista jurídico¹³⁴, deveria ser considerado filho ilegítimo, Aristóteles tinha cobertura legal para o repudiar e enjeitar. De facto, como refere Giuseppe Cambiano assumindo uma sensata posição de cautela por ausência de dados estatísticos fiáveis, «les nourrissons exposés, loin d'avoir été des enfants légitimes en surnombre, aient été pour la plupart des enfants illégitimes, c'est-à-dire des bâtards nés de parents de nationalités différentes ou hors d'un mariage légal, en particulier des enfants d'esclaves».¹³⁵ Tal significa que, para além de uma razão puramente sociológica, havia uma razão jurídica suficientemente preponderante para desequilibrar a decisão aristotélica de favorecimento da filha em detrimento de Nicómaco: de facto, Pitíade II, filha “legitimada” por uma união matrimonial “legalizada”, não só mantinha os seus direitos e prerrogativas de herdeira universal solidamente defendidos de qualquer pretensão exógena ou errática, em termos de transmissão de bens e de propriedade, como também lhe garantia inegáveis benefícios à luz da complexa instituição grega do epiclerato¹³⁶ cuja aplicação propiciava à herdeira (por isso designada de epiclera) um considerável efeito de potenciação patrimonial da sua propriedade, entretanto convertida em dote, no momento em que

¹³⁴ É longa e árdua a discussão da natureza da relação de Aristóteles com Herpílis após a morte da sua primeira esposa Pitíade I, visto que esse aspecto recai, do ponto de vista cronológico e biográfico, no período de maior obscuridade da vida de Aristóteles: trata-se do período que medeia o regresso a Estagira durante o início da regência de Alexandre Magno (340/339 aC) e o seu retorno a Atenas (algures em 335aC). Recaindo num “ângulo morto” da cronologia aristotélica, tudo o que possa constituir tentativa de dirimir o problema do ponto de vista histórico-jurídico possui necessariamente considerável carácter conjectural. Apesar de tudo, partindo do vasto aglomerado de testemunhos textuais mais ou menos directos e idóneos e dos estudos críticos entretanto efectuados, é possível extrair alguns dados minimamente consistentes, oferecendo um cauteloso, elucidativo e bem documentado enquadramento não só quanto ao estatuto social de Herpílis (esposa, governanta, serva?), mas também quanto à tipificação jurídica da união dos dois (união ocasional, concubinato, casamento?), como ainda quanto à natureza legal da filiação de Nicómaco e da sua “atípica” condição de destinatário dos bens patrimoniais de Aristóteles, seu pai biológico, em relação à primazia do epiclerato de Pitíade: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, op. cit., 41-53

¹³⁵ CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, op. cit., 104

¹³⁶ No seu tratado *Política*, Aristóteles alude ao mecanismo de potenciação patrimonial mediante conversão em dote de bens hereditários em contexto de contrato matrimonial para explicar em que medida tal procedimento jurídico, quando regulado ou aplicado de forma indevida, se poderia converter num foco gerador de instabilidade social, económica e até política, como aconteceu em Esparta onde o mecanismo do epiclerato era agravado na sua complexidade pela estrutura matrilinear da transmissão hereditária de propriedade (e não pelo tradicional e preponderante esquema patrilinear): cf. ARIST., *Pol.*, II, 9, 1270a 1-34. Cf. a propósito GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946

contraísse matrimónio juridicamente reconhecido (de resto, nota-se que é isso que, de um ponto de vista prospectivo, Aristóteles procura acautelar hereditariamente, moldando nas suas disposições testamentárias alguns cenários alternativos de casamento para a filha, no caso de a primeira indicação não se verificar).¹³⁷ Mesmo assim, Nicómaco é contemplado como destinatário das disposições derradeiras do seu pai: pressente-se esse gesto de simetria na disposição de instar o seu executor testamentário Nicanor a que «tome conta **tanto** da minha filha **como** do meu filho [ἐπιμελείσθω ... **καὶ** τῆς παιδὸς **καὶ** τοῦ παιδὸς], do modo que julgar mais adequado aos seus interesses»¹³⁸.

O que vale para o filho, juridicamente indefeso e socialmente fragilizado, vale também para a mãe, Herpílis, a quem se ligara sentimentalmente, um ano após a morte da primeira mulher. Sem especificar o tipo de relação nem a condição social de Herpílis¹³⁹ somos informados no *Testamento* de que Aristóteles

1. nutria por ela um grande afecto pela dedicada “solicitude” [σπουδαία] com que sempre o tratou, sobretudo no momento em que, vitimado por doença fatal, mais necessitou de auxílio;

¹³⁷ Cf. HARRISON Alick, *The Law of Athens. Vol. I: The Family and Property. Vol. II: Procedure*, Oxford: Clarendon Press, 1968-1972

¹³⁸ *DL* V, 12 (destacado nosso). Chamamos a atenção para o facto de a conjugação das duas particulas **καὶ** ... **καὶ** gerar, do ponto de vista da sintaxe, um poderoso efeito de equivalência e de equidistante equilíbrio dificilmente negligenciáveis.

¹³⁹ Acerca da clarificação do estatuto de Herpílis [“esposa” ou “concubina”?, “escrava” ou “governanta”?] muita tinta tem corrido desde a tradição biográfica antiga [e.g. Timeu de Tauroménio e Aristocles de Messina] até aos mais recentes estudos [vide e.g. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, *op. cit.*, 63; 264; 269-270; PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques* – vol. I, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989, 420; CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: Some Novel interpretations of the Man and His Life, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973, 73-82; GAUTHIER René Antoine, «Introduction», *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, introd., trad. et comment. R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, 42; LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris: Hermann, 1990, 82]; perante posições tão díspares e desencontradas, António P. Mesquita traça um quadro expositivo das perspectivas em jogo, reservando uma posição moderada e prudente em face ao carácter inconclusivo e conjectural de cada uma delas: vide MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 90-91; para um amplo enquadramento e visão de conjunto do problema em foco, cf. CURADO Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas. As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009

2. admite e aprova que ela contraia casamento após a sua morte, dispondo que o faça com alguém que “não seja indigno de nós” [μὴ ἀναξίως ἡμῶν];

3. providencia para que ela usufrua ou opte por um conjunto de bens patrimoniais, onde se inclui a possibilidade de escolher entre a casa de Cálcis ou a casa familiar de Estagira, que assegurem o seu bem-estar futuro, da forma que “parecer melhor e conveniente” [ἄν δοκῇ καλῶς καὶ ἱκανῶς].

A disposição de prever a possibilidade de Herpílis se voltar a casar, se essa for a sua vontade, e de lhe facultar os meios materiais para uma vida autónoma e emancipada, revela um traço daquela grandeza de alma cuja tipificação encontrará magistral desenvolvimento na análise ética da virtude da *magnanimidade* [μεγαλοψυχία]¹⁴⁰. Tal perspectiva dificilmente se compagina, é certo, com uma indisfarçável misoginia que se insinua e se pressente no imaginário popular grego em sentenças dissimuladamente condescendentes como δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκειν τέχνας [as mulheres são hábeis em descobrir estratégias]¹⁴¹ ou ostensivamente mais contundentes como as do tipo κακὸν ἀναγκαῖον γυνή [a mulher é um mal necessário]¹⁴² ou então γυναικὶ δ' ἄρχειν οὐ δίδησιν ἡ φύσις [a

¹⁴⁰ Cf. ARIST., *EN*, IV, 3, 1123a 34ss.; *EE*, III, 5, 1232a 20ss.

¹⁴¹ Trata-se de uma expressão proferida por Orestes na peça de Eurípides de Atenas *Iphigenia in Tauris*. Carregado de forte ambiguidade, o dito projecta na figura feminina a ambivalência de εὐρίσκειν τέχνας cujo significado tanto pode veicular a acepção heurística de um “descobrir o que está oculto”, como pode comportar a acepção poiética de um “inventar o que ainda não existe” [vide EURIPIDES, *Iphigenia in Tauris*, v. 1032]; na mesma linha semântica se posiciona o μηχανὰς εὐρήσομεν num verso da tragédia *Hippolytus* do mesmo autor, quando é posto na boca da ama de Fedra ἄνδρες ἐξεύροισιν ἄν, εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν [os homens hão-de descobri-lo, se entretanto as mulheres não conceberem um estratagema: cf. *Idem*, *Hippolytus*, 480], desta feita já sem aquele sentido perverso de descoberta ou invenção de um expediente ardiloso destinado a prejudicar alguém (sentido que gradual acabará por prevalecer no discurso comum), mas ainda assim com um subliminar trazo de irónica misoginia cujo efeito plumitivo ecoa ainda, por exemplo, no aforismo medieval *mulierum astutia peior omni versutia* [cf. a astúcia da mulher é pior do que qualquer ardil: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 15366 Walther].

¹⁴² A expressão, de carga fortemente ambígua, encontra-se vinculada a um *topos* gnómico utilizado por vários autores gregos, de entre os quais cumpre destacar imediatamente, em sede comediográfica, Menandro de Atenas (vide MENANDRO, *fragm.* 578 Koerte-Thierfelder), estendendo-se gradualmente a outros contextos literários em que a ideia de “mal necessário” se alarga a outros domínios da vida social, v.g. o matrimónio (MENANDRUS, *Monosticha*, 398 Jaekel) e os cobradores de impostos (cf. AELIUS LAMPRIIDIUS, *Vita Alexandri Severi*, 46, 5).

natureza não deu à mulher o comandar]¹⁴³. Nesse sentido, o favorecimento de Aristóteles a Herpílis, adquire outra dimensão e amplitude, posto que não é ditado por um súbito lampejo de filantropia ou por um intempestivo capricho de destoar e ser diferente dos demais. Ao contrário do que seria de esperar, Aristóteles oferece-nos nos *Oeconomica* uma visão eticamente depurada da condição feminina ao arrepio dos (nossos) estafados estereótipos em torno da subavaliação funcional e da submissão instrumental da mulher grega no contexto social do gineceu ou na esfera doméstica da relação conjugal:

κοινωνία γὰρ φύσει τῷ θήλει καὶ τῷ ἄρρενι μάλιστα ἐστίν. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι πολλὰ τοιαῦτα ἢ φύσις ἐφίεται ἀπεργάζεσθαι, ὥσπερ καὶ τῶν ζώων ἕκαστον· ἀδύνατον δὲ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ἄρρενος ἢ τὸ ἄρρεν ἄνευ τοῦ θήλεος ἀποτελεῖν τοῦτο· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης αὐτῶν ἢ κοινωνία συνέστηκεν. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἀλόγως τοῦτο ὑπάρχει, καὶ ἐφ' ὅσον μετέχουσι τῆς φύσεως, ἐπὶ τοσοῦτον, καὶ τεκνοποιίας μόνον χάριν· ἐν δὲ τοῖς ἡμέροις καὶ φρονιμωτέροις διήρθρωται μᾶλλον (φαίνονται γὰρ μᾶλλον βοήθειαι γινόμεναι καὶ εὐνοιαὶ καὶ συνεργίαι ἀλλήλοις), ἐν ἀνθρώπῳ δὲ μάλιστα, ὅτι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἐστί. (...) οὕτω προωκονόμηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἑκατέρου ἢ φύσις, τοῦ τε

¹⁴³ Trata-se de um dos *Monosticha* de Menandro de Atenas que reflecte bem um certo preconceito muito grego segundo o qual cabia ao homem tomar as decisões e exercer as funções de governo e autoridade em qualquer esfera de actividade e sobre qualquer matéria. Tal concepção resplandece de forma subtilmente irónica na peça *Electra* de Eurípides de Atenas, onde a bela e implacável Clitemnestra é vista como escandalosa excepção desse enraizado hábito social (a par de outras honrosas excepções, de onde se destacam pelo seu porte paradigmático Penélope, Hécuba, Andrómaca, Electra, etc.), fazendo fé no verso καίτοι τόδ' αἰσχρόν, προστατεῖν τε δωματῶν γυναικα, μὴ τὸν ἄνδρα [certamente é ignóbil que a mulher governe a casa e não o marido: EURIPIDES, *Electra*, v. 932]. O tema dos efeitos perniciosos do exercício da autoridade feminina sobrevive em contexto paremiológico no γυνὴ στρατηγεῖ [a mulher comanda <o exército>: cf. *Suda*, g 502], usado para ilustrar e vincar uma impossibilidade, parecendo repercutir-se ainda em Virgílio num passo de *Eneas* em que o lapidar *dux femina facti* [uma mulher comanda o empreendimento: cf. VERGILIUS, *Eneas*, 1, 364], parece, todavia, destinado a enaltecer ainda mais a esplêndida e nobre figura de Dido, ao contrário da tonalidade negativa, depreciativa e galhofeira que se insinua na sentença medieval *sponsae des cortum, magis oblongum tibi cultrum* [oferece à tua mulher uma faca curta e para ti <reserva> uma mais longa: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 30249 Walther].

ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωνίαν. διείληπται γὰρ τῷ μὴ ἐπὶ ταῦτά πάντα χρήσιμον ἔχειν τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἔνια μὲν ἐπὶ τἀναντία, εἰς ταῦτόν δὲ συντείνοντα· (...) πρὸς δὲ τὰς κινήσεις ὑγιεινόν· καὶ περὶ τέκνων τὴν μὲν γένεσιν κοινήν, τὴν δὲ ὠφέλειαν ἴδιον· τῶν μὲν γὰρ τὸ θρέψαι, τῶν δὲ τὸ παιδεῦσαί ἐστιν. πρῶτον μὲν οὖν νόμοι πρὸς γυναικα, καὶ τὸ μὴ ἀδικεῖν· (...) περὶ δὲ κοσμήσεως, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ἦθη δεῖ ἀλαζονευομένους ἀλλήλοις πλησιάζειν, οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα. ἡ δὲ διὰ τῆς κοσμήσεως οὐδὲν διαφέρουσά ἐστι τῆς τῶν τραγωδῶν ἐν τῇ σκευῇ πρὸς ἀλλήλους ὁμιλία.¹⁴⁴

Apanágio dos seres vivos dotados de “mais prudência” [φρονιμωτέρα], actos tão vitais como *auxílio* [βοήθεια], *benevolência* [εὐνοία], *cooperação* [συνεργία] e *justiça* [τὸ μὴ ἀδικεῖν] constituem condições *sine qua non* de uma axiologia “relacional” [κοινωνία] que envolve paritariamente **homem e mulher** [ὁ ἀνὴρ καὶ ἡ γυνή] no dinamismo vivo de uma interacção recíproca e diferenciadora no interior da qual Aristóteles discorre em teoria¹⁴⁵.

¹⁴⁴ A vida comum entre fêmea e macho é o que há de mais natural. Já estabelecemos noutros estudos que a natureza tende a produzir muitas associações do género, como no caso dos seres vivos. Isso torna-se impossível de realizar a uma fêmea sem macho, ou a um macho sem fêmea, de tal modo que a associação destes dois elementos constitui-se como uma necessidade. Nos outros seres vivos tal associação faz-se desacompanhada de razão, visto que para isso dependem da natureza, apenas em vista da procriação; já nos seres vivos domésticos ou nos mais providos de entendimento, os dois elementos coadunam-se de forma superior, dado que revelam maior capacidade para promover ajuda, benevolência e cooperação entre si); e de modo ainda mais elevado se combinam no caso dos seres humanos, visto que a colaboração entre homem e mulher tem em vista não só a mera existência, mas também o bem-estar de ambos. (...) Desta feita, a natureza de cada qual, homem e mulher, foi providenciada pela divindade em vista da vida em comum; na verdade eles distinguem-se pelas suas capacidades, que não se aplicam da mesma forma a todas as tarefas (algumas vezes até são opostas entre si), embora se orientem para um objectivo comum. (...) Quanto à geração de filhos, ambos participam na procriação, embora cada qual com uma função própria: a eles cabe a alimentação, a elas a educação. Assim, para começar, o homem deve usar de justiça e não de injustiça para com a mulher; (...) já no tocante aos encantos, não devem relacionar-se entre si fazendo-se mais do que são, tanto ao nível do carácter como ao do corpo. Uma relação baseada na ostentação em nada difere da dos actores trágicos [envoltos] nos seus trajes: ARIST., *Oec.*, I, 3-4, 1343b 7 – 1344a 22; não podemos deixar de registar, do ponto de vista praxiológico, o alcance ético da expressão οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι, dado que o binómio εἶναι [existir] / εἶναι [bem estar] reproduz, no plano dos *Oeconomica*, o mesmo perfil do binómio ζῆν [viver] / εἶναι [bem viver = vida boa] explicitado sobretudo na *Política*: vide e.g. ARIST., *Pol.*, I, 2, 1252b 30; 4, 1253b 25; 9, 1258a 1; III, 9, 1280a 31-32

¹⁴⁵ A posição aristotélica sobre a igualdade assimétrica da mulher face ao homem na paridade da relação conjugal afigura-se perfeitamente “atípica” (para não dizer “heterodoxa”) face à mentalidade do tempo, ao contrário, por exemplo, de um Ésquines de Atenas (orador ático, eterno rival de

Recentrando-nos no documento testamentário, seguem-se uma série de disposições que afectam a situação dos escravos. Exceptuando o enigmático caso do jovem Myrmax, cuja identificação e estatuto se afiguram bastante opacos, dado não se tratar nem de um escravo (a avaliar pelo momento da narrativa onde formula o pedido a Nicanor para que providencie o seu retorno para junto dos seus, i.e. imediatamente antes das disposições relativas a uma série de escravos), nem certamente de um outro filho “ilegítimo” (o que teria levado Aristóteles a integrá-lo no momento testamentário em que estipula as condições para o seu filho Nicómaco, o que de facto não acontece), sucedem-se um conjunto de disposições que, após o casamento da filha Pitíade, devem produzir imediato efeito no sentido de conceder a desejada liberdade para uma parte significativa dos escravos (casos de Ambrácis, Tália e Símon), concessão essa a ser devidamente acompanhada de bens susceptíveis de garantir, após a libertação, a sua imediata subsistência. Além disso, estabelece que nenhum dos seus escravos seja vendido, mas antes determina que, “quando atingirem a idade apropriada, devem ser postos em liberdade segundo o seu mérito” [ὅταν δ' ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, ἐλευθέρους ἀφείναι κατ' ἀξίαν]. A decisão de conceder imediata liberdade aos escravos e de providenciar a libertação futura de outros em função do mérito, bem como a terminante recusa em alienar qualquer um deles por venda, propicia um texto vivo, nada despiciendo em nosso entender, para uma avaliação hermenêutica da sua concepção ética teorizada nos diversos tratados praxiológicos desde as três *Ethicae* aos *Oeconomica*, passando pela *Politica*.¹⁴⁶

É certo que Aristóteles está muito longe de adoptar aquela pose antiesclavagista a pretexto da qual o sofista Antífonte de Atenas¹⁴⁷, a coberto do

Demóstenes de Atenas, contemplado com uma referência do Estagirita nos seus escritos) para quem a relação homem-mulher ainda se apresenta tributária de um modelo de absoluta desigualdade e irreduzível subordinação (cf. AESCHINES, *Contra Timarchum*, 171). Quanto à teorização aristotélica sobre este ponto, cf. DESPOTOPOULOS Constantin, *Aristote. Sur la famille et la justice*, Bruxelles: Ousia, 1983

¹⁴⁶ Cf. VANNIER Guillaume, *L'esclave dans la cité: Aristote, éthique et politique*, La Ferté Saint-Aubin: Atelier de l'Archer, 1999

¹⁴⁷ Acerca da polémica constantemente reacendida e alimentada em torno da figura de Antífon, cuja identidade se refracta em três direcções, a saber Antífon de Atenas (sofista), Antífon de Ramnunte (orador) e Antífon de Siracusa (tragediógrafo), Ettore Bignone oferece-nos uma perspectiva bem alicerçada e documentada in BIGNONE Ettore, «Antífonte oratore e Antífonte sofista», in *Studi sul Pensiero Antico*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1965, 161 ss.; 175 ss.; por outro lado, embora com

binómio “grego-bárbaro” [Ἕλλην / βάρβαρος], postula uma igualdade radical do género humano cujo conteúdo ainda hoje impressiona por antecipar quer aquele sentido ecuménico de uma humanidade irmanada na mesma filiação divina que impregna a narrativa neotestamentária judaico-cristã (v.g. na tríplice polarização paulina judeu-grego / escravo-livre / homem-mulher¹⁴⁸), quer aquele alcance cosmopolita de uma fraternidade universal nivelada pela e sujeita à soberania da lei que inspira as proto-narrativas democráticas desde a medievalidade à modernidade¹⁴⁹: «Os que descendem de pais ilustres nós respeitamos e veneramos, mas os que não descendem de casa ilustre nem respeitamos nem veneramos. Nisto, comportámo-nos uns em relação aos outros como bárbaros, já que, por natureza, todos, quer bárbaros quer Gregos, temos uma natureza semelhante em tudo. Basta examinar as coisas que são necessárias por natureza a todos os homens. Elas estão ao alcance de todos da mesma maneira, e em todas não há distinção entre um bárbaro e um grego; todos respiramos o ar pela boca e pelo nariz e todos comemos com as mãos...»¹⁵⁰

Mais incisiva ainda é a posição do sofista orador Alcidas de Elea (discípulo de Górgias de Leontinos e rival de Isócrates de Atenas), cuja obra epidíctica, aliás, Aristóteles conhecia bem, ao advogar no seu discurso epidíctico *Messeníaco* que ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις [a divindade deixou livres todos os homens; a nenhum deles a natureza o fez escravo]¹⁵¹.

pressupostos de análise diferenciados, Michel Narcy elabora uma apurada e elucidativa análise quanto ao estado actual da questão em NARCY Michel, «Antiphon d’Athènes», in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989, 225-244

¹⁴⁸ Cf. PAULUS, *Epistula ad Galatas* 3, 28

¹⁴⁹ Cf. v.g. *Magna Carta Libertatum seu Concordiam inter regem Johannem at barones pro concessione libertatum ecclesiae et regni angliae* (1215); *The Federalist Papers* (1788); *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (1789).

¹⁵⁰ ANTIPHON, *frgm.* B, *Oxyrhynchus papyrus* XI, 1364 Hunt: pela sua autorizada valia científica, assumimos *ipsis verbis* a tradução do excerto proposta por Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto em *SOFISTAS. Testemunhos e fragmentos*, introd., trad. e not. por Ana Alves SOUSA e Maria José Vaz PINTO, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 223-224

¹⁵¹ ALCIDAMAS, *Messeniana Oratio*, *frgm.* 3 Avezzi; o inciso comparece no tratado *Rhetorica* de Aristóteles [cf. ARIST., *Rh.*, I, 13, 1373b 18], embora os manuscritos originais não testemunhem tal registo: George A. Kennedy sugere que a lacuna exibida no texto original do tratado terá sido suprida por um escoliasta medieval: vide *Aristotle on Rhetoric: a theory of civic discourse*, ed. and transl. George A. KENNEDY, New-York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 103 ss.

Face à verve igualitária que perpassa na proclamação dos sofistas Antífon e Alcidas, muito mais contida e refreada se revela a posição de Aristóteles: não sendo radicalmente inovadora, ele possui, todavia, o mérito de oferecer um distanciamento crítico que, no mínimo, convida a repensar a forma como por vezes se avalia e ajuíza moralmente o fenómeno da escravatura na antiguidade clássica grega pela denúncia de uma alegada assimetria entre os ideais proclamados e a prática social concreta. Na verdade, aquilo que o fundador do Liceu dispõe em *Testamento* expressa *in vivo* o que *in vitro* plasmou teoricamente acerca da condição social do escravo. Poder-se-á questionar por que é que, apenas no limiar da existência, Aristóteles desenhou, no gesto vivo de conceder alforria aos seus escravos, o sentido relacional de uma ética da vulnerabilidade e não antes, quando gozava em pleno das suas faculdades. Embora legítima, a questão possui, todavia, um alcance mais inquisitivo do que inquiridor ao camuflar uma exegese “judicialista” que, através de um juízo de intenção, se compraz em abrir as páginas de um texto filosófico para “pedir contas” ao autor, com a mesma sofreguidão de quem folheia um auto de acusação no devaneio de lhe projectar a respectiva condenação e pena. De um ponto de vista ético, porém, em vez de saber o que é que Aristóteles fez dos ou com os escravos durante a sua vida, ou até mesmo questionar o *timing* existencial da decisão de os libertar, mais relevante é perceber o modo como, **nos limites** de uma prática social contextualmente massiva e irreduzível, Aristóteles abriu **um limiar de acção** onde a **vida do texto e o texto da vida** convergem e se fundem numa **decisão eticamente modelada às circunstâncias**, materializando assim a luminescente sentença grega οἷον ὁ τρόπος τοιοῦτος ὁ λόγος [tal o carácter, assim o discurso]¹⁵². Se não, vejamos.

¹⁵² A expressão resulta da vulgarização de uma fórmula colocada por Platão na boca de Sócrates embora com algumas nuances (cf. PLAT., *R.*, 400d), sendo explicitamente atribuída ao mesmo por Cícero (cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 5, 16, 47); Séneca, nas suas *Epistulae*, converte-a para latim sob a forma *talis hominibus fuit oratio qualis vita* [o discurso do homem coincide com a sua vida: cf. SENECA, *Epistulae*, 114, 1], versão essa posteriormente refinada e aprofundada por Quintiliano na sua *Institutio Oratoria* sob a forma de um *ut vivat, quemquem etiam dicere* [vive tal e qual no que diz: cf. QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria*, 11, 1, 30]. Seja como for, é no contexto da lírica grega que a expressão germina primordialmente, designadamente naquele passo dos *Monosticha* de Menandro de Atenas que reza ἀνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται [o carácter do homem reconhece-se no seu discurso: MENANDRUS, *Monosticha*, 27 Jaekel]. Não podemos deixar escapar a oportunidade de assinalar um sugestivo equivalente veterotestamentário, patente na tradição sapiencial greco-judaica do *Liber Ecclesiasticus*, onde se lê πρὸ λογισμοῦ μὴ ἐπαινέσης ἄνδρα, οὗτος

É no início do primeiro livro da *Política* que Aristóteles consagra uma célebre exposição sobre o problema da escravidão, desenvolvendo aquela que, na Antiguidade, se terá porventura constituído como a única reflexão simultaneamente crítica e sistemática, a propósito de uma instituição fundamental para o funcionamento das sociedades ancestrais. Que saibamos, terá sido Aristóteles o primeiro pensador a ter sondado o problema em termos de um questionamento radical não só acerca da *natureza*, mas sobretudo acerca da *legitimidade* da escravidão, questão que, por exemplo, nunca suscitou ao seu mestre Platão uma particular atenção. Com efeito, pressente-se que Platão oferece, na amadurecida reflexão eidética da sua *Res publica*, um paradigma societário e político onde emerge uma comunidade politicamente organizada, laboriosa e livre, cuja igualdade assenta no princípio de diferenciação tripartida, holística e hierarquizada de funções (de produção, de defesa e de governo, de acordo com os tipos de alma para elas talhadas), mas na qual não subsiste qualquer vestígio ou rasto de escravos. Por outro lado, no não menos notável diálogo *Leges*, texto refinado e temperado pela maturada experiência de uma filosofia testada e posta à prova no grande diálogo com a facticidade, a figura do escravo comparece de forma quase espectral, sem que a sua legitimidade seja discutida ou sequer questionada, limitando-se, ainda assim, a prescrever uma utilização tão moderada e justa em termos éticos quanto otimizada em termos económicos.¹⁵³

Ora, em nosso entender, a indagação aristotélica parece instalar-se precisamente nessa zona de silêncio, nesse ângulo morto, da teorização política de Platão, começando por desconstruir uma concepção despótica de governo analogicamente inspirada na binária relação *senhor-escravo* [δεσπότης / δοῦλος], em

γὰρ πειρασμὸς ἀνθρώπων [não louves um homem antes de ele falar, pois é por aí que os homens se provam: cf. *Liber Ecclesiasticus* 27, 7]. A partir de Terêncio, a versão latinizada *quale ingenium haberes, fuit indicio oratio* [qual seja o teu carácter, o próprio discurso já o indicou: cf. TERENTIUS, *Heautontimoroumenos*, 384] resplandecerá num belíssimo e refinado dístico de Catão que sentencia *perspicito cuncta tacitus quid quisque loquatur: sermo hominum mores et celat et indicat idem* [sonda em silêncio o que se diz: tal como esconde, o discurso também mostra a índole dos homens: cf. CATO, *Disticha de moribus*, 4, 20], sobrevivendo ainda mais tarde num useiro provérbio medieval que reza *oratio est index animi certissimus* [o discurso é um fiabilíssimo revelador da alma: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 20342 Walther].

¹⁵³ PLAT., *Leges*, VI, 776b ss.; idêntico “pragmatismo” pode ser vislumbrado em Xenofonte de Atenas no seu diálogo *Oeconomicus*, de travo acentuadamente socrático: vide XENOPHON, *Oeconomicus*, V, 16; XIII, 9

claríssimo confronto a uma moral de dominação assente no poder ou na razão da força:

“Ὅτι δὲ καὶ οἱ τάναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος. ἔστι γὰρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστὶν ἐν ἧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν. τοῦτο δὴ τὸ δίκαιον πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ ῥήτορα γράφονται παρανόμων, ὡς δεινὸν <δὲ> εἰ τοῦ βιάσασθαι δυναμένου καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἔσται δοῦλον καὶ ἀρχόμενον τὸ βιασθέν. καὶ τοῖς μὲν οὕτως δοκεῖ τοῖς δ' ἐκείνως, καὶ τῶν σοφῶν. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς ἀμφισβήτησεως, καὶ ὃ ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν, ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἔστιν αἰεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν (διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν ἄνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν)· ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὔθεν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἄτεροι λόγοι, ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Dizemos 'escravatura' e 'escravo' com um duplo sentido: é que também existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores. Contra a justeza disto muitos dos juristas movem uma “acusação de ilegalidade” semelhante à que fariam contra um orador na Assembleia; consideram nocivo que um homem, só porque pode exercer violência e tem uma força superior, faça da sua vítima um escravo e um subordinado. Mesmo entre sábios, alguns são desta opinião, outros têm outra. A causa desta diferença de opinião, e que provoca a sobreposição parcial de argumentos, consiste em que, num certo modo, a virtude, quando adquiriu recursos suficientes, tem grande poder de se impor pela força e o vencedor leva sempre a melhor devido à superioridade em algum bem. Por conseguinte, parece que a força não existe sem virtude, e que a discussão visa apenas a questão do que é justo. Consequentemente alguns pensam que a justiça reside na benevolência; outros, que a justiça é o poder do mais forte; se estas concepções fossem efectivamente separadas, outros argumentos perderiam toda a força de persuadir, ao pretender que o homem superior em virtude não deveria governar nem dominar: ARIST., *Pol.*, I, 6, 1255a 4-21. O passo revela-se pouco propício a uma interpretação clara. Em todo o caso, Aristóteles parece sugerir que as duas teses em confronto (a do fundamento natural e a do princípio convencional da escravatura), quando justapostas, atingem um denominador comum, uma espécie de **termo médio**, que permite superar **mesomorfologicamente** o antagonismo. Esse elemento comum identifica-se com o princípio segundo o qual existe um **vínculo mediacional** entre *força* (βία) e *virtude* (ἀρετή): toda a virtude tem de se fazer acompanhar de uma determinada força que a torna persuasiva e vice-versa, toda a força tem de ser acompanhada de virtude para não degenerar em violência.

Torna-se quase impossível não enxergar aqui uma contra-resposta simultânea à dupla provocação expressa quer no *Gorgias* por Cálicles, para quem a *justiça* [τὸ δίκαιον] consiste necessariamente no “domínio do mais fraco pelo mais forte” [τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν]¹⁵⁵, quer na *Res publica* por Trasímaco, que a define como “o interesse do mais forte” [τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον]¹⁵⁶. Dando a sensação de não se comprometer demasiadamente no debate em causa (para o qual a sofística deu, como se viu, contributo decisivo), o certo é que a posição do Estagirita assumirá plena nitidez quando, a propósito da análise da tirania no livro V da *Política*, tiver que deixar bem vincada a tese de que, em caso algum, o arbítrio fundado na violência seja acompanhado de virtude.¹⁵⁷ É nesse quadro de fundo que Aristóteles inicia a discussão do tema em três eixos argumentativos (a saber *Pol.*, 1252a 30 - 1252b 9; 1253b 15 - 1255b 40; 1259b 22 - 1260b 7) interpolados por digressões aparentemente espúrias ou, no mínimo estranhas, à questão central. Assim, começando por delimitar a tese geral (1252a 30ss.; 1254a 17), o Estagirita assume como ponto de partida da discussão que a *natureza* [φύσις] gera por um lado seres cuja inteligência os capacita para mandar ou governar, e por outro seres cuja força e vigor físico os torna aptos a obedecer, extraindo como corolário a ideia de que essa bipolaridade só é eficaz e justa se traduzir um interesse recíproco de quem manda ou governa e de quem obedece ou é governado. No caso da relação senhor-escravo, essa reciprocidade de interesses não depende tanto da natureza do sujeito que obedece, mas é determinada pela qualidade do sujeito que manda, ou seja do facto de este exercer um poder ou na base de um discernimento sábio (autoridade) ou na base de uma coacção física ou psicossocial (prepotência). Ora, segundo Aristóteles, o *espaço familiar* [οἶκος] deve expressar uma **rede de relações** com três funções distintas: 1. uma função *conjugal* (γαμικὴ), que consiste em assegurar a relação entre homem e mulher em vista da cooperação; 2. uma função *procriativa* (τεχνοποιητικὴ), que consiste em assegurar os laços entre progenitura e descendência em vista da conservação da espécie; 3. uma função

¹⁵⁵ PLAT., *Grg.*, 483d

¹⁵⁶ *Idem*, *R.*, I, 338c

¹⁵⁷ Cf. ARIST., *Pol.*, V, 11, 1313a 34 ss.

dominial (δεσποτική), que consiste em vincular senhor e escravo, no interesse recíproco de ambos.¹⁵⁸ Tal reciprocidade, porém, só adquire significado e licitude enquanto determinada pela finalidade *económica* (οικονομική), motivo pelo qual Aristóteles adicionará às três funções assinaladas, uma quarta, a *crematística* (χρηματιστική)¹⁵⁹, que consiste em garantir, pela **mediação auxiliar** do escravo, a obtenção dos *recursos* [χρήματα] indispensáveis à vida familiar.

É nessa óptica **mediacional** que, em nosso entender, devem ser interpretadas as linhas que se seguem:

<ἐστι> ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), (...) καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον (...). εἰ γὰρ ἡδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὐτοῦ ἔργον, <καὶ> ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὓς φησιν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύνεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πληκτρα ἐκίθάριζεν, οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, I, 2, 1252a 25-33

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, I, 8, 1256a 1 ss. Dizendo respeito à arte ou ciência da “aquisição de recursos”, a palavra **crematística** [χρηματιστική] tem um emprego variável na *Política*. No entanto, são três os contextos principais em que ocorre: em primeiro lugar, a crematística pode ser entendida numa acepção genérica, designando as formas boas e más de **aquisição de recursos** [χρηματιστική: cf. *Ibid.*, I, 8, 1256 b 27, 40; 9, 1257 a 17; b 2, 36; 1258 a 6, 37]; em segundo lugar, numa acepção mais desviada da arte de aquisição, passa a ser entendida como **aquisição por troca** [μεταβλητική χρηματιστική] em vista da **acumulação ilimitada** [ἄπειρη αὔξεις] de **lucro** [κέρδος: cf. *Ibid.*, I, 8, 1256 a 10; 9, 1257 a 29]; e por último, embora muito raramente, pode ser entendida como forma saudável de **aquisição natural de recursos** [χρηματιστική κατὰ φύσιν], intimamente ligada à **administração familiar** [οἶκος] e à **cidade** [πόλις]: cf. *Ibid.*, I, 9, 1257 b 20; 11, 1258 b 20]. Ora, entre a **aquisição de recursos** [χρηματιστική] e o extremo oposto da **acumulação ilimitada de moeda** [ἡ αὔξεις τοῦ νομίσματος εἰς ἄπειρον], são **seis** as etapas que levaram o homem do uso natural e recto ao uso antinatural e degenerado da crematística: quanto às etapas naturais, 1. **troca directa** [ἀλλαγή], 2. **moeda** [νόμισμα], 3. **comércio** [καπηλική]; quanto às “antinaturais”, 4. **lucro** [κέρδος], 5. **juro** [τόκος], e 6. **usura** [ὀβολοστατική]. Para Aristóteles, apenas a crematística natural (que abrange ainda a crematística familiar e comercial) é parte integrante da economia, ou seja, da arte de administração doméstica dos recursos indispensáveis à vida, e onde a **moeda** cumpre **mediacionalmente** uma **função simbólica virtuosa**; já a crematística de entesouramento e a financeira, que se servem da moeda não como meio, mas como fim em si mesma, destinado a gerar cumulativamente mais moeda, é antinatural pois quando a sua função virtual é desvirtuada na prática da usura gera uma assimetria progressiva nas relações económicas, na qual a espiral de lucro para quem empresta, corresponde, na proporção directa, à espiral de endividamento para quem pede emprestado, acabando por perverter os pressupostos e os equilíbrios sociais que lhes estão subjacentes: cf. KOSLOWSKI Peter, «Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística», trad. Gustavo CORBI, in *Ethos* 9 (1981) 2-36

τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων.
 τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα
 πρακτικόν· ἔτι δ' ἐπεὶ διαφέρει ἡ ποίησις εἶδει καὶ ἡ πρᾶξις (...).
 διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν.¹⁶⁰

O recorte teórico do excerto supramencionado é decisivo, pois propicia uma primeira aproximação à definição de escravo: trata-se não de uma coisa ou de um objecto manipulável, mas de um “certo recurso animado (= dotado de vida)” [κτῆμα τι ἔμψυκον], cuja função não se encontra de forma alguma subestimada ou reduzida ao papel de simples “instrumento de produção” [ὄργανον ποιητικόν], mas elevada à condição de “recurso de acção” [κτῆμα πρακτικόν], ou seja de uma **mediação viva e humana** que participa e se entrelaça **relacionalmente** na vida familiar, para, de forma diferenciada, é certo (mas não “desqualificada”), cooperar como “auxiliar que promove a acção” [ὑπηρέτης πρὸς τὴν πρᾶξιν] em ordem ao objectivo supremo de qualquer associação humana seja ela familiar, social ou política: “viver e, além disso, viver bem” [ζῆν καὶ εὖ ζῆν].¹⁶¹

Por outro lado, não deixa de ser surpreendente que no decurso do desenvolvimento da tese inicial (cf. *Pol.*, 1254a 21-1255a 2) Aristóteles comece por

¹⁶⁰ A aquisição de recursos é uma parte da administração da casa, já que sem bens indispensáveis não só não se pode viver como não se pode viver bem, (...) e o escravo é um certo recurso vivo (...). Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua tarefa a nosso mando, ou caso se antecipasse ao que se lhe vai pedir, tal como se conta acerca das estátuas de Dédalo ou dos tripés de Hefesto, acerca dos quais o poeta diz “*movendo-se por si mesmas juntam-se aos deuses*” [vide HOMERUS, *Ilíadas*, XVIII, 376], e, do mesmo modo, se por si mesmos os teares tecessem, e as palhetas tocassem cítara, então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos. Em qualquer caso, os instrumentos assim chamados são instrumentos de produção, enquanto um recurso tem a ver com a acção. (...) Além disso, como a produção e a acção diferem em género, (...) por esse motivo, o escravo é, de entre os recursos, um ajudante que promove a acção [ARIST., *Pol.*, I, 4, 1253b 24 – 1254a 8]. Sobre a tese aristotélica segundo a qual a escravatura seria socialmente dispensável, caso o trabalho indispensável à vida humana fosse mecanicamente assegurado por autómatos, cf. os interessantes estudos de Giani Micheli acerca do papel das máquinas e dos processos de automação nas antigas sociedades clássicas: MICHELI Giani, «Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV aC», in *Rivista di Storia della Filosofia* 53 (1998) 3, 421-462; vide também *Idem*, *Le origini del concetto di macchina*, Firenze: Olschki, 1995; bem como, em termos de historiografia filosófica comparativa, TRANQUILLI Vittorio, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano – Napoli: R. Ricciardi, 1979

¹⁶¹ Cf. FAES Hubert, «L’esclave, le travail et l’action. Aristote et Hegel», in *Archives de Philosophie* 58 (1995) 1, 97-121

admitir a possibilidade de a natureza subverter a rigidez do modelo binomial senhor-escravo, obstruindo, dessa forma, a crença pré-determinista e fatalista numa espécie de selecção natural das funções sociais ou económicas. A natureza “tende”, com efeito, a dotar senhor e escravo de qualidades que são próprias e específicas de cada um, mas também pode “acontecer muitas vezes o contrário” [συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον]¹⁶², ou seja pode gerar escravos com espírito de comando e senhores com espírito subserviente. Eis uma leitura “heterodoxa” que Aristóteles extrai do texto dos factos vividos e com a qual pouquíssimos dos seus coevos se atreveriam sequer a sonhar. Em todo o caso, seguindo o típico estratagema grego de distinguir, do ponto de vista metodológico, uma realidade que existe “por natureza” [φύσει] e a que existe “por convenção ou costume” [νόμῳ], Aristóteles enfrenta a controvérsia munido do mesmo padrão de análise, defendendo que o termo escravo possui um duplo âmbito de aplicação, i.e. no plano da natureza [φύσει] e no plano da lei ou convenção [νόμῳ]. Ora, é justamente no plano convencional que Aristóteles exhibe as mais insanáveis divergências de opinião, sem que, contudo, a sua posição esteja, ela própria, a salvo de uma certa ambiguidade. De facto, existe uma certa *concordância* [ὁμολογία] quanto ao facto de os vencidos de guerra poderem ser tomados como os escravos como parte dos despojos pertencentes ao vencedor: trata-se de uma disposição convencional ou legal, dado que os gregos reconheciam legitimidade às leis fundadas sobre o costume. Tal disposição, todavia, não é unanimemente aceite, dado que ela veicula nas entrelinhas o princípio do *direito do mais forte*, com o qual nem todos estão de acordo. Parece ser esse o caso de Aristóteles, atendendo à prudente reserva que manifesta em face do fundamento convencional ou legal do critério de conquista baseado na força. Ainda assim, a posição de Aristóteles permanece em nosso entender difusa e enredada por não destringer claramente as teses em jogo. Ao amalgamar a noção de força e de virtude sem precisar com nitidez o alcance de cada um dos dois termos, chega-se à ambivalente conclusão que o direito tanto pode assentar na força coerciva da *violência* [βία], o que não é verdade porquanto carece da indispensável caução *voluntária* [ἐκούσιος], como pode repousar na força moral da *virtude* [ἀρετή], o que em parte é verdade, mas só na medida em que esta for acompanhada de *razão* [λόγος]. Por outro

¹⁶² ARIST., *Pol.*, I, 5, 1254b 32

lado, a obtenção beligerante de escravos não pode ser considerada justa no contexto de uma “guerra injusta”, i.e. no caso de “a causa da guerra poder ser injusta” [τὴν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων]¹⁶³, mesmo que, estranhamente, esse critério só se afigure aplicável não a povos gregos vencidos, mas apenas a povos bárbaros vencidos, uma vez que, de acordo com a auto-interpretação civilizacional helénica, partilhada aliás pelo Estagirita, os bárbaros são, por natureza, destinados à subjugação (e, *ex ipso facto*, à escravatura) e nunca o contrário. É caso para dizer que a natureza sanciona favorável e oportunamente o critério do convencionalismo grego... Seja como for, o cirúrgico argumento aristotélico repousa sobre um postulado que contém um subtil ambiguidade: conservando o princípio tradicional da dupla fonte (natural e convencional) de legitimação da escravatura, o filósofo parece subsumir o critério naturalístico (p. ex. a ideia de “corpo adequado para o efeito”) no convencional (p. ex. a ideia de que “há povos destinados a dominar”), introduzindo neste algumas restrições (v.g. a ideia de “guerra injusta”). Esta circularidade careceria, contudo, de um exame mais depurado: sem ele, ficamos sem saber se esse procedimento hermenêutico reflecte, *ab ovo ad mala*, o naturalismo de uma íntima convicção despojada de qualquer reserva mental ou um subtil ataque ao convencionalismo da mentalidade reinante acerca da legitimação da escravatura.

A teorização aristotélica não goza, como se vê, de imunidade hermenêutica: ela encerra a ambiguidade própria de uma posição que não pode exorbitar da consciência social em que está imersa, mas que, ainda assim, procura “de-limitar” epistemicamente os contornos formais e materiais do problema no “limiar” poiético de uma **modelação crítica**. Não se trata, portanto, de proceder a uma reabilitação hermenêutica ou a um branqueamento moral da ética social de Aristóteles, mas, apesar disso, ou talvez por isso mesmo, de assinalar até que ponto o seu *Testamento* completa com o texto da vida esse caminho que fica por percorrer na vida do(s) texto(s) paraxiológicos. Tal significa que não precisamos de nos tornar “escravos” daquela sombria percepção de que a sua teoria sobre a distinção entre escravatura por natureza (legítima e benéfica) e escravatura por convenção (ilícita, nos casos em que o critério naturalista é impotente para a caucionar e ratificar) não passa de um estratagema

¹⁶³ *Ibid.*, I, 6, 1255a 24-25

destinado a baralhar e ofuscar a lógica, a ética e o senso comum das nossas condescendentes avaliações hermenêuticas. Mas por isso mesmo, também não adianta arvorar aquele cínico pragmatismo do pensador político que procura validar no presente um “estado de coisas” que se adivinha que persistirá no futuro. Na verdade, com o objectivo de legitimar um sistema social de práticas generosamente absolvidas por inconfessáveis interesses sociais e económicos, o certo é que o fenómeno da escravatura vingou e perpetuou-se durante séculos num mercado organizado de trocas, rotas e tráficos desde a apropriação romana da estrutura escravagista para qualquer tipo de utilização até às formas larvares de escravatura laboral e sexual contemporâneas, passando pela subjugação dos servos da gleba medievais, pela predação negreira em África para as prósperas culturas norte e sul americanas, e pela exploração proletária na era industrial.

Contudo, aí onde o “teórico” Aristóteles tropeça na superfície polida de uma pouco promissora especulação pura, avança o Aristóteles “experimentado” que não hesita em enfrentar o atrito inerente à questão mediante uma **modelação fronética** de princípios (sejam eles naturais, consuetudinários ou positivos) à situação de cada caso concreto. Nesse **limiar prudencial**, o *Testamento* oferece um texto vivo não proclamado ou prescrito numa cartilha “humanista”, mas inscrito na carne concreta de indivíduos portadores de nomes concretos: Ambrácis, Tália, Símon, Tycon, Fílon, Olímpio... Quer dizer, mesmo quando a teoria hesita, paralisa ou vegeta nos impasses de uma argumentação estritamente lógica, pressentimos que lhe acode o **texto vivo da experiência** não tanto como “discurso em prática” ou “discurso sobre a prática”, mas como **prática discursiva** na qual a relação senhor-escravo se humaniza numa **perspectiva relacional** fundada e consubstanciada no **mútuo interesse** e na **amizade recíproca**.¹⁶⁴ Quer dizer, reposicionando-se face ao argumento que viabiliza a tese de que existem seres inclinados por natureza a ser senhores e escravos, refere o filósofo que καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις [também existe um interesse e uma amizade

¹⁶⁴ Cf. FRAISSE Jean-Claude, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris: Vrin, 1974

recíprocos entre senhor e escravo que merecem sê-lo por natureza]¹⁶⁵. Eis a forma como Aristóteles arrisca, ao arrepio da consciência social dominante, uma “heterodoxa” redefinição humanizada da escravatura: à luz dos seus pressupostos o escravo não é conotado apenas como um ser animado, a meio caminho entre “mais-que-coisa” (dotada de vida) e “menos-que-homem” (desprovido de vontade), mas como **ser humano** teleologicamente inscrito numa destinação de liberdade. A origem textual dessa arriscada “heresia” social encontra-se plasmada num inusitado excerto do tratado *Ethica Nicomachea* onde o Estagirita apresenta a amizade como impossível de ser realizada seja em face de objectos inanimados, seja em face de seres animados, mas desprovidos de inteligência, seja ainda em face de seres animados dotados de inteligência, mas desprovidos de vontade, motivo pelo qual “não existe amizade por um escravo enquanto escravo” [φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς (...) δοῦλον ἢ δοῦλος]¹⁶⁶. Embora a sibilina expressão “escravo enquanto escravo” [δοῦλον ἢ δοῦλος] repercuta neste contexto um certo eco familiar de outras paragens metafísicas, deixando-nos logo de sobreaviso quanto ao seu carácter indiciário, o certo é que, à primeira vista, nada parece destoar do quadro teórico proposto, a não ser um detalhe que Aristóteles adiciona como restrição não à tese geral segundo a qual não se pode ter amizade “por um escravo” [πρὸς δοῦλον], mas à proposição conexa que refere que podemos ter amizade por um escravo não enquanto “tal”, i.e. enquanto escravo [ἢ δοῦλος], mas **“enquanto homem”** [ἢ δ' ἄνθρωπος]¹⁶⁷. A importância deste curto inciso é, como se adivinha, crucial para o propósito hermenêutico da presente dissertação, uma vez que por ele somos alertados quanto à possibilidade de Aristóteles conceber a escravatura não como uma fatalidade natural, genética ou convencional, mas como uma “função adjacente” à sua substancial condição humana, e por isso

¹⁶⁵ ARIST., *Pol.*, I, 6, 1255b 12-14

¹⁶⁶ *Idem*, *EN*, VIII, 11, 1161b 1-3

¹⁶⁷ *Ibid.*, VIII, 11, 1161b 5-6. É justamente para esta interpretação restritiva do passo em causa, materializada sintacticamente no curso de uma oração adversativa, que convergem grande parte das traduções fidedignas: vide António Caeiro in *Aristóteles. Ética a Nicómaco, I.c.*: «Enquanto escravo não se pode ter amizade por ele, apenas enquanto Humano»; Dimas de Almeida in *Aristóteles. Ética a Nicómaco, I.c.*: «a amizade por ele, enquanto escravo, é uma impossibilidade, mas já não o é enquanto homem»; David Ross (trad. rev. por James Urmson) in *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, I.c.: «*Qua* slave then one cannot be friends with him. But *qua* man one can».

perfeitamente revogável e anulável no quadro de uma libertação por alforria. Libertar um escravo torna-se, portanto, não uma filantrópica encenação de condescendência social, mas decorre de uma acção eticamente esclarecida e demarcada dos inquestionados critérios de selecção natural, social e económica que validam o fenómeno. É nessa “teleologia de libertação” dos escravos que adquirem particular luminosidade as palavras do filósofo quando, num passo decisivo do tratado *Oeconomica*, utiliza a **analogia da prescrição clínica diferenciada** a propósito da necessidade de gerir recursos humanos (como é o caso dos escravos) de acordo com um **modelo económico decisionário** que pressupõe uma **avaliação diferenciada** do mérito em **cada caso concreto e singular**:

τῶν δὲ κτημάτων πρῶτον μὲν καὶ ἀναγκαιότατον τὸ βέλτιστον καὶ οἰκονομικώτατον· τοῦτο δὲ ἦν ἄνθρωπος. διὸ (...) ἀναγκαῖον καὶ παρασκευασάμενον τρέφειν οἷς τὰ ἐλευθέρια τῶν ἔργων προστακτέον. (...) ὄντων δὲ τριῶν, ἔργου καὶ κολάσεως καὶ τροφῆς, τὸ μὲν μήτε κολάζεσθαι, μήτ' ἐργάζεσθαι, τροφήν δ' ἔχειν, ὕβριν ἐμποιεῖ· τὸ δὲ ἔργα μὲν ἔχειν καὶ κολάσεις, τροφήν δὲ μή, βίαιον καὶ ἀδυναμίαν ποιεῖ. λείπεται δὴ ἔργα παρέχειν καὶ τροφήν ἱκανήν· ἀμίσθων γὰρ οὐχ οἷόν τε ἄρχειν, δούλῳ δὲ μισθὸς τροφή. ὥσπερ δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅταν μὴ γίγνηται τοῖς βελτίοσι βέλτιον μηδὲ ἄθλα ἢ ἀρετῆς καὶ κακίας, γίνονται χεῖρους, οὕτω καὶ περὶ οἰκέτας. διόπερ δεῖ ποιεῖσθαι σκέψιν καὶ διανέμειν τε καὶ ἀνιέναι κατ' ἀξίαν ἕκαστα, καὶ τροφήν καὶ ἐσθῆτα καὶ ἀργίαν καὶ κολάσεις, λόγῳ καὶ ἔργῳ μιμουμένους τὴν τῶν ἰατρῶν δύναμιν ἐν φαρμάκου λόγῳ (...). χρή δὲ καὶ τέλος ὠρίσθαι πᾶσιν· δίκαιον γὰρ καὶ συμφέρον τὴν ἐλευθερίαν κείσθαι ἄθλον.¹⁶⁸

¹⁶⁸ De entre os diferentes recursos, há um que é o principal, o mais necessário, o melhor e o mais digno da actividade económica: o próprio homem. Por isso mesmo, (...) ao adquirir escravos, é necessário cuidar da educação daqueles a quem se há-de confiar tarefas dignas de homens livres. (...) Para além disso, existem três aspectos a ter em conta: o trabalho, os castigos e a alimentação. Por um lado, facultar-lhes alimento sem atender à punição e ao trabalho, torna-os indisciplinados; por outro lado, dar-lhes trabalho e castigos, mas faltar com a alimentação, produz violência e debilitamento; resta, então, fornecer-lhes trabalho e comida em suficiência: é que não há como exigir seja o que for sem pagamento, e o alimento é a paga do escravo. Na verdade, passa-se com os servos o mesmo que com os restantes indivíduos: quando aos melhores não ocorre uma melhoria de vida, nem se tornam sancionáveis a virtude e o vício, tornam-se piores. Por isso, há que prestar atenção, a fim de repartir a conceder cada coisa segundo o mérito, quer se trate de comida, roupa, repouso, admoestações, imitando no discurso e no agir a capacidade [subent. de discernimento] dos médicos na prescrição de

As derradeiras disposições testamentárias de Aristóteles, designadamente as que se prendem com o local da sua sepultura e com a indicação expressa de que os restos mortais da sua primeira mulher Pitíade sejam transladados e depostos junto de si, não carecem de tanta discussão, é certo, mas conservam uma relevância digna de nota no que concerne à perspectivação da sua praxiologia. O alcance desta depende, em nosso entender, do modo como cada **decisão-limite** abre um **limiar mediacional** de acção muito mais fenomenalizável na modelação ética de um discurso vivo do que na explicação da vida num discurso ético, supostamente domesticado por princípios puramente lógicos e manietado por enunciados não validados pela experiência vivida. Ora, é justamente na janela de *oportunidade* [καίρός] aberta pela vivência da morte no limiar da existência que as derradeiras disposições revelam a sua textura significativa, oferecendo uma espécie de paradigma susceptível de inspirar a forma como cada acto decisionário pode, no decurso de uma vida, moldar ergonomicamente o sentido prático da *acção* [πράξις], tomada como *obra* [ἔργον] em aberto.

Muito embora o desígnio platónico de uma concepção bem recortada de moralidade¹⁶⁹ se entrelace silenciosamente na urdidura dos seus diálogos¹⁷⁰, é dos textos do fundador da Academia que parece arrancar o momento preludial de alguns dos temas centrais da concepção ética de Aristóteles, muito particularmente a intuição segundo a qual a vida ética narra um texto que se explicita de forma inteligível em determinados limiares críticos da existência humana. Não há que ir mais longe do que

um fármaco. (...) Para todos eles deve ser fixado um objectivo [= fim]: na verdade, é justo e vantajoso estabelecer como recompensa a liberdade [ARIST., *Oec.*, I, 5, 1344a 23 – 1344b 17]. Ao comentar este passo, a propósito da vantagem económica de propiciar formação e educação aos escravos, é com inteiro acerto que Delfim Leão, tradutor português do tratado em causa, refere: «Na *Pol.*, I, 6, 1255b 10-15, já se reconhece a existência de interesses recíprocos e a possibilidade de afecto entre dono e servo. Ainda assim, este passo dos *Económicos* vai mais longe, dado que assume a pertinência da formação dos escravos na perspectiva de vir a confiar-lhes tarefas de homens livres.»; vide *Aristóteles. Os Económicos*, in *Obras Completas de Aristóteles*, vol. VII, tomo II, ed. António P. Mesquita, *l.c.*, 41, n. 49.

¹⁶⁹ Cf. IRWIN Terence, *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford: Clarendon Press, 1977

¹⁷⁰ Posição sustentada, por exemplo, por Monique Canto-Sperber, para quem a filosofia moral de Platão permanece no limbo das éticas gregas pouco conhecidas ou escassamente tematizadas: cf. excelente artigo «Le bien de Platon et le platonisme en morale», in CANTO-SPERBER Monique, *Éthiques grecques*, Paris: PUF, 2001, 167-206

as primeiras linhas do diálogo *Res publica* (cf. 328 b-e)¹⁷¹, para se perceber até que ponto a vida adquire uma contrastada luminosidade quando exposta ao *confronto* [ἄγων] da *visita* [πάθος] da morte, num limiar de *discernimento* [κρίσις] capaz de dissolver momentaneamente os finitos e rígidos limites de um ciclo existencial. Céfalo, personagem que se apresenta em cena não no fulgor da juventude nem no estertor da decrepitude, mas “no limiar da velhice” [ἐπὶ γήραος οὐδῶ]¹⁷², prefigura, de certo modo, aquele agir domiciliado à soleira da porta ou na ombreira da janela (limiares “críticos” de abertura e transição) no interior do qual se “deita contas” e se “avalia” [ἐπὶ γήραος οὐδῶ]¹⁷³ a vida no seu todo. O *Testamento* de Aristóteles testemunha de forma qualificada e inequívoca esse limiar no qual as “medidas que se tomam” correspondem aos “critérios com que medimos” as tomadas de decisão de toda uma vida. É essa capacidade de avaliação que Céfalo, a voz da experiência¹⁷⁴, mobiliza para ironizar Sócrates, o mestre da ironia que realiza o movimento descensional, *catabático*, da Acrópole ao Pireu¹⁷⁵:

εὐθύς οὖν με ἰδὼν ὁ Κέφαλος ἡσπάζετό τε καὶ εἶπεν· ὦ Σώκρατες, οὐ δὲ θαμίζεις ἡμῖν καταβαίνων εἰς τὸν Πειραιᾶ. χρῆν μέντοι. εἰ μὲ γὰρ ἐγὼ ἔτι ἐν δυνάμει ἢ τοῦ ῥαδίως πορεύεσθαι πρὸς τὸ ἄστυ, οὐδὲν ἂν σὲ ἔδει δεῦρο ἰέναι, ἀλλ' ἡμεῖς ἂν παρὰ σὲ ἦμεν· [...] ἢ οὖν ἄλλως ποιεῖ, ἀλλὰ τοῖσδ' ἐπεὶ τοῖς νεανίσκοις σύνισθι καὶ δεῦρο παρ' ἡμᾶς φοίτα ὥς παρὰ

¹⁷¹ Vide Anexo 5: Figurações platônicas da mediação no Prólogo e nas Alegorias da *Res publica*, 868 ss.

¹⁷² PLAT., *R.*, I, 328d. A expressão ocorre na obra homérica, designadamente em *Ilias*, XXII, 60; XXIV, 487; e em *Ulyssea*, XV, 246; XXIII, 212. Não deixa de ser interessante notar que a forma jônica e épica οὐδός [soleira, umbral: vide v.g. HOMERUS., *Ulyssea*, 17, 196] assegure o sentido transeunte, viável, cursivo do termo ὁδός [caminho], de emprego muito mais tardio.

¹⁷³ PLAT., *R.*, I, 330d. A forma verbal ἀναλογίζομαι adquire neste contexto o sentido de recapitular, reconsiderar, calcular.

¹⁷⁴ O manifesto interesse de Platão pela “experiência” constitui, ao contrário do que se poderia supor, uma das marcas mais fascinantes da sua filosofia, encontrando-se os pressupostos e implicações dessa incursão platônica devidamente captados e tematizado in CONSTÂNCIO João, «Notas sobre a noção de experiência na *República* de Platão», in *Quid. Revista de filosofia. Número um: sobre a experiência*, Lisboa: Cotovia, 2000, 9-72.

¹⁷⁵ Cf. PLAT., *R.*, 327a ss. A propósito desse passo, vide Prólogo da *Res publica* in Figurações platônicas da mediação, 78 ss.

Do ponto de vista da urdidura da narrativa, Platão confere a Céfalo a função hermenêutica de mediar a arte de estar “no meio” para “tomar medidas”, entronizando-o como uma espécie de paradigma do *prudente* [φρόνιμος] dotado da capacidade “mediacional” para experienciar e inspirar a “justa medida” [μετριοτήτης] de cada acto decisionário. Num certo sentido, Céfalo personifica o sapiencial vislumbre de que, no fim de contas, as contas só se fazem no fim, convertendo-se por isso num modelo fronético de vida ética a quem Platão reconhece suficiente legitimidade filosófica para, pela boca de Sócrates, proferir com desassombrada autoridade

καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Κέφαλε, χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα
πρεσβύταις· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ' αὐτῶν πυνθάνεσθαι,
ὥσπερτινὰ ὁδὸν προεληλυθότων ἦν καὶ ἡμᾶς ἴσως δεήσει πορεύεσθαι,
ποία τίς ἐστιν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥαδία καὶ εὐπορος.¹⁷⁷

¹⁷⁶ «Logo que me viu, Céfalo saudou-me com estas palavras:

– Ó Sócrates, não és visita muito frequente por aqui. É que não desces habitualmente ao Pireu para nos veres e isso não é lá muito correcto da tua parte. Se eu ainda estivesse capaz de fazer com pé ligeiro o caminho até à Cidadela, não terias nenhuma necessidade de aqui vir, pois nós é que iríamos a tua casa. [...] Não renuncies à companhia destes jovens, dando-nos a graça de fazeres desta nossa casa o teu local de visita, como se fora a casa de amigos muito íntimos.» [PLAT., *R.*, I, 328c4 – d6]

¹⁷⁷ «Mas é claro, ó Céfalo! – disse-lhe eu – Na verdade, muito me apraz dialogar com gente mais idosa, pois, a meu ver, parece-me necessário aprender deles como de alguém que avançou à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer, seja ele de que natureza for: rude e penoso ou fácil e acessível.» [PLAT., *R.*, 328e1-4]. Quando, após este fulgurante episódio, Céfalo tiver que restituir as rédeas do diálogo à sua procedência socrática, retirando-se para prestar culto à deusa [cf. *Ibid.*, 331d], não podemos deixar de pensar no afamado verso de Hesíodo de Ascra, Ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσον, εὐχαὶ δὲ γερόντων [As acções <são> dos jovens, os conselhos dos de meia-idade, as rezas dos velhos: HESIODUS, *frgm.* 321 Merkelbach-West], cujo conteúdo era já tido como proverbial por Aristófanes de Bizâncio (vide ARISTOPHANES BIZANTII, *frgm.* 238 Slater), apoiado, por seu turno, numa versão mais elaborada da tradição homérica (vide *Iliada* 2, 53) segundo a qual existe um meridiano intransponível entre os jovens com o seu vigor físico e os velhos dotados de sensatez. Tal antítese inspirará não só o dramaturgo Eurípides em ambígua versão ora pessimista [Ἦ γῆρας, οἶαν ἐλπίδ' ἡδονῆς ἔχεις / καὶ πᾶς τις εἰς σὲ βούλετ' ἀνθρώπων μολεῖν / λαβὼν δὲ πείραν, μεταμέλειαν λαμβάνει: Ó velhice, quanta esperança de prazer conténs! Todos os homens pretendem que chegues logo, mas quando te experimentam, logo se arrependem (EURIPIDES, *frgm.* 1080 Nauck²)] ora optimista, ao conceber as “acções” como “força dos jovens” e os “conselhos” como “força dos velhos” (vide *Idem*, *frgm.* 508 Nauck²), como também o atomista Demócrito de Abdera, na concisa e admirável máxima, ἰσχύς καὶ εὐμορφίη νεότητος ἀγαθὰ, γῆρας δὲ σωφροσύνη ἀνθος [“a força e formosura são os bens da juventude, a moderação é a flor da velhice”]: DEMOCRITUS, *frgm.* 68 B 294]. Tal não impediu o comediógrafo Aristófanes de Atenas de ter satirizado em *As nuvens* esse limiar etário da existência humana numa

Para visar o alcance deste excerto, talvez tenhamos que o compagnar com o momento em que Platão, pela mediação dialógica de Sócrates, remata a fulgurante exegese da alegoria da caverna, ao apontar finalisticamente a necessidade de ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ [agir sabiamente (lit. com prudência = com discernimento) tanto em privado como em público]¹⁷⁸. Ora, será a partir deste inciso platónico que Aristóteles se inspirará, sem perder de vista a irónica ferroadada de Céfalos ao irónico moscardo Sócrates¹⁷⁹, para modelar na *Política* a figura do *cidadão avisado, maduro e responsável* [σπουδαῖος πολίτης] no idêntico suposto de que πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι [é natural que a força esteja nos jovens e a prudência nos velhos]¹⁸⁰. Quando tiver de tematizar na *Ethica Nicomachea* o alcance paradigmático do *homem prudente* [φρόνιμος], Aristóteles haverá de ter em mente a noção platónica de “limiar da velhice” [γέρας οὐδος]¹⁸¹: ela será decisiva para caucionar um modelo de eticidade em cujo *limiar*

cáustica ironia com inesperado fundo de verdade: Δὶς παῖδες οἱ γέροντες [os velhos são duas vezes meninos: ARISTOPHANES, *Nubes*, v.1417]. O binómio velhice-juventude encontra, obviamente, terreno fértil noutras latitudes culturais, como é o caso da tradição judaica veterotestamentária (vide v.g. *Job* 12,12) e da tradição renascentista com Petrarca, onde o tema aparece superiormente tratado nas suas *Éclogas*: vide PETRARCA Francesco, *Carmen Bucolicum*, 8, 9.

¹⁷⁸ PLAT., *R.*, 517c: vide a versão completa do excerto e respectiva tradução, in Anexo 5: Figurações platónicas da mediação no Prólogo e nas Alegorias da *Res publica*, 868 ss.

¹⁷⁹ Vide a propósito o estudo de GOOCH Paul, «Socratic irony and Aristotle's *eiros*: some puzzles», in *Phoenix* (Toronto) 41 (1987) 95-104

¹⁸⁰ ARIST., *Pol.*, VII, 9, 1329a 14-16; acerca do “salvífico” alcance político do saber experimentado, vide a propósito a aturada investigação desenvolvida em SCHOFIELD Malcolm, *Saving the city. Philosopher-kings and other classical paradigms*, London: Routledge, 1999

¹⁸¹ Não podemos deixar de nos reportar àquele antiquíssimo adágio grego segundo o qual ὁ γέρων μετέησιν ἄμᾳ πρόσσω καὶ οπίσσω [o ancião olha simultaneamente para a frente e para trás]. Numa passagem da *Ilias* de Homero, a expressão floresce ligada à nobre e respeitabilíssima figura do monarca troiano Príamo, pai de Heitor e Páris, como representação do contraste entre o perfil sábio e avisado dos anciãos e a tendência impulsiva e precipitada dos jovens (cf. HOMERUS, *Ilias*, 3, 109 ss., tal como, em sentido similar, *Ibid.*, 1, 343; 18, 250): de facto, devido à experiência, o velho surge no imaginário épico e trágico dotado de uma capacidade *dicrânica* de olhar simultaneamente para a frente e para trás e, por isso mesmo, capaz de tomar e aconselhar decisões acertadamente eficazes, graças a esse poder anfibológico de criar duplos e múltiplos sentidos, conciliando até os mais díspares e opostos, na interpretação das circunstâncias em que incide a sua análise ou avaliação. Na literatura latina a expressão encontra propício acolhimento no *Apokolokyntosis* de Séneca onde se atribui a Jano, divindade romana (sem imediato equivalente grego) que tutelava as portas, uma capacidade bifronte de ocupar limiares de transição nos pontos de passagem; tal atributo conferia-lhe a

[οὐδος] mesomorfológico se inscreverá a noção de φρόνησις sob o signo das noções de *meio* [μέσος] e de *medida* [μέτρον], em detrimento do carácter fechado e terminal da noção de “limite” [πέρας]. Numa praxiologia assim projectada, a reflexão ética muda necessariamente de perspectiva: já não importa tanto se faço “isto” ou “aquilo” no espaço circunscrito de uma “de-terminação” ou “de-limitação” das minhas competências morais, mas sim o que é que “eu faço de mim” na janela de *oportunidade* [καιρός] de uma *obra* [ἔργον] em aberto.

Uma **ética do universal concreto** que se explicita fenomenologicamente numa onto-poiese da acção pela qual o indivíduo *ubicado* na sua concreta e contingente singularidade urde a narrativa uma forma de vida livremente escolhida e decisionariamente modelada, eis o que a praxiologia aristotélica nos outorga como modelo de eticidade cujo recorte mediacional não envolve apenas a virtualidade “clássica” de nos ler antecipadamente, mas abre simultaneamente a possibilidade de,

prerrogativa **mediacional** de estar, não nos extremos, mas **a meio**, e de, em simultâneo, olhar em frente (de forma prospectiva e antecipatória, em ordem ao horizonte teleológico do fim) e para trás (de forma retrospectiva e aitiológica, em função do horizonte protológico da causa): vide SENECA, *Apokolokyntosis*, 9, 2. Seja como for, a ausência no panteão grego de uma divindade dotada desta dupla característica é compensada não numa síntese que reúna as duas virtualidades, mas no desdobramento em duas figuras mitológicas distintas, irmanadas no binómio constituído pelo par titânico Epimeteu-Prometeu (cf. PLAT., *Prt.*, 320 c ss.). Epimeteu [lit. ἐπὶ μανθάνω = o que aprende depois, tornando-se providente, cauteloso], titã casado com Pandora [lit. πάντα δῶρα = “a que tudo concede”: na ambígua capacidade de propiciar o bem e o mal, bem como cada uma das suas mútuas e ilusórias contrafacções], é incumbido de modelar o reino animal e de lhe conferir todas as características diferenciadoras, mas ao chegar ao homem, e não sabendo que atributo específico conferir-lhe, recorre ao seu irmão Prometeu [lit. πρὸ μανθάνω = o que ensina antes, por ser providente, solícito] que, por seu turno, se apropria do fogo divino (possuído pelos deuses por direito próprio) para o outorgar em favor do homem, oferecendo a este a possibilidade de um saber que passa a pertencer-lhe por graça e por direito adquirido. Numa das peças imortalizadas pelo génio dramaturgico de Ésquilo de Elêusis, *Prometheus vinctus*, somos esclarecidos quanto ao desfecho de uma tal insolência: no **limiar** sua *desmesura* [ὑβρις], ela representa uma **excedência dos limites** que confinam e estabilizam reciprocamente a realidade divina e a humana, pondo em causa uma **ordem** [κόσμος] cujo equilíbrio só pode ser restituído e restaurado pelo efeito compensador uma punição irrevogável com a qual o titã deve gradualmente consentir, não sem antes deixar de exhibir contra o veredicto divino a atitude, essa sim decididamente heróica, de não se resignar passivamente à sua condição, abrindo, nessa espécie de centelha trágica de consciência, um novo desafio que, desta feita, nem mesmo a divindade é capaz, na sua absoluta onipotência, de anular ou dissolver. A ligação do par grego Epimeteu-Prometeu à divindade romana Jano parece agora mais evidente: Epimeteu sabe “para trás”, ou seja *c’um saber só de experiência feito* [para glosar uma expressão do nosso imortal Camões (vide CAMÕES Luís de, *Os Lusíadas*, Canto IV, 94, 7), assinalando uma das múltiplas dimensões, a “epimeteica”, da cultura renascentista portuguesa]; todavia, Epimeteu necessita complementarmente da intervenção consanguínea de Prometeu que, pela apropriação e doação do fogo divino “para a frente”, isto é, “em favor” do homem, abre as condições de possibilidade para este possa adquirir e realizar pelo saber a sua condição estruturalmente inacabada, ajudando assim a completar a obra cosmogónica do irmão.

através dela, lermos o mundo como **obra em aberto**.¹⁸² Em abono dessa perspectiva, existe um meteórico passo na *Ethica Nicomachea* que assinala de forma bem eloquente e incisiva a **modelação ergonómica** de uma **ética em prática** no contexto epistemológico de uma **filosofia (sobre a) prática**:

δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ [ὁ]
οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν. εὖ οὖν
λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ
τὰ σώφρονα ὁ σώφρων· ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν
οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός. ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ
πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἷονται φιλοσοφεῖν
καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι, ὅμοιόν τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν,
οἱ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ' οὐδὲν
τῶν προσταττομένων¹⁸³

Apesar de conter implícita uma crítica muito subtil e irónica ao carácter excessivamente profissionalizado do *métier* filosófico (visando, muito provavelmente, o ensino ministrado pelo Perípato, após a morte de Aristóteles), não resistimos a dar voz a um texto do historiador Plutarco de Queroneia na sua *An seni sit gerenda res publica*, no qual ilustra de forma inelutável e exemplar a ideia de que uma **filosofia**

¹⁸² A ideia de uma praxiologia de inspiração aristotélica inscrita no horizonte de uma “poiética do mundo”, colho-a directamente da ontologia hermenêutica de Joaquim Cerqueira Gonçalves designadamente nos capítulos “Ambiente e Cultura”, “A Aventura do Mundo”, “Que Natureza?”, “A epopeia ontológica”, “Morte – Avareza ou Generosidade?” da sua obra *Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente: a Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa: Edições Colibri, 1998, 13-61, 73-84, bem como na obra *Fazer filosofia: como e onde?*, Braga: Faculdade de Filosofia, 1990; em forma mais intimista, revelam-se preciosos os textos de BARATA-MOURA José, «A Filosofia de Joaquim Cerqueira Gonçalves» (35-44) e de XAVIER Leonor, «Ditos Filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves» (61-115) coligidos na obra AA.VV., *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa: Edições Colibri, 2001.

¹⁸³ Justo e moderado é aquele que não pratica tão-só acções justas e moderadas, mas aquele que as pratica tal como as praticam os homens justos e moderados. Por isso é correcto dizer-se que o justo se torna justo por praticar acções justas, e que o moderado se torna moderado por praticar acções moderadas. Ninguém se torna um homem bom se não realizar uma acção que seja; todavia, a maioria não age assim: ao refugiarem-se na teoria julgam filosofar e por essa via tornar-se bons, tal como fazem os doentes que escutam o médico com atenção, mas nada fazem do que foi prescrito [ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 6-10].

prática não se pode divorciar de uma **prática filosófica** constituída como **forma de vida**: «Há quem pense que só aqueles que dissertam do alto da sua cátedra e que efectuam as suas deambulações pelos textos é que filosofam. Contudo, que a vida quotidiana numa Cidade seja, também ela, uma **filosofia que se revela** de forma contínua e igual **nas obras e nas acções**, eis o que frequentemente se ignora. E, como referiu Dicearco [= de Messina], diz-se que aqueles que vagueiam num vai-e-vem sob os pórticos propiciam uma lição de filosofia em deambulação [*peripatein*], mas já não se diz o mesmo daqueles que se deslocam para ir ao seu terreno de lavoura ou para ir visitar um amigo. A vida quotidiana na Cidade afigura-se, todavia, similar à filosofia. Sócrates, por exemplo, não mandava dispor filas de assentos para o auditório, nem se sentava numa cadeira professoral; não tinha horários fixos para discutir ou passear com os seus discípulos. Mas foi pelo deleite da companhia destes, bebendo e indo à guerra, ou à Ágora, com alguns deles, e, finalmente, acabando na prisão e ingerindo o veneno letal, que ele filosofou. Ele foi o primeiro a mostrar de forma absoluta como, qualquer que seja o tempo e o lugar, a **vida quotidiana pode transmutar-se em filosofia, em tudo o que nos acontece e em tudo o que fazemos**.¹⁸⁴

A vida pode ser narrada na acção e a acção narra, de certa forma, o modo de vida que, eticamente, cada qual decidiu assumir. Nesse sentido, é bem reveladora a posição de Pierre Hadot no tocante a essa circularidade hermenêutica entre vida e texto no contexto da filosofia antiga: «Il est donc bien évident que pour comprendre la philosophie antique, il ne suffira pas d'analyser la structure de la pensée qui s'exprime par exemple dans les dialogues de Platon ou les écrits d'Aristote. À cette recherche, absolument indispensable, il faudra ajouter un effort pour saisir la démarche philosophique dans toute sa réalité vécue, concrète et existentielle, dans toutes ses dimensions, non seulement littéraires, mais sociales, politiques, religieuses, institutionnelles, juridiques, géographiques, anthropologiques. Si l'on veut comprendre un phénomène qui engage toute la vie humaine, on est bien forcé d'étudier ce phénomène dans tous ces aspects concrets».¹⁸⁵

¹⁸⁴ PLUTARCHUS, *An seni sit gerenda res publica*, 26, 976d in *Moralia* X, 54 (transl. Harold N. FOWLER): o destacado é nosso.

¹⁸⁵ HADOT Pierre, «Dictionnaire des philosophes antiques», in *Études de philosophie ancienne*, Paris: Les Belles Lettres, 1998, 268

O *Testamento* aristotélico testemunha pré-reflexivamente uma ética *in vivo*, reforçando a ideia de uma prática filosófica visada como um *savoir vivre* ou *modus vivendi*¹⁸⁶, dimensões essas habitualmente contrafacionadas na mal compreendida expressão clássica *primum vivere, deinde philosophari*¹⁸⁷. Nesse sentido, para captar todo o potencial hermenêutico contido no *Testamento* de Aristóteles devemos abdicar em definitivo de uma leitura tão-só seduzida pelo seu carácter meramente documental ou folhetinesco. Trata-se, ao invés, de um texto que, pelo seu porte testemunhal, se inscreve de direito e a justo título naquela antropologia humanística que desde Homero deflagra em solo grego¹⁸⁸ na senda do herói posto à prova (veja-se Aquiles provado em Tróia, na sua relação agonística com três tipos de modelos humanos: o adversário à altura Heitor, o amigo do peito Pátroclo e o líder com excessivo poder e nula autoridade Agamémnon) ou colocado em provação (veja-se Ulisses provado em viagem, entre uma partida cosmogónica doadora de sentido e um retorno escatológico restaurador da ordem momentaneamente perdida)¹⁸⁹, prolongando-se até à tomada de

¹⁸⁶ Cf. *Idem*, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris: Albin Michel, 2001; vide também, a propósito, *Idem*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Galimard, 1985

¹⁸⁷ Trata-se, com efeito, de um adágio habitualmente utilizado com certa *nonchalance* para proclamar a satisfação prioritária das necessidades básicas e prementes da vida, em detrimento da prática filosófica de uma meditação profunda, reflexão crítica ou especulação fundamentada, como se de supérflua extravagância ou luxo desnecessário se tratasse. Embora a *opinio anonyma* costume atribuí-la ao autor do *Leviathan* Thomas Hobbes, o certo é que a sua origem deve ser transposta para épocas bem mais recuadas, tendo por base uma referência na lírica gnómica de Focílides de Mileto, à qual Platão parece aludir no diálogo *Res Publica* (cf. PLAT., *Res Publica*, 3, 407a), segundo a qual διζεσθαι βιοτήν, ἀρετήν δ' ὅταν ᾗ βίος [há que procurar o sustento, e a virtude <também>, quando se tem com que viver: cf. PHOCYLIDES, *fragm.* 9 Gentili-Prato] cujo eco persiste na lavra filosófica de Aristóteles, especialmente no início do tratado *Metaphysica*, onde afirma que a génese histórica das ciências mais abstractas e especulativas se deveu à preexistência de saberes técnicos que garantiam as necessidades básicas humanas, libertando o espírito humano para o *ócio* [σχολάζειν], base da actividade teórico-contemplativa como, de resto, sucedeu com o nascimento da matemática no contexto da hierocracia egípcia: cf. ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 981b 14-24. Em qualquer dos casos, o sentido subjacente da expressão de forma alguma nos autoriza a sujeitar a filosofia ao implacável jugo das urgências vitais do quotidiano, mas tão-só a concebê-las como condição de possibilidade de uma vivenciada realização integral do humano.

¹⁸⁸ Cf. GERNET Louis, *Antropologie de la Grèce antique*, Paris: Flammarion, 1982

¹⁸⁹ A propósito da indagação antropológica de uma ética associada, ou mesmo inerente, à épica homérica existe todo um interessante e fervilhante campo investigação relativamente ao qual destacamos SULLIVAN Shirley D., *Psychological Activity in Homer*, Ottawa: Carleton University Press, 1988; GASKIN Richard, «Do Homeric heroes make real decisions?», in *Classical Quarterly* 40 (1990) 1-15; ADKINS Arthur W.H., «Homeric ethics», in *A New companion to Homer*, ed. by I. MORRIS and B. POWELL, Leiden: Brill, 1997, 694-713

consciência, metafisicamente mais elaborada e sofisticada, da ideia de “género humano” [γένος ἀνθρώπων]¹⁹⁰, independentemente das suspeitas, reservas ou recriminações que a nossa contemporânea e “evoluída” consciência moral foi estereotipando e rotulando no tocante aos hábitos e costumes da vivência social grega passada, não raro para disfarçar, através de um subtil processo de regressão moralista, uma certa incapacidade para lidar eticamente com o impasses civilizacionais presentes.¹⁹¹

Nesse sentido, ao legar-nos como herança não uma lição ética de vida, mas uma **lição viva de ética** em face da preocupação e do desvelo manifestados pela situação fragilizada da criança nascida fora do casamento, da mulher e do escravo, situações que tipificam a condição vulnerável da vida humana totalmente alienada e expropriada das prerrogativas sociais e éticas que a dignificam, o *Testamento* de Aristóteles insurge-se ao arrepio de interpretações que tendem a desqualificar a moral grega a reboque de pungentes e confrangedoras denúncias de escravagismo e misoginia. A melhor forma de desconstruir tal procedimento talvez não passe por assumir uma ingénua defesa póstuma da honra de Aristóteles, caindo em idêntica prosápia àquela que se pretende refutar, mas por dar a palavra ao próprio Aristóteles para dele escutarmos que πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις [em todas estas questões importa tentar convencer por meio do discurso, utilizando os factos observados como testemunhas e como exemplos]¹⁹². Este cintilante passo da *Ethica*

¹⁹⁰ Cf. MÉNDEZ AGUIRRE Víctor, «El ‘ser humano’ en el pensamiento de la Grecia clásica», in *Analogía Filosófica* 15 (2001) 1, 71-83

¹⁹¹ Para desconstruir esse moralista pseudo-humanismo, sempre pronto a descortinar no horizonte cultural grego fumos de contradição entre o esplendor da cultura clássica e o défice moral das suas práticas sociais infra ou sub-humanas, esquecendo que foi sobre a concepção grega de humanidade que se enraizaram todos os modelos posteriores de humanismo incluindo as suas respectivas deformações, considero paradigmáticos e elucidativos o capítulo «A descoberta da humanidade e a nossa posição perante os gregos» da obra de SNELL Bruno, *A descoberta do espírito*, op. cit., 325-342, bem como, num registo hermenêutico diferente, um estudo de António P. Mesquita sobre a invenção grega dos conceitos gregos de “filosofia” e de “género humano” de acordo com o “Proémio” das *Vidas e Doutrinas dos Reputados em Filosofia* de Diógenes Laércio (cf. *DL* I, 3): cf. MESQUITA António P., “Na Encruzilhada de uma Interpelação: A Grécia e o Conceito de Filosofia”, in AA.VV., *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa: Edições Colibri, 2001, 145-154

¹⁹² ARIST., *EE*, I, 6, 1216b 26: o destacado é nosso.

Eudemia constitui um marco textual decisivo sobre o carácter probatório e paradigmático do texto da facticidade cujo sentido não depende nem aguarda a intervenção exógena de uma *ratio ex machina* para lhe conferir uma inteligibilidade que, no fundo, já lhe é inerente. Num certo sentido, assistimos *medio Aristotelis* a uma provocadora sobredeterminação ética do direito e dos costumes não através de uma teorização moral ou de uma doutrinação moralista ou moralizadora, mas pela mediação narrativa de um conjunto de disposições que o seu *Testamento* inscreve decisionariamente no próprio texto da vida prática. Por isso, dificilmente se compreende a ostensiva e injusta censura de Manuel Antunes quando, a pretexto do *Testamento* de Aristóteles, sentencia judiciosamente: «Morto Alexandre (323), Aristóteles sentindo-se inseguro na pátria de Sócrates, refugiou-se em Cálcis, onde, pouco depois morreu, dando, por testamento, liberdade aos seus escravos e pedindo para ser sepultado junto da primeira mulher. Das mais poderosas e completas inteligências de que reza a história, Aristóteles parece não ter possuído igual grandeza moral». ¹⁹³

Longamente amadurecidas numa prática reflexiva que só pode surpreender ou ser considerada heterodoxa por quem pretenda encarcerar a ética aristotélica nos estereótipos habitualmente utilizados para ajuizar moralmente a vivência social grega, as decisões testamentárias de Aristóteles não são apenas ditada por um impulso filantrópico no momento em que se encontra prestes a transpor o limiar da vida. Para lá do aparato meramente legal e sociológico das derradeiras disposições de vida, o *Testamento* do Estagirita possui, do ponto de vista hermenêutico, um valor intrínseco nada negligenciável: ele não consigna apenas a derradeira vontade de um *subjectum juridicum*; em bom rigor, ele expressa também a vontade finalizada de uma *persona moralis* cujas decisões se entrelaçaram de forma para criar o texto que urdiu e em que se urdiu a forma de vida livremente escolhida. É nesse sentido que vislumbramos na filosofia prática de Aristóteles não uma ética da ou sobre a vida, mas sobretudo uma ética vivida da qual só uma racionalidade não propriamente prática mas “em prática” pode fenomenologicamente dar conta no plano prático, e sistematizar discursivamente

¹⁹³ ANTUNES Manuel, «Aristóteles», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. III: Filosofia da Cultura*, coord. Luís MACHADO DE ABREU, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 236

no plano teórico. Quer isto dizer que a forma de decidir dispor dos bens perante a iminência da morte espelha simetricamente a forma como alguém dispôs da vida ou se dispôs nela não tanto pelo “que” decidiu, mas antes pela forma “como” se decidiu “por” ou “a algo”.¹⁹⁴

O que significa, então, decidir“-se”? Mais ainda: que vislumbre poderá habitar a diferença entre decidir-se “por” e decidir-se “a”? Em que consiste essa “dicrânica” condição¹⁹⁵ do acto decisionário que implica simultaneamente cisão e religação, ambiguidade e discernimento, diferenciação e relação? Que faculdades antropológicas reclama? Em que horizonte ontológico se inscreve? A partir deste nicho de questões, poderemos questionar mesmo até que ponto a ética aristotélica não herdará dos confins mais recônditos e mais vastos da cultura helénica algo mais do que a formulação epistémica de uma racionalidade prática; além disso, haverá que indagar também se o **modelo decisionário** que a praxiologia aristotélica adopta e torna eficaz no limiar de uma reflexão ética não repercutirá a **elaboração poiética**¹⁹⁶ de um conjunto de **práticas da razão**¹⁹⁷ na base e das quais a racionalidade grega adquiriu fisionomia *logóica* e compleição lógica.¹⁹⁸ Da possibilidade de oferecer uma resposta convincente

¹⁹⁴ Convém não esquecer que o termo grego διάθεσις, empregue lexicalmente para significar “testamento”, é o mesmo que Aristóteles utiliza para designar “disposição”, tomada esta como “estado moral” do indivíduo: cf. ARIST., *EN*, II, 7, 1107b 16; 1108a 24; b 11; VII, 1, 1145a 33

¹⁹⁵ Cf. SILVA Carlos H., *Δίκρανοι. Da dupla visão ao discernimento – Crítica da expressão em Parménides (B, 6, 5) e a sua revalorização simbólica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, DL, 1977 [= in separata *Didaskalia* 6 (1976) 2, 307-379]

¹⁹⁶ Cf. LLEDÓ IÑIGO Emílio, *El Concepto Poiesis en la Filosofía Griega: Heráclito, Sofistas, Platón*, Madrid: Instituto “Luís Vives” de Filosofía, 1961

¹⁹⁷ Dentro desse operativo modelo de racionalidade, de evidente impacto na praxeologia aristotélica, cf. o notável estudo de REEVE Charles D.C., *Practices of Reason: Aristotle's “Nicomachean Ethics”*, Oxford: Clarendon Press, 1992; numa escala de análise mais ampla e desenvolvida vide também, a propósito, VERNANT Jean-Pierre, «Catégories de l'action et de l'agent en Grèce ancienne», in *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, sous dir. de Julia KRISTEVA, Jean-Claude MILNER et Nicolas RUWET, Paris: Seuil, 1975, 365-373

¹⁹⁸ Cf. LLOYD Geoffrey, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, bem como *Idem*, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Science*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1991; já em contexto hermeneuticamente mais restrito vide também ISNARDI PARENTE Margherita, *Tekhnè. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze: Nuova Italia, 1966, assim como, em ambiência platónica, SALES i CODERCH Jordi, «L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhnè* i la força poètica en l'Idò», in *Hermenèutica i Platonisme*, ed. Josep Monserrat MOLAS, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, 27-61

a essa demanda não podemos desvincular certos traços da personalidade de Aristóteles.¹⁹⁹ Na verdade, quer, por um lado, os traços de carácter que a antiga tradição bio-doxográfica lhe captou – mormente o vincado interesse pela medicina e pela filosofia natural, herdado do pai Nicómaco²⁰⁰, a prática assumida de uma moral relacional²⁰¹, a busca incessante da “justa medida” [μετριοτήτης] nas acções²⁰² – quer as indicações que o próprio filósofo proporciona na sua obra – a saber, o desprezo pelas generalizações sem correlação experiencial²⁰³, a atenção ao detalhe diferenciador em projectos de compilação de dados²⁰⁴, a compassiva tolerância em face da fragilidade e do fracasso humanos²⁰⁵ – indiciam, desde logo, um **hilemórfico interesse pela modelação da forma na matéria contingente, individual e singularizada da facticidade**, bem como a constituição de uma **filosofia prática** que se domicilia na tríplice polaridade entre 1. vida convertida em **discurso** [λόγος], 2. discurso convertido em **acção** [πράξις] e 3. acção convertida em **obra** [ἔργον].

À luz do exposto, estamos em crer que a praxiologia aristotélica reflecte no seu âmago a **dimensão mesomorfológica** de um **agir prudencial** cuja relevância constitui, em nosso entender, um filão hermenêutico que, como se verá, percorre todo o orbe da filosofia de Aristóteles, imprimindo-lhe uma marca demasiado persistente para ser hemeneuticamente negligenciada. Aliás, importa sublinhar que antes de se posicionar como matriz implícita da sua filosofia prática, a intuição mesótica de

¹⁹⁹ Cf. a sintética e bem documentada descrição de António P. Mesquita sobre a «Personalidade e aparência pessoal» de Aristóteles, in MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op. cit., 117-120

²⁰⁰ Cf. VM2; VL 2

²⁰¹ Cf. *al-Mubashir* 38; *al-Qifti*, *Usaibia* 26 [cf. VM 31; VV, 24; VL 33]; a estes traços da personalidade de Aristóteles acrescem ainda aqueles testemunhos que mencionam o filósofo como “conselheiro de reis” [cf. VM 15-16, 46; VL 15-16, 49; *al-Nadim* 8 (vide VV 21)] e “benfeitor cívico” [cf. VM 15; VL 15; *al-Nadim* 12; *al-Mubashir* 25-26; *al-Qifti*, *Usaibia* 16, 24].

²⁰² Cf. VM31

²⁰³ Cf. ARIST., *Prt.*, 13 WALZER; *APr.*, I, 30, 46a 17; *Top.*, I, 11, 105a 7; *Ph.*, VIII, 1, 252a 23; *Cael.*, I, 10, 279b 18; II, 13, 293a 25; IV, 2, 308b 13; *GC*, I, 2, 316a 5; I, 8, 325a 18; *GA*, III, 10, 760b 27-33; *EN*, X, 1, 1172b 3; X, 8, 1179a 16; *Rh.*, I, 1, 1355a 16

²⁰⁴ Cf. *Idem*, *Top.*, VI, 14, 151b 12; *GA*, III, 10, 761a 10; *Rh.*, II, 21, 1394a 19-26

²⁰⁵ Cf. *Idem*, *Prt.*, 9 WALZER; *EN*, II, 9, 1109a 35; III, 1, 1110a 24

Aristóteles emerge da auto-interpretação muito “pan-helénica” e “greco-cêntrica” de que Atenas está historicamente destinada a constituir-se axialmente como *umbigo do mundo* [ὀμφαλὸς κόσμου] a partir do qual se determina uma espécie de eixo intermédio e intermediário do mundo conhecido de então. Devemos a Proclo no seu *Comentário ao Parménides de Platão* o vislumbre de uma geografia espiritual que consagra Atenas como mediadora da dupla estirpe jónica e itálica da filosofia grega. Para este insigne discípulo de Plutarco de Queroneia, Siriano, Porfírio e Jâmblico, e reconhecido transmissor do pensamento de Plotino à matutina filosofia cristã através da exposição dos escritos de Pseudo-Dionísio Areopagita²⁰⁶, o berço grego da filosofia começa por ser culturalmente excêntrico, marginal e periférico na sua fisiologia, mas também duplo, bífido e *dicrânico* na sua fisionomia²⁰⁷: na verdade, enquanto na Jónia, onde o ritmo das actividades mercantis, económicas e técnicas marca a vida de inúmeras colónias costeiras permitindo o ócio necessário para desenvolver uma reflexividade ligada ao concreto (v.g. soluções legislativas, inventos técnicos, modelos económicos, etc.), a filosofia assume uma concreta e tangível feição hilozoísta, tornando-se investigação *acerca da natureza* [περὶ φύσεως], isto é “físio-logia”²⁰⁸,

²⁰⁶ Sobre a temática em apreço, vide a magistral lição de JOLIVET Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, Paris: Vrin, 1931; para um enquadramento historiográfico mais abrangente, vide CHEVALIER Jacques, *Histoire de la Pensée – vol. II: D'Aristote à Plotin* Paris: Éditions Universitaires, 1991; BREHIER Émile, *Histoire de la Philosophie. Tome 1: Antiquité et Moyen-Age*, Paris: Quadrigue – PUF, 1997 (6ed); FRAILE Guillermo, *Historia de la filosofía – vol. I: Grecia y Roma*, Madrid: BAC, 1997; COLOUBARITSIS Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Grasset, 1998; AUBENQUE Pierre (et al.), «Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, scepticisme; and Plotin et le néoplatonisme», in CHATELET François (ed), *Histoire de la philosophie. Idées et doctrines. Vol. I: La philosophie antique (du VI^e siècle avant J.-C. au III^e siècle après J.-C.)*, Paris: Hachette, 1999

²⁰⁷ ZELLER Eduard – MONDOLFO Rodolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Vol. I: I presocratici; Parte 1: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca; Parte 2: Ionici e Pitagorici; Parte 2: Eleati*, Firenze: La Nuova Italia, 1967; REALE Giovanni, *Storia della filosofia antica*, Milano: Vita e Pensiero, 1975; GUTHRIE William, *History of Greek Philosophy, vol. I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; TRINDADE SANTOS José, *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega*, Lisboa: Gradiva, 1992; VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy. I: The Presocratics; II: Socrates, Plato and Their Tradition*, ed. Daniel GRAHAM, Princeton: Princeton University Press, 1995; BARNES Jonathan, «Introduction», in *Early Greek Philosophy*, London: Routledge, 2001, 11-35; COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néo-platonisme*, Paris – Bruxelles: De Boeck Université, 2003; KENNY Anthony, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, vol. I, Oxford – New York: Clarendon Press, 2004

²⁰⁸ Cf. NADDAF Gerard, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewinston – New-York – Lampeter: Dyfed – Wales Mellen, 1992

mediante a qual se procura desocultar sapiencialmente²⁰⁹ o *primordial elemento constitutivo* [ἀρχή] do mundo na base de uma inteligibilidade *ordenada, regulada e proporcionada* [κόσμος], já na Itália meridional e insular, onde a preocupação com a destinação da alma propicia a vivência religiosa de cultos órficos de índole ctónica (de descensão e libertação) e metempsicótica (de transmigração e reencarnação) mediante práticas de progressão espiritual e doutrinária sob tutela de mestres carismáticos²¹⁰ induzindo a disseminação de comunidades iniciáticas (v.g. pitagóricas e eleática), a filosofia assume aí, por seu turno, uma configuração catártica e soteriológica, propiciando por assim dizer um itinerário da alma [διαγωγή τῆς ψυχῆς] no decurso da qual o iniciado procurava a almejada catarse e fusão com a realidade divina através de um labor especulativo em torno das essências numéricas e das formas puras. Embora insinuando uma subtil apologia da filosofia eleática (não estivéssemos nós em presença de um assumido neoplatónico...), Proclo, profundo conhecedor da filosofia aristotélica, empresta alma e voz à condição **mediacional** de Atenas: «Os filósofos da Itália ocuparam-se predominantemente das coisas que existem de forma inteligível, tendo-se interessado muito pouco pela filosofia das coisas que constituem objecto de opinião [= realidades sensíveis]. Já os filósofos da Jónia, por seu turno, ligaram muito pouco à teoria dos seres inteligíveis, tendo-se dedicado ao estudo completo da natureza e dos seus fenómenos. Ao abordar estas duas orientações em simultâneo, Sócrates e Platão deram o seu contributo a uma filosofia que se afigurava ainda muito pobre, oferecendo uma filosofia mais elevada e mais vasta. É isso o que Sócrates revela no *Fédon* [= 96a ss.] ao referir que de início tivera aderido à fisiologia, mas que depois se tinha lançado com precipitado ardor para as Ideias e as causas divinas dos seres. Platão e Sócrates reuniram o que de melhor havia nas ideias filosóficas que estas duas correntes tinham exposto, formando uma só doutrina capaz de exprimir a verdade mais

²⁰⁹ Cf. CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1952 [*Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego*, trad. M.M. ROCHETA dos SANTOS, Lisboa: FCG, 1981]

²¹⁰ Cf. *Idem*, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, London: Edward Arnold, 1912; MURRAY Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, London: Watts and Co., 1946; Des PLACES Edouard, «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs», in *Recherches de Sciences Religieuses* (Paris) 49 (1961) 126-145; 285-304; GUTHRIE William, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1993

completa. [...] Num certo sentido, foram os Jónios que se dirigiram para Atenas, a fim de partilhar de doutrinas mais perfeitas, enquanto que os Atenienses não se dirigiram a Itália pela mesma razão, a fim de conhecerem as teorias dos filósofos dessa região – pelo contrário, foram estes que, chegados a Atenas, lhe comunicaram a sua própria filosofia. Para aqueles que puderem e souberem ver, tudo isto tem a ver com os próprios seres: os primeiros de todos os seres estão presentes em tudo e não encontram qualquer impedimento até aos últimos dos seres, **passando pelos seres que ocupam o lugar intermédio**; os últimos recebem a sua perfeição **por intermédio dos do meio**; os do meio, ao receber em si a comunicação dos primeiros, movem os últimos, fazendo-os retornar a si mesmos e tornando-se, por assim dizer, os centros e as forças dos extremos (completados pelos mais perfeitos, e completando os imperfeitos). A Jónia será então o símbolo da natureza; a Itália o da substância intelectual; Atenas o da **substância média**, por intermédio da qual as almas despertas ascendem da natureza à razão».²¹¹ A centralidade de Atenas comporta, apesar de tudo, um lance arriscado: ao abandonar a sua periférica e marginal condição, convergindo gradualmente para esse centro gravítico, a filosofia grega torna-se urbana, polida e civilizada, acabando por se transformar numa função técnica, especializada e pública de ensino cuja expressão escolar culminará no magistério académico de Platão [mais “bafejado” pela tradição Itálica] e no ensino liceal de Aristóteles [mais “insuflado” pela tradição Jónica].²¹² Mais do que elevado, o preço a pagar pela escolarização da filosofia em Atenas é ambíguo: com efeito, esta não é apenas a cidade onde a filosofia se ergue no voo vespertino e crepuscular da coruja de Minerva²¹³; esta é também a cidade que, ao reivindicar a sua centralidade em detrimento da sua anterior condição conectiva, acaba por conduzir ao limiar da dissolução cada uma das duas originárias tendências filosóficas que outrora mediou.

²¹¹ PROCLUS, *In Platonis Parmenidem commentaria*, 659, 25: in *PROCLUS. Commentaire sur le Parménide* [= *In Platonis Parmenidem commentaria*] suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses, trad. Anthelme E. CHAIGNET, Paris-Frankfurt am Main: Minerva, 1962 (reed.)

²¹² Cf. GADAMER Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental* [= *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart: Reclam, 1999], trad. Ramón Alfonso Díez, Barcelona: Paidós, 1995

²¹³ «A coruja de Minerva só inicia o seu voo ao cair do crepúsculo» [*die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug*]: HEGEL Georg, «Prefácio» das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [= *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede*, 1820], trad. Artur MORÃO, Covilhã: lusosofia.net, 2008, 14

Hermeneuticamente retroiluminados pela tela *Aristóteles perante o busto de Homero* de Rembrandt van Rijn, mediação pictórica pela qual se inauguraram as linhas preludiais da presente dissertação²¹⁴, arriscaríamos a dizer que Aristóteles **vive no meio** de um *intermezzo topológico* que se plasma geograficamente em Atenas, e também **a meio** de um *interlúdio cairológico* onde a forma de vida grega (heládica, helénica e helenística)²¹⁵ foi culturalmente modelada entre duas polaridades correlatas: de um lado Homero, inspirador épico de Alexandre Magno, e do outro Alexandre Magno, leitor trágico de Homero. No arco deste multissecular ciclo civilizacional²¹⁶, curioso é verificar em que medida a experiência filosófica de Aristóteles teve o mérito hermenêutico de mediar essa bipolaridade ao tirar partido do seu ambivalente estatuto de estrangeiro macedónio em Atenas (centro “micropolítico” para onde converge o duplo berço filosófico da Grécia) e de estrangeirado ateniense na Macedónica (berço “megapolítico” da pulsão imperial alexandrina)²¹⁷, estabelecendo a ponte entre uma sistematização retrospectiva do legado da filosofia grega, desde Tales de Mileto a Platão, e um esboço prospectivo daquele cosmopolitismo helenístico que Alexandre Magno tinha já de algum modo providenciado mediante uma clarividente estratégia “ecuménica” de unificação diferenciadora, inclusiva e integradora do império conquistado.²¹⁸

²¹⁴ Vide a propósito SANZ MORALES Manuel, *El Homero de Aristóteles*, Amsterdam: Hakkert, 1994

²¹⁵ Cf. BURCKHARDT Jacob, *The Greeks and Greek Civilization* [= *Griechische Kulturgeschichte*, 1898-1902], ed. Oswin MURRAY and transl. Sheila STERN, New York: St. Martin's Press, 1998, 63-122; 135-363; KITTO Humphrey, *The Greeks*, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1951 [*Os Gregos*, trad. José Manuel COUTINHO E CASTRO, Coimbra: Arménio Amado, 1990]; DICKINSON Goldsworthy, *The Greek View of Life*, London: Methuen and Co., 1957; BOWRA Cecil, *The Greek Experience*, London: Cardinal, 1973 [*A experiência grega*, trad. Maria Isabel BELCHIOR, Lisboa: Arcádia, 1967]; FINLEY Moses, *The Ancient Greeks*, London: Chatto and Windus, 1963 [*Os Gregos Antigos*, trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1988]; *Idem* (ed.), *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1992; HAMILTON Edith, *The Greek Way*, New-York: W. W. Norton & Company, 1993

²¹⁶ Cf. «Cronologia contextual», in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 819-820; 821-823

²¹⁷ Cf. COOK Robert, *The Greeks till Alexander*, London: Thames and Hudson, 1961; com dados historiográficos mais actualizados cf. também BOSWORTH Albert, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, bem como, mais recentemente, THOMAS Carol, *Alexander the Great in his World*, Oxford: Blackwell Publishers, 2006

²¹⁸ Cf. De MAURIAC Henry, «Alexander the Great and the politics of *homonoia*», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 10 (1948) 104-114

Seja porque Aristóteles mediou *in textu* a tácita e indestrutível simbiose entre Homero e Alexandre²¹⁹, seja porque experimentou *in vivo* a dilacerante ambiguidade de macedónico estrangeiro em Atenas e de ateniense estrangeirado na Macedónia, não resistimos a interpretar a tematização aristotélica do *meio* [τὸ μέσον] ou da *mediedade* [μεσότης] na *conexão* [τὸ μεταξύ] de duas **vivências mediacionais**:

1. por um lado, na mediação “latitudinal” entre Atenas e Macedónia (cada uma delas portadora de duas mundividências societárias e políticas distintas) no interior da qual pagou elevado preço pelas constantes acusações de macedonismo perante os atenienses e vice-versa perante os macedónios²²⁰, dilaceração essa bem traduzida nas

²¹⁹ Curiosa é, a propósito, a referência do carmelita espanhol Juan de Jesús María, no seu tratado de teologia moral e espiritual *De studio prudentiae* [1614]: «El tiempo que el imprudente suele gastar en la locuacidad, suele dedicarlo el hombre prudente a la lectura; haciendo esto, es como si oyese a escritores insignes que le ofrecen pensamientos útiles, de donde sacar enseñanzas saludables que él utilizará. Este trabajo se relaciona con el cultivo de la memoria, que se encuentra entre las partes de la prudencia - que cada día se enriquece más -, y ofrece los ejemplos de los mayores y sus observaciones, que se transforman en consejos. De aquí resulta que no sólo los antiguos, sino también algunos contemporáneos nuestros deseosos de la prudencia consultan bastante frecuentemente a Aristóteles, Plutarco, Séneca y otros autores de este género. Este estudio se debe recomendar, sin duda, no sólo a los hombres privados, sino a los públicos, pues aprovecha en gran manera tanto para la prudencia individual, como para el ejercicio del poder. Se sabe lo aficionado que era Alejandro Magno a la lectura, especialmente de Homero; para conservar las obras de Homero, las guardó en un cofre precioso que era parte del botín arrebatado a Darío, rey de los Persas.»: MARÍA Juan de Jesus, *El Culto de la Prudencia* [= *De studio Prudentiae* (1614)] Bruxelles: Editions Soumillion, 1994, IV, 3, 85

²²⁰ O sentimento de repulsa contra o domínio macedónio depressa recrudescer entre os gregos, quando o jovem imperador Alexandre decidiu contrair núpcias com Roxana, princesa bárbara, fazendo questão de enfatizar o significado ecuménico desse enlace como incentivo aos casamentos entre macedónios e mulheres persas. O mal-estar agrava-se quando Calístenes de Olinto – historiógrafo oficial da corte macedónia, favorito do monarca, e sobrinho de Aristóteles – ao recusar-se prosternar publicamente diante de Alexandre Magno (por vislumbrar na sua política imperialista um desígnio de auto-divinização e um crescente diluimento da identidade e da autonomia gregas), paga a ousadia com um estranho desaparecimento e uma morte ainda mais misteriosa [vide GLOTZ Gustave – COHEN Robert – ROUSSEL Pierre, *Histoire ancienne, histoire grecque*, vol. IV/1, Paris, PUF, 1938, 136]. Incidentes como este criaram nas cidades gregas submetidas ao potentado alexandrino um sentimento de repulsa cada vez mais feroz e difícil de reprimir a que Aristóteles não escapa acabando por enfrentar um dramático dilema: por um lado, adquire em Atenas um estatuto de *persona non grata*, rotulado como cúmplice e colaboracionista macedónio; por outro lado, é olhado de soslaio pelo próprio poder macedónio como remoto conspiracionista ateniense, como o demonstrará o próprio Alexandre ao anunciar, de acordo com o testemunho de Plutarco de Queroneia, que puniria o “impostor” [σοφιστής], referindo-se a Calístenes, e todos aqueles que o enviaram a conspirar contra a sua vida, incluindo nesse grupo Aristóteles [cf. PLUTARCHUS, *Vita Alexandri*, in *Plutarque. Les Vies parallèles. Alexandre-César*, IX ed. Robert FLACELIÈRE – Émile CHAMBRY, Paris: Les Belles Lettres, 1975], facto que não deixa de ser estranho tendo em conta a elevada estima que aquele dispensava ao seu mestre e o mecenato científico que, por essa altura, facultava à Escola do Perípatos.

sucessivas decisões que preenchem o ciclo temporal²²¹ que medeia entre a partida de Atenas para Atarneu (para evitar, de acordo com as suas palavras, «um segundo crime contra a filosofia»²²²) e o regresso de Estagira a Atenas (para aí exercer uma vez mais um magnânimo sentido de cidadania com a fundação do Liceu²²³);

2. por outro lado, na mediação “longitudinal” entre uma concepção de vida homérica transmitida a Alexandre Magno durante o seu preceptorado e uma nova concepção de vida alexandrina que rompia basicamente com os moldes tradicionais de uma organização social assente na vida comum em *cidade* [πόλις] em favor de um novo modelo de organização política assente na ideia de *casa comum* [συνουκία]²²⁴ à

²²¹ Acerca deste ciclo temporal decisivo na vida de Aristóteles, cf. «Crono-biografia», in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 821-822

²²² Cf. VM41; VV19; VL 43 [= VSII 3; *al-Mubashir* 21; *Usaibia* 8]

²²³ Cf. DL V, 2, 5-6; VSII V; *al-Nadim* 11; *al-Mubashir* 14; *Usaibia* 4, 23

²²⁴ A expressão partilhar uma *casa comum* [συνουκίᾱ] comparece duas vezes em ARIST., *Pol.*, III, 5, 1278 a 39; V, 3, 1303 a 29, 32, embora num contexto de análise substancialmente diferente em que se analisa a experiência grega das confederações ou ligas entre cidades-estado. A experiência mais consistente de agregação de várias cidades em torno de uma política comum de defesa mútua e desenvolvimento recíproco culminou em 337 a.C. com a instituição da Liga Helénica, com sede em Corinto, sob a inspiração de Filipe II da Macedónia após a vitória de Queroneia (338 a.C.). Os poderes que então lhe foram então delegados (em assembleia e por decisão multilateral) pelas várias cidades confederadas, haviam de se concentrar um pouco mais tarde nas mãos de Alexandre Magno por decisão unânime de um congresso novamente convocado em Corinto. Foi, de resto, a Liga de Corinto que possibilitou e amparou politicamente a cruzada pan-helénica contra o poderio persa que, numa gesta memorável, Alexandre Magno havia de levar a cabo com sucesso. A propósito da experiência política das ligas na Grécia, cf. HATZFELD Jean, *Histoire de la Grèce Ancienne*, Paris, Payot, 1926, sobretudo o interessante cap. “Querelles de rois et ligues de cités” (367-376). Interessante é notar como Aristóteles parece pressentir que a experiência de vida em contexto imperial espelha exactamente a mesma ambiguidade que se verificou com a experiência política confederativa: os projectos de cooperação política revelaram uma faceta positiva na consolidação e concertação geoestratégica de alianças, mas também, ao contrário do que seria de esperar, o lado trágico de uma progressiva diluição e volatilização dos sistemas de crenças e costumes vigentes no interior de cada cidade-estado. Acerca dos contornos dessa perda espiritual de sentido de pertença, agora amplificada e sobredimensionada pelos efeitos massivos da política imperial de Alexandre, revelam-se ainda preciosos os esclarecimentos de Gilbert Murray na sua obra *Five Stages of Greek Religion*: «The Hellenistic Age seems at first sight to have entered on an inheritance such as our speculative Anarchists sometimes long for, a *tabula rasa*, on which a new and highly gifted generation of thinkers might write clean and certain the book of their discoveries about life - what Herodotus would call their *Historiê*. For, as we have seen in the last essay, it is clear that by the time of Plato the traditional religion of the Greek states was, if taken at its face value, a bankrupt concern. There was hardly one aspect in which it could bear criticism; and in the kind of test that chiefly matters, the satisfaction of men’s ethical requirements and aspirations, it was if anything weaker than elsewhere. Now a religious belief that is scientifically preposterous may still have a long and comfortable life before it. Any worshipper can suspend the scientific part of his mind while worshipping. But a religious belief that is morally contemptible is in serious danger, because when the religious emotions surge up the moral emotions are not far away. And the clash cannot be hidden. This collapse of the traditional religion of

escala imperial cuja ambiguidade dilacerou a própria auto-interpretação política do mundo helenístico, desta feita bifurcado entre os desafios de vida propiciados por uma *ecúmena* [οἰκουμένη] universal e simultaneamente diferenciadora e as ameaças de morte insinuadas na forma totalitária e autocrática do poder hegemónico que lhe estava subjacente.

Ora, por muito divinas que sejam as qualidades de liderança do déspota, por muito providencial que seja o seu visionarismo, por muito encantatórias que sejam as suas mitografias e liturgias de justificação e de legitimação, o que de verdadeiramente trágico se insemna num desígnio imperial reside no excesso ou *desmesura* [ὑβρις] de um *modus operandi* que inibe a *percepção fronética* dos limites de expansão territorial, de acumulação de riqueza e de intensificação de poder. Assim, se na vivência aristotélica da primeira mediação (latitudinal) assistimos a uma odisseia sem princípio mas com fim, epicamente vivenciada nas sucessivas viagens costeiras e insulares pelo Mar Egeu²²⁵, já na da segunda mediação (longitudinal) presenciamos uma dramaturgia com princípio mas sem fim, tragicamente representada no desígnio imperial de Alexandre Magno. Talvez resida aí o motivo pelo qual Aristóteles ao longo da sua vasta obra praticamente não regista de forma explícita o nome do seu pupilo, excepto em três fugazes ocasiões: duas delas nos conservados tratados pseudepigráficos *De mundo*²²⁶ e *Rhetorica ad Alexandrum*²²⁷, a restante num fragmento das *Epistulae* onde

Greece might not have mattered so much if the form of Greek social life had remained. If a good Greek had his *Polis*, he had an adequate substitute in most respects for any mythological gods. But the *Polis* too, as we have seen in the last essay, feels with the rise of Macedon. It feel, perhaps, not from any special spiritual fault of his own; it had few faults except its fatal narrowness; but simply because there now existed another social whole, which, whether higher or lower in civilization, was at any rate utterly superior in brut force and in money. Devotion to the *Polis* lost its reality when the *Polis*, with all that it represented of rights and laws and ideals of Life, lay at the mercy of a military despot, who might, of course, be a hero, but might equally well be a vulgar sot or a corrupt adventurer»: MURRAY Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, London: Watts and Co., 1946, 126-127.

²²⁵ Cf. *DL* V 3, 4; *VH* 4; *al-Mubashir* 17; *Usaibia* 5 [= ida para Atarneu e relação com Hermias]; *DL* V 4,; *VM* 8, 14; *VV* 14; *VL* 8, 14; *al-Mubashir* 18; *Usaibia* 6 [= ida para a Macedónia e relação com Alexandre]; *DL* V, 4-6; *al-Nadim* 10; *al-Mubashir* 19; *al-Qifti*, *Usaibia* 6, 22-23 [= regresso a Atenas]; *DL* V, 5; *VM* 41; *VV* 19; *VL* 43; *VSII* 3, 8; *al-Mubashir* 21; *Usaibia* 8-9 [= refúgio em Cálcis]. Este período encontra-se particularmente bem exposto em MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles, op. cit.*, designadamente nos capítulos intitulados «A época das viagens» (81-86); «O regresso a Atenas» (99-106) e «A fuga e a morte» (107-111).

²²⁶ Cf. ARIST., *Mu.*, 391a 1

²²⁷ Cf. *Idem*, *RhAI*, 1420a 5. A autenticidade deste passo continua, todavia, a ser amplamente discutida por se entender tratar-se de uma adição manuscrita muito tardia, como defende o eminente

se relata expressamente que Aristóteles destinou um escrito a um certo Alexandre [muito plausivelmente o dito “Magno”] sobre a arte de bem governar²²⁸. Dada a intensa e assídua relação tutorial que o Estagirita manteve com o déspota macedónio²²⁹, não deixam de causar estranheza e perplexidade essas escassas alusões, embora nos pareça fazer todo o sentido que assim seja. Na verdade, tal como a tirania representa para Platão a mais degradante e perversa forma de organização política²³⁰ (facto que não o impediu de tentar uma planificação e uma ingerência filosóficas nas tiranias siracusanas de Dionísio I e Díon²³¹), também para Aristóteles o poder imperial transporta na sua latente forma despótica uma incapacidade mediacional para realizar *in vivo* a “justa medida”, secundando, aliás, aquela máxima muito grega segundo a qual ἡ γὰρ τυραννὶς ἀδικίας ἔφϋ [o poder tirânico gera injustiça]²³². O déspota

classicista e filologista germânico Manfred Fuhrmann, em cujo trabalho de fixação textual a recente edição crítica oxionense baseou a tradução do tratado: cf. *Rhetoric to Alexander*, in *The Complete Works of Aristotle*, *op. cit.*, 2271, n. 1

²²⁸ Cf. ARIST., *Frqm.* 446 R³, *apud VM*94-96 Gigon

²²⁹ Cf. *DL* V, 4; *VM*8, 14; *VV*14; *VL* 8, 14; *al-Mubashir* 18; *al-Qifti*, *Usaibia* 6

²³⁰ Cf. PLAT., *R.*, VIII, 562a – 580c

²³¹ Cf. *Idem*, *Epist.* VII. Acerca da influência das tiranias sicilianas dos séculos IV-I aC. na origem histórica dos fenómenos autocráticos no Ocidente, vide WOODHEAD Arthur, *Os Gregos no Ocidente* [= *The Greeks in the West*, London: Thames and Hudson, 1962], trad. por Maria R. de SOUZA, Lisboa: Verbo, 1972, 73-116

²³² A relação directa entre “tirania” [τυραννίς] e “injustiça” [ἀδικία] é um topos da predilecção do tragediógrafo Eurípides de Atenas (cf. EURIPIDES, *Phoenissae*, 549) não apenas porque esse tipo de exercício de poder revela, da forma mais tragicamente indesejável, em termos de resultado final, a face de uma transgressão do sentido dos limites da proporção e da justa medida em que a acção humana se deve conter, mas também porque fornece um quadro vivo e tangível daquela máxima tipicamente grega segundo a qual ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν [o poder revela o homem], cuja origem ora é imputada ao poeta legislador e estadista Sólon de Atenas (cf. SOLON, *Testimonia veterum*, 199 Martina), ora é atribuída ao sábio Bias de Priene, neste caso particular por Aristóteles (que supervisionou pessoalmente uma recolha gnomográfica dos aforismos atribuídos pela tradição grega aos designados *Sete Sábios*), precisamente no tratado *Ethica Nicomachea* (cf. ARIST., *EN*, V, 1, 1130a 1), ora é reconduzida a Pítaco de Mitilene, outro dos Sete Sábios gregos, por Diógenes Laércio nas *Vitae* (cf. *DL*, I, 77) e perpetuada com variantes e matizes por Sófocles de Atenas na sua magistral *Antigona* (cf. SOPHOCLES, *Antigona*, vv. 175-177), sendo posteriormente registada como definitivamente proverbial pela *Suda*, com base no testemunho autorizado de Teofrasto de Ereso (cf. *Suda* a 4096). Na tradição literária latino-romana, o tema é tratado na base de uma curiosa e mordaz inversão semântica do sentido grego do *topos*: trata-se agora de mostrar até que ponto se tornam injustos, perigosos e repugnantes aqueles espíritos mesquinhos que, a coberto de uma suposta e “arrogante” humildade, se tornam prepotentes, a partir do momento em que o poder lhes cai nas mãos (uma espécie invertida de nietzschanos escravos ressentidos que conseguem já “aqui-na-terra” o que por fraqueza desprezam nos “fortes” e esperam obter depois “além-no-céu”), como se vislumbra numa famosa máxima de

habita, por assim dizer, nos antípodas daquilo que Aristóteles postulará do homem prudente: enquanto, num plano horizontal, revelará uma trágica incapacidade para se manter mediacionalmente equidistante das formas extremas de exercício violento e coactivo de poder (impondo-se mais pelo domínio do que pela autoridade), já num plano vertical, exibirá uma dramática incompetência para, em cada acto decisionário, ligar mediacionalmente o princípio universal ao caso particular (refém como está da tendência arbitrária, errática e volúvel das suas opções). Duas questões com inquestionável alcance praxiológico ressaltam imediatamente desta dúplici *privação fronética da mediação*: até onde se poderá expandir um império, na sua “i-limitada” pulsão de crescimento? No que é que se poderá tornar um exercício de governação que se hipertrofia numa “in-contida” inflação de poder? Metamorfoseando eticamente a questão: em que limiar decisionário pode a vontade autodeterminar-se livremente, sem, todavia, exorbitar dos limites em que o agir humano se deve conter?

O ensejo de compreender o “texto vivo” da filosofia (em) prática de Aristóteles no limiar existencial das suas disposições testamentárias visa fidelizar a presente dissertação à tarefa, porque não dizê-lo?, ética de averiguar até que ponto a intersecção da mediação latitudinal entre Atenas e Macedónia com a mediação longitudinal entre Homero e Alexandre Magno não conferirá sentido, no plano do “texto da vida”, àquela outra intersecção que, no plano da “vida do texto”, entrelaça a mediação horizontal entre os extremos a evitar com a mediação vertical entre o universal necessário e o particular contingente. Pensamos que nesse dúplici cruzamento reside um **padrão mesomorfológico** que não se repercute apenas na vida da “sua” obra, mas que oferece também ao texto da “nossa” vida um modelo decisionário susceptível de aplicação em situações-limite, designadamente as clínicas, as jurídicas e as económicas. São estas, com efeito, as três esferas onde a tomada ou a feitura da decisão perante impasses dilemáticos não se compadece, em nosso entender,

Claudianus, que reza *asperius nihil est humili cum surgit in alto* [nada é mais arrepiante do que o humilde que de repente se vê no alto: cf. CLAUDIANUS, *In Eutropium*, 1, 181). Neste contundente registo de Claudiano assentará toda uma estirpe de sentenças medievais, como é o caso, por exemplo, de *nihil humili peius, cum se sors ampliat eius* [nada é pior do que o humilde quando a sorte o engrandece: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 16730; 16733; 20953 Walther] ou o caso ainda, desta feita com um cunho decididamente ético, de *immutant mores hominis cum dantur honores* [o homem modifica os seus hábitos quando lhe são conferidas honrarias: cf. *Ibid.*, 11125; 11550; 11931; 21380; 21421; 27071; 30285; 30665).

nem com irresolutas indecisões, nem tão-pouco com a inconsequente descrição formal de um problema ou com a arbitrária selecção casuística de um expediente. Até que ponto a ética aristotélica se encontra *ergonomicamente adaptada* para responder a este desafio nos infinitos tempos e modos possíveis em que ela ainda hoje, e hoje mais do que nunca, “se pode dizer de muitos modos” [πολλαχῶς λέγεται]? Eis o que na Parte II da presente dissertação se procurará dilucidar...

PARTE II ***PROBLEMÁTICA***

A VIDA PRÁTICA NO TEXTO DE ARISTÓTELES

... For Murphy had such an irrational heart that no physician could get to the root of it. Inspected, palpated, auscultated, percussed, radiographed and cardiographed, it was all that a heart should be. Buttoned up and left to perform, it was like Petrushka in his box. One moment in such labour that it seemed on the point of seizing, the next in such ebullition that it seemed on the point of bursting. It was the mediation between these extremes that Neary called the *Apmonia*. When he got tired of calling it the *Apmonia* he called it *Isonomy*. When he got sick of the sound of *Isonomia*, he called it *Attunement*. But he might call it what he liked, into Murphy's heart it would not enter. Neary could not blend the opposites in the Murphy's heart ...

Samuel Beckett, *Murphy* [1938]

1. Praxiologia e mediedade

1.1. A delimitação aporética entre ética e política

A tentativa de determinação do objecto da filosofia prática esbarra, nas linhas preludiais da *Ética a Nicómaco*, com uma inesperada dificuldade: em vez da imediata comparência de uma reflexão “em torno dos assuntos éticos” [περὶ τῶν ἠθικῶν]²³³, o texto começa, ao invés do que seria expectável, por conceder uma clara precedência à **política** [ἡ πολιτική]²³⁴. Refere, a propósito, Aristóteles:

πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ [subent. τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον] τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει· ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [subent. πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχον ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἄγαθόν.²³⁵

²³³ ARIST., *EN*, V, 5, 1134a 1

²³⁴ *Ibid.*, I, 13, 1102a 21; acerca da noção de “política” [πολιτική] e respectivas ocorrências terminológicas conexas, cf. *Ibid.*, III, 8, 1116a 17; VI, 7, 1141a 29 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VII 4d, pg 944]; 8, 1141b 23, 26, 32 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VIII 10, IX 2, 5, pg 945-946]; VIII, 9, 1160a 9, 22; *Idem*, *MM*, I, 33, 1194a 25; b 7

²³⁵ Há que tentar delimitar, em traços gerais, o que ele é [sub. o supremo Bem] e de que ciências ou capacidades é objecto. Parece que depende daquela que é a mais suprema [= dominante] e directiva [= arquitectónica]. Ora, a política é a que se apresenta como tal, posto que ela é que estabelece quais as ciências úteis nas cidades, bem como aquelas que cada um deve aprender e até que nível; além disso, vemos que a ela se subordinam as actividades mais dignificadas como a estratégia, a economia e a retórica. Assim, dado que a política não só se serve das restantes ciências [sub. práticas] como, além disso, prescreve o que se deve fazer e o que se deve evitar, o fim <da política> envolverá os fins das demais <ciências práticas>, de tal forma que <o fim daquela> será o bem do homem: ARIST., *EN*, I, 2, 1094a 24 – b 7

A par da inaugural relevância concedida à **ciência política** [πολιτικὴ ἐπιστήμη], o excerto levanta uma outra dificuldade não menos aporética: o domínio da reflexão política não só circunscreve “de fora” o campo da investigação ética no plano horizontal de uma delimitação epistémica dos saberes teóricos, como também se posiciona “acima” da mesma no plano vertical de uma hierarquização prática das faculdades que lhe são antropologicamente inerentes. A intersecção deste dúplice alinhamento revela, em nosso entender, algo mais do que uma ameaçadora dicotomia ou uma trágica bifurcação teórica entre ética e política: ela explicita o desígnio **arquitectónico** de tipificar e topografar o vasto e complexo território onde se entrecruzam as ciências práticas nas suas múltiplas interacções de acordo com uma orientação de fundo que coordena, por um lado, bens imediatos em vista de uma **finalidade última** e que mobiliza, por outro, finalidades imediatas em vista de um **bem supremo**.²³⁶ Nesse sentido, nada há de particularmente anacrónico ou inconsequente na tese segundo a qual o **exame** [σκέψις] das coisas éticas implica um tipo de **investigação** [μέθοδος] cujos pressupostos se encontram vinculados a uma prática epistémica πολιτικὴ τις οὔσα [que é de uma certa forma política]²³⁷.

Esta distinção e subordinação arquitectónica de planos, longe de traduzir um bloqueio sistémico impossível de superar, incorpora na filosofia prática de Aristóteles uma **ambivalência** [ἀμφιβολία] de fundo a que Marie-Hélène Gauthier-Muzellec foi sensível, ao destacar, na sua obra *Aristote et la juste mesure*, um conjunto de razões pelas quais «le prologue de l’*Éthique à Nicomaque* peut dès lors être soumis à une double lecture: ou bien Aristote livre d’emblée l’unité d’intention qui anime les *Éthiques* et la *Politique*, et la visée pédagogique prendrait simplement le relais d’une pensée déjà structurée, ou bien il présente les éléments d’une réflexion en voie de constitution, et les affirmations devraient être prises autant pour des connaissances déjà disponibles que pour des instruments d’une recherche dont le résultat final

²³⁶ WOLF Francis, *Aristote et la politique*, Paris: PUF, 1991

²³⁷ ARIST., *EN*, 1094b 10-11; chamamos a atenção, neste inciso, para a partícula τις cujo alcance, na língua grega, pretende captar algo de indeterminado mas não puramente indefinido, opção morfo-semântica que reforça o carácter ambíguo da relação entre ética e política.

soulignerait le dépassement».²³⁸ A saída mais fácil e indolor para dissolver o aparente hiato passaria, portanto, em reduzir a alternativa 1. ou à perspectiva holística e pensada de uma *unité d'intention*, solução que, nesse caso, asseguraria a coerência doutrinária entre os campos teóricos da ética e da política, como se pressente, por exemplo, tanto na obra *Le philosophe et la cité*²³⁹ de Richard Bodéüs, como ainda na tese do papel unificador de uma *philosophia practica universalis* defendida por Günther Bien na sua obra *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*²⁴⁰, 2. ou então à abordagem mais plástica de um texto vivido *en voie de constitution*²⁴¹ que colocaria a ética numa simbiose com a **realização política de uma obra viva** e com a **criação poiética de uma vida boa**, hipótese esta com a qual procuraremos sintonizar gradualmente na presente dissertação.²⁴² Com efeito, na tese sugerida por Gauthier-

²³⁸ GAUTHIER-MUZELLE Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris: PUF (1998) 7; noutra linha de desenvolvimento vide TRÉPANIÉ Emmanuel, «La Politique comme philosophie morale chez Aristote», in *Dialogue* (Montréal) 2 (1963) 3, 251-279

²³⁹ Tal unidade de intenção obedece a um intuito pedagógico cuja finalidade consiste em enraizar as virtudes morais na acção política, *conditio sine qua non* para o *legislador* [νομοθέτης] induzir nos cidadãos o exercício das virtudes cívicas indispensáveis à vida política; este quadro constituiria o horizonte de uma «filosofia das coisas humanas» [ἀνθρώπινα φιλοσοφία]: vide BODÉÜS Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris: Les Belles Lettres (1982) 225; 148 ss. Por esta linha de análise segue a nossa interpretação in AMARAL António Campelo, “Ontologia da relação ética-política na filosofia prática de Aristóteles”, in AA.VV., *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem dedicada a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, UCP Editora: Lisboa (2003) 35-51

²⁴⁰ Cf. BIEN Günther, *La filosofia politica di Aristotele* [= *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg: K. Alber, 1973], trad. Maria Lucia VIOLANTE, Bologna: Il Mulino, 1985, sobretudo o capítulo “Delimitazione della distinzione aristotelica rispetto alle categorie moderne”, in *op. cit.*, 201-217

²⁴¹ GAUTHIER-MUZELLE Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, *op. cit.*, 7

²⁴² Não é o momento para, a propósito da clivagem temática e temporal dos diferentes tratados praxiológicos, empreender *hic et nunc* um inquérito exaustivo sobre a forma como Aristóteles terá alegadamente procedido à “calendarização” das suas obras e à “planificação” dos conteúdos teóricos nelas visados. O debate intensifica-se a partir do momento em que Werner Jaeger [transpondo a porta entretanto entreaberta pelo afamado verbete enciclopédico de CASE Thomas, “Aristotle”, in *Encyclopaedia Britannica* (1910), vol. II, 501-522] sistematiza o problema com a publicação, em 1923, de *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, propondo então o paradigma “genético” como chave-mestra de leitura [= JAEGER Werner, *Aristoteles. Foundations of the History of His Development*, trans. Richard ROBINSON, Oxford – New York: Oxford University Press, 1948; *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José GAOS, México – Madrid – Buenos Aires: FCE, 1995]. A perspectiva jaegeriana sobrevive até tempos mais recentes num largo espectro teórico de posições onde se entrecruzam 1) autores que procuraram “genealógicamente” precursores históricos da própria tese “evolucionista” [vide, e.g., MORAUX Paul, «L'évolution d'Aristote», in *Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Journée d'Études Internationales*, ed. Paul MORAUX, Louvain – Paris: Ed. Beatrice Nawelaerts, 1957, 9-41; LEFEVRE Charles, «Du platonisme

Muzellec segundo a qual «les deux registres conceptuels présents dans ce chapitre [prologue], du politique et du poïétique, pourraient alors aussi bien désigner les limites de la réflexion d'Aristote en matière d'éthique, que les sources de sa libération», não se consuma apenas o entrelaçamento hermenêutico da “unité d'intention” epistémica com um desígnio textual “en voie de constitution” na relação triádica ética-política-poiética, mas projecta-se sobretudo a **abertura mediacional de um nicho prático**

à l'aristotélisme», in *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961) 62, 197-248; BERTI Enrico, *La filosofia del primo Aristotele*, Roma – Bari: Laterza, 1997; CHROUST Anton-Hermann, «Werner Jaeger and the Reconstruction of Aristotle's Lost Works», in *Symbolae Osloenses* 42 (1967) 7-43; LLOYD Geoffey, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge: At the University Press, 1968], 2) autores que procuraram apurar, sofisticar ou até reinterpretar a dita tese “evolucionista” [vide, v.g., GRAHAM Daniel, *Aristotle's Two Systems*, Oxford: Oxford University Press, 1987; RIST John, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, Toronto: Toronto University Press, 1989; 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>; DUMOULIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote. Eudème, De la philosophie, Protreptique*, Paris: Vrin 1981], 3) autores que procuram dissecar as “teses evolucionistas” aplicando a cada uma delas o próprio “critério evolucionista” [vide, e.g. WIANS William (ed.), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1996], 4) autores que extraíram o padrão “evolucionista” a partir da análise interna de uma obra específica [vide, e.g., René A. GAUTHIER, «Introduction», *L'Éthique à Nicomaque*, I, Publications Universitaires de Louvain: Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, 10-62; LEFÈVRE Charles, *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, Leuven: Editions Peeters, 1972; NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973]. Em todo o caso, o *status quaestionis* empreendido recentemente por António Pedro Mesquita, no capítulo “2. Evolução e linhas de força do pensamento de Aristóteles” da sua obra *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, parece-nos, de momento, o mais consistente não tanto quanto às conclusões (de resto, como o próprio autor admite, “sempre em aberto”, como se espera da obra de um autor clássico desta envergadura), mas sobretudo no tocante às prudentes posições conjecturais que adopta face à tentação de unilateralismo redutor de cada uma das teses rastreadas [vide «Parte II. Estudos sobre o Texto e a Língua Filosófica de Aristóteles», in *Ibid.*, *op. cit.*, 343-438] cujos pressupostos hermenêuticos desconstrói minuciosamente e relativamente aos quais se demarca [vide especificamente capítulo “VIII. Balanço da abordagem genética do pensamento aristotélico”, in *Ibid.*, *op. cit.*, 423-432] acabando por propor que o *corpus aristotelicum* evidencia uma conectiva unidade espelhada em “cinco aspectos transversais de ideação” que constituem um núcleo estável de “grandes constantes” de pensamento, a saber 1. na ordem da investigação, o cruzamento da observação e da análise; 2. na ordem da explicação, a opção finalista; 3. na ordem da compreensão, a recusa da unicidade; 4. na ordem da exposição, o primado do argumento [vide especificamente capítulo “IX. As grandes constantes do pensamento aristotélico”, in *Ibid.*, *op. cit.*, 433-438; vide ainda, em continuidade, o capítulo “3. Problemas de cronologia”, in *Ibid.*, *op. cit.*, 441-463, bem como o capítulo “IV. Cronologias propostas dos escritos aristotélicos”, in *Ibid.*, *Apêndices, op. cit.*, 575-586. Seja como for, pela parte que nos toca, mais do que estabelecer a “historialidade” cronográfica ou cronológica do “tempo medido” dos textos, interessa-nos sobretudo sublinhar a “historicidade” cairológica da filosofia prática mediante a qual Aristóteles urde, em cada um dos tratados que a explicita, o “tempo vivido” da própria discursividade da acção. Na mesma linha crítica militam posições como as de WHERLE Walter, *The Myth of Aristotle's Development. The Betrayal of Metaphysics*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000; LACHTERMAN David, «Did Aristotle “Develop”? Reflections on Werner Jaeger's Thesis», in *Revue de Philosophie Ancienne* 8 (1990) 3-40; FREDE Michael, «Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1992) 311-325

[τὸ πρακτόν] relativamente ao qual as noções de **justo meio** [τὸ μέσον] e de **mediedade** [μεσότης] se constituem como **figura** [σχῆμα] da **acção** [πρᾶξις] numa narrativa que se tende a consubstanciar não tanto num retardatário discurso sobre a acção, mas sobretudo como **texto vivido da acção discursiva**. Não basta, portanto, indagar até que ponto a ética se diferencia da política²⁴³, mas também, e porventura acima de tudo, perceber em que medida a realização ética sobrevive no limiar crítico que medeia a íntima coalescência entre **acção** [πρᾶξις] e **criação** [ποίησις] em vista da realização de uma **obra** [ἔργον].²⁴⁴

Ora, dado que λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων [o homem é, de entre os seres vivos, o único que dispõe de palavra]²⁴⁵, é no **limiar crítico** entre “fim político” e “bem humano” que se instalará mediacionalmente a possibilidade discursiva de uma reflexão ética, tal como Aristóteles a concebe de um ponto de vista epistémico. Será, com efeito, uma ética **do meio**, ela própria **a meio**, na tensão entre a contingente singularidade do bem humano e a necessária universalidade do fim político para o qual aquele tende teleologicamente. Ao contrário do que se poderia supor, o fim do homem não é o bem da política: o homem não tem propriamente um fim, visto que este é assegurado pela política; o que o homem tem, isso sim, é um bem com o qual visa o fim político de uma **vida boa** [εὖ ζῆν] enquanto **vivente dotado de palavra** [ζῶον λόγον ἔχον]. Por outro lado, o mesmo pode ser dito *mutatis mutandis* da dimensão política; esta não encerra propriamente um bem, visto que este se domicilia no horizonte propriamente humano; o que a política encerra, isso sim, é um fim cujo desenlace se plasma num bem em vista do qual o homem é capaz de decidir e decidir-se racionalmente por uma forma de vida boa não como mónada

²⁴³ Cf. ADKINS Arthur, «The connection between Aristotle's Ethics and Politics», in *Political Theory* 12 (1984) 29-49; AUBENQUE Pierre, «Politique et éthique chez Aristote», in *Ktema* (Strasbourg) 5 (1980) 211-221; VERGNIÈRES Solange, *Éthique et politique chez Aristote: physis, ethos, nomos*, Paris: PUF, 1995

²⁴⁴ Para um exame crítico da articulação “ergonómica” entre a esfera ética e política na praxiologia aristotélica, vide o vasto e minucioso estudo de MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris: Cerf, 2000, designadamente o cap. «La relation éthique-politique», 57-87

²⁴⁵ ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 9-10

isolada dos demais, mas em atestada relação com o outro. É nesse contexto relacional que adquirem peso específico as proverbiais palavras de Aristóteles quando refere

εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ
τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῶζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ
ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.²⁴⁶

A precedência e a prevalência do bem comunitário sobre o bem individual explica, portanto, em larga medida a relação arquitectónica entre ética e política sem que exista, por mais intrigante e paradoxal que o pareça, um *ethos* epistémico definido, um lugar cativo previamente reservado *per saecula saeculorum* para cada um dos referidos saberes. Ora, ainda que a acção política não se confine nem reduza ao desempenho pericial de uma arte – tal como a realização ética de uma acção também não usurpa o espaço ontologicamente demarcado de uma execução técnica ou de uma produção criativa – cabe, todavia, à política determinar a razão de ser e o fim último inerente a todas as **ciências práticas** [πρακτικαὶ ἐπιστήμαι]²⁴⁷. A posição de Aristóteles é a esse respeito meridiana:

τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ
φαίνεται (...) χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς]
τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων
ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε

²⁴⁶ Ainda que o bem de um só indivíduo seja o mesmo do da cidade, afigura-se melhor e mais perfeito alcançar e salvaguardar o bem da cidade: tal fim é, por certo, estimável para um só indivíduo, mas mais belo e divino o é para um povo e uma cidade: ARIST., *EN*, I, 2, 1094b 7-10

²⁴⁷ ARIST., *EN*, I, 2, 1094a 26. A nossa opção sobre a forma de interpretar o inciso “ciências práticas” converge em parte com a de René Antoine Gauthier segundo o qual a expressão tende a incluir no mesmo campo semântico as actividades “práticas” (termo aqui usado em sentido estrito) e as actividades “poiéticas”, sem qualquer preocupação em sujeitá-las a uma distinção mais refinada do ponto de vista formal: cf. *L'Éthique à Nicomaque*, II, introd., trad. et comment. par R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, 9. De resto, há boas razões para admitir uma parceria conceptual acção-produção na relação arquitectónica de todas as actividades com a Política, sem que daí advenha qualquer contradição, por cotejo com o par Física (=Filosofia Segunda=ser) – Ontologia (=Ousiologia=Filosofia Primeira=ser como tal) na relação metafísica com a Teologia (=Ousiologia primeira=substância divina) entendida como a mais arquitectónica das ciências teóricas, sem que o emprego lato do termo “filosofia” precipite qualquer incoerência no critério de diferenciação dos saberes envolvidos.

τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν.²⁴⁸

A distinção aristotélica entre ética e política, espelhada no binómio cidadania-moralidade²⁴⁹, não é apenas nominal ou semântica. Sendo certo que, a um certo nível, a adequação entre meios e fins pode não requerer necessariamente a caução de um juízo de legalidade ou de moralidade (basta para tanto que seja eficaz), também não é menos certo que, a partir de um certo nível, torna-se perfeitamente legítimo questionar em termos de licitude ou legitimidade acerca da qualificação ética “dos” meios e “dos” fins, antes mesmo de avaliar e validar a adequação “entre” meios e fins.²⁵⁰ Tal inquirição é possível (e em certos casos desejável até) na medida em que a política se encontra dotada de um cânone que lhe permite regular arquitectonicamente o **uso** [χρῆσις] de todos os saberes práticos, bem como pronunciar-se sobre o modo como cada indivíduo **deve agir** [δεῖ πράττειν] e do que se **deve abster** [δεῖ ἀπέχεσθαι]. Compreende-se por que razão a política possui, segundo Aristóteles, o singular destino de conciliar todas as finalidades práticas do agir humano. Em bom rigor, a política não concorre nem muito menos litiga com a ética: oferece-lhe outrossim uma forma capaz de maximizar as suas potencialidades e finalidades práticas, como de resto se depreende daquele tão visitado e trilhado passo da *Politica* segundo o qual a capacidade racional para pensar, entender, compreender, inteligir, etc., vinculada à capacidade discursiva para exprimir sentimentos, indicar preferências, assinalar o justo e o injusto, etc., constitui a marca constitutiva do **vivente político** [πολιτικὸν ζῶον] que realiza a busca comum e partilhada de uma vida boa. Não se trata, por conseguinte, de politizar a moral ou de moralizar a política, nem tão pouco de desqualificar uma através da outra. Embora tentadora, qualquer uma destas opções é

²⁴⁸ A política é, manifestamente, a ciência arquitectónica por excelência. É mediante ela que se decide, com efeito, quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadãos deve aprender. (...) Dado que a política se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que ela prescreve pelas suas leis aquilo que cada indivíduo deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve incluir os das outras ciências: tal fim é o bem especificamente humano: ARIST., *EN*, I, 2, 1094 a 26 – 1094b 7

²⁴⁹ Cf. PEONIDIS Philimon, «The relation between the *Nicomachean Ethics* and the *Politics* revisited», in *History of Political Thought* 22 (2001) 1, 1-12

²⁵⁰ Cf. WELLER Cass, «Intrinsic ends and practical reason in Aristotle», in *Ancient Philosophy* 21 (2001) 1, 87-112

reduzidora e, no limite, adultera o sentido de unidade diferenciada da acção Aristóteles pretende preservar. De resto, apenas nesse sentido se entende a razão pela qual a ética envolve um μέθοδος πολιτική τις οὔσα [investigação que é de uma certa forma política], embora tal estudo não deva excluir de todo aquela. Aristóteles procurará a esse propósito dissipar quaisquer dúvidas e equívocos: de uma certa forma δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἡχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς [é necessário ter sido bem formado nos hábitos para se tornar propriamente num estudioso das coisas boas e justas e, de forma ainda mais completa, das coisas políticas].²⁵¹

Esta opção aristotélica por dotar o estudo da ética de uma “certa forma” política²⁵² pode decepcionar quem esperasse da ética outra coisa que não a de facultar um catálogo de instruções e procedimentos para uma vida virtuosa firmemente suspensa no límpido firmamento dos seus princípios prescritivos, das suas máximas reguladoras, das suas leis invioláveis ou, então, afirmadamente sustentada em convicções e certezas inabaláveis. Mesmo que fosse isso, a ética aristotélica sobraria sempre para além disso. Na verdade, ela não se esgota apenas no estudo que descreve e explica a génese da virtude e o seu consequente exercício em vista de fins e em conformidade a princípios, mas configura-se também no dever discursivo de reflectir em que condições a conduta virtuosa pode e deve ser posta à prova quando, no limiar crítico da contingência, tiver de aplicar e moldar os princípios universais ao campo irreduzível do caso particular, como se verá no contexto praxiológico da acção decisória.

Ora, sendo a **felicidade** [εὐδαιμονία] o que resulta de uma plena actividade da alma em conformidade com um efectivo exercício da virtude, todo o desígnio epistémico de tornar cada concidadão um **homem bom** [ἀνὴρ ἀγαθός] e,

²⁵¹ ARIST., *EN*, I, 4, 1095b 4-5. Divergimos neste passo da tradução proposta por David Ross, pois não se trata de “must have been brought up in good habits” [*Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, I-II, ed. Jonathan BARNES, *op. cit.*, *l.c.*: destacado nosso], mas antes de “ter sido bem formado nos hábitos” o que é substancialmente diferente, posto que, em Aristóteles, o que determina a qualidade dos hábitos é a qualidade da formação e não a inversa, sob o risco de se pretender atribuir aos hábitos uma tonalidade moralizadora que Aristóteles não pretendeu dar. É o processo que, neste campo, determina e qualifica o resultado e não a inversa.

²⁵² Vide a propósito SCHOFIELD Malcolm, «Aristotle's Political Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, *op. cit.*, 305-322

consequentemente, um **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης]²⁵³, deve implicar uma **investigação acerca da alma** [τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν]²⁵⁴, Sem esse requisito antropológico dificilmente a política propiciará a compreensão plena daquilo que torna o vivente um ser capaz de aperfeiçoar o campo ético das suas capacidades e possibilidades. Ainda assim, a posição de Aristóteles não é de molde a facilitar a localização do nicho específico da reflexão ética face à política:

εἰ δὲ τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἡ σκέψις αὕτη, δῆλον ὅτι γίνοιτ' ἂν ἡ ζήτησις
κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς προαίρεσιν. περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης
δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν
ἀνθρωπίνην.²⁵⁵

Para lá do seu evidente cunho antropológico – conceptualmente determinado pelo uso do qualificativo “humano” [ἀνθρώπινον] aplicado ao trinómio **virtude** [ἀρετή] / **bem** [τὰγαθόν] / **felicidade** [εὐδαιμονία] – como interpretar o alcance verdadeiramente protocolar deste excerto? Duas alternativas são possíveis: ou seguindo o faro exegético do tradutor René-Antoine Gauthier, para quem a ética aristotélica não passa de uma aspiração da política, motivo pelo qual o verdadeiro político se deve ocupar do estudo e da promoção dos princípios constitutivos da virtude²⁵⁶ ou, então, perfilhando a tese do reputado intérprete da praxiologia aristotélica Richard Bodéüs, segundo o qual a ética se legitima e adquire substância no horizonte político da condição humana²⁵⁷.

²⁵³ Cf. ARIST., *Pol.*, III, 4, 1276b 17ss.

²⁵⁴ Cf. *Idem*, *De an.*, I, 1, 402a 3-4

²⁵⁵ Se tal investigação pertence à política, é evidente que tal exame ocorre de acordo com o nosso propósito inicial: claramente é sobre a virtude humana que devemos investigar, dado que é também o bem humano e a felicidade humana o que procuramos: ARIST., *EN*, I, 13, 1102a 12-15

²⁵⁶ Cf. GAUTHIER René-Antoine, «Commentaire» à *L'Éthique à Nicomaque*, I-II, introd., trad. et comment. René-Antoine GAUTHIER – Jean-Yves JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, t. II, 90

²⁵⁷ Cf. BODÉÜS Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982; *Idem*, «Aristote et la condition humaine», in *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983) 189-202; *Idem*, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris: Vrin, 2002

Em face da alternativa, não nos parece de forma alguma descabido sugerir a *terceira via* de uma **solução mesótica**, à luz da qual se torna possível intermediar as duas posições em jogo, chamando a atenção quer para o facto de a ética não poder deixar de ser cívica (posto que a cidade é o único quadro suficientemente estável para oferecer as condições de acesso a um assíduo e reiterado exercício indutivo da virtude por via da educação), quer para o facto de a posição praxiológica do Estagirita não consentir qualquer veleidade interpretativa que subestime ou negue a especificidade do campo ético e da sua pretensão em facultar critérios de humanização da esfera cívico-política.²⁵⁸ Quer isto dizer que *de facto* a dependência da ética face à política não interdita *de jure* a autonomia formal e conceptual das duas esferas na sua diferenciada correlação, como, de resto, parece ter vislumbrado Donald J. Allan ao postular uma interdependência quase genética dos dois planos.²⁵⁹

Projecto político educativo apostado apenas em induzir o ideal do **homem bom** [ἄνθρωπος ἀγαθός] apenas em vista da aquisição de hábitos virtuosos, descurando, porém, a apropriação virtuosa daquelas qualidades que habilitam o **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης] a decidir com responsabilidade, falha rotundamente o seu propósito formativo.²⁶⁰ Nesse sentido, nenhuma formação ética pode ser realizada fora do quadro cívico-político de uma aquisição individual e de um aperfeiçoamento relacional da virtude mediante um processo educativo quer este se reduza à indução de hábitos por mimese e repetição, quer se atenha a uma aprendizagem assimilada no quadro de um ensino formal. Fora dos **limites da cidade**, veremos mais à frente até que ponto nem a virtude pode ser treinada e exercida no plano ético de uma

²⁵⁸ Cf. LLANO Alejandro, «El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas», in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 2, 443-468

²⁵⁹ Cf. ALLAN Donald, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford – London – New York: Oxford University Press, 1978

²⁶⁰ Aristóteles dedica na *Política* uma consistente análise a propósito da complexa distinção praxiológica entre *homem bom* [ἄνθρωπος ἀγαθός] e *bom cidadão* [σπουδαῖος πολίτης]: cf. ARIST., *Pol.*, 1276b 16 – 1277b 32; vide, a propósito, nossa dissertação de mestrado in AMARAL António C., *Cidadania e Revolução na “Política” de Aristóteles*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008, 55-64; e sobretudo GASTALDI Silvia, «L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele», in *Elenchos* 16 (1995) 2, 253-290; ECHANDÍA Darío, «El ciudadano y el hombre de bien en la filosofía de Aristóteles», in *Franciscanum* 26 (1984) 54-60

apropriação de actos virtuosos, nem tão-pouco experienciada e aperfeiçoada no plano dianoético de um exercício da capacidade deliberativa.

Em perfeita sintonia analógica com o órgão individual não propriamente relacionado “com a” totalidade corpórea, mas relacionado “com os outros” órgãos “em” totalidade corpórea, também a sobredeterminação formal do bem da cidade sobre o bem do indivíduo antes de ser funcional é orgânica.²⁶¹ Por via dessa similitude percebe-se que a ordem política não possa garantir o bem de um ponto vista absoluto, mas possa, ao invés, inscrevê-lo **finalisticamente** no dinamismo concreto e situado do bem humano.²⁶² Essa vinculação do fim político ao bem humano é **imanente** [ἐνυπαρχόν]²⁶³. Tal significa que nenhum horizonte de transcendência, seja ele de tipo religioso, como o que decorre da sacralidade sobrenatural de um ente divino (v.g. Deus, para não falar das suas imanentizadas transfigurações “político-teológicas” nas múltiplas concepções ocidentais de Estado soberano²⁶⁴), seja ele de tipo an-hipotético, como o que assenta na existência supramundana de um princípio fundante (v.g. o Bem platónico), pode efectivamente sobre-determiná-la.²⁶⁵ Nesse caso, a questão já não é

²⁶¹ Cf. ACCATTINO Paolo, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino: Tirrena Stampatori, 1986

²⁶² Cf. VEATCH Henry, «*Telos and teleology in Aristotelian Ethics*», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 279-296

²⁶³ O termo ἐνυπαρχόν, cujo precedente etimológico remete para a ideia de ἐνυπαρχεῖν [estar dentro = existir em = pertencer a], ocorre em múltiplos passos do *corpus aristotelicum*, mantendo de forma quase invariável a conotação de “imanência” ou de “pertença intrínseca”: vide ARIST., *Cael.*, III, 7, 305b 3; *GA*, I, 1; *Mete.*, II, 3, 359a 24; 8, 369b 32; 9, 370a 25; III, 1, 370b 15; IV, 3, 380b 14; 381b 2; *GC*, I, 2, 404a 14; II, 7, 418b 8; *HA*, VI, 2, 560a 10; *GA*, I, 2, 716a 22; 15, 720b 30; 21, 729b 3; 730a 1, 12; 23, 731a 23; II, 1, 733b 33; 734b 18; *Mir.*, 50, 834a 11; *Prob.*, X, 23, 893b 1; XII, 3, 906b 29; XIII, 4, 908a 6; XX, 10, 923b 33; XXI, 5, 927b 5; 12, 928a 15; *Metaph.*, V (Δ), 3, 1014b 15; 8, 1017b 15; 28, 1024b 4; VII (Z), 17, 1041b 33; XIV (N), 5, 1092b 6; *EN*, X, 4, 1174b 32; *Rh.*, I, 7, 1363b 9, 20

²⁶⁴ Vide a propósito SCHMITT Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* [= *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig, Duncker und Humblot, 1922] transl. George SCHWAB, Chicago: University of Chicago Press, 2005

²⁶⁵ A hipótese metafísica da existência de um princípio motriz “imóvel” [ἀκίνητος] “divino” [θεῖος] e “separado” [χωριστός] que, apesar de tudo, poderia patentear alguma relevância teórica à luz de uma ontologia substancial configurada pela lógica da identidade, da causalidade e do movimento, revela-se inconsequente e inviável ao nível praxiológico, uma vez que os limites que confinam o agir não decorrem de uma “demarcação topológica” mas de um **limiar de realização** que conjuga fim político e bem humano: vide a propósito os estudos muito esclarecedores de MARIN Maurizio, *Il fascino del «divino»: dal Motore Immobile in Aristotele e dintorni*, Roma: LAS, 2000; cf. MARINA Jacqueline, «The role of limits in Aristotle's concept of space», in *The Southern Journal of Philosophy*

«o que é que eu faço “para lá de”, “enquanto não”, “apesar” ou “contra” isso?», mas antes «o que é que eu faço “entre-aí” ou “entretanto”?», interrogação que torna mais densa e arriscada a tarefa ética de coadunar mediacionalmente o carácter arquitectónico dos fins políticos e o lastro teleológico dos bens humanos. É essa mediação ética que impede a racionalidade prática de se instalar em dois extremos de uma trágica confusão: por um lado, a que equipara prepotência e autoridade que, no limite, redundava em totalitarismo, por outro lado, a que sobrepõe individualismo primário e primado da individualidade que, no limite, resulta em anarquia.

O exercício da **virtude** [ἀρετή] implica algo mais do que uma vivência do foro privado; em bom rigor, ela torna-se condição sine qua non para a realização eudemónica da **auto-suficiência** [αὐτάρκεια]²⁶⁶ da **cidade** [πόλις], ao colocar em jogo a tarefa de articular o binómio **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] / **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης] de acordo com o papel arquitectónico reservado à política desde linhas inaugurais do “Prólogo” da *Ethica Nicomachea*. Ora, é justamente sob o acicate desta relação arquitectónica que gostaríamos de indagar até que ponto a ética de Aristóteles acolhe um peculiar e inspirador modelo decisionário que lança mão de todos os recursos da racionalidade (em) prática desde a tomada de decisão sobre o sentido do discurso²⁶⁷, até ao desfecho decisivo de uma inferência silogística²⁶⁸, sem

31 (1993) 2, 205-216; NATALI Carlo, «Attività di Dio e attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 85 (1993) 2-4, 324-351; *Idem*, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila: L.U. Japadre, 1974; CARMEN SÁNCHEZ María del, «La teología de Aristóteles», in *Ágora: papeles de filosofía* 10 (1991) 193-198; SUBLON Roland, «Le dieu d'Aristote ne dort pas. Politique et jouissance de l'inutile», in *Revue de Sciences religieuses* 70 (1996) 2, 188-203; BALME David, *Aristotle's Use of Teleological Explanation. Inaugural Lecture at Queen Mary College, University of London, on 1st June 1965*, London: University of London, 1965; BODÉÛS Richard, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris: Les Belles Lettres, 1992; BROADIE Sarah, «Que fait le premier moteur d'Aristote? Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*», trad. par Jacques BRUNSCHWIG, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 118 (1993) 2, 375-411

²⁶⁶ Cf. HOBUSS João, *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles* [Dissert.], Pelotas (RS): EGUFPel, 2002

²⁶⁷ Vide CASSIN Barbara – NARCY Michel, *La décision du sens - le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris: Vrin 1989; CASSIN Barbara, «Como a ética chega à linguagem, de Aristóteles a Habermas», in *Idem*, *Aristóteles e o Lógos. Contos da fenomenologia comum*, [= *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris: PUF, 1997], trad. L.P. ROUANET, São Paulo: Loyola, 1999, 25-42

²⁶⁸ Vide THOMPSON Wayne, *Aristotle's Deduction and Induction: Introductory Analysis and Synthesis*, Amsterdam: Rodopi, 1975

esquecer obviamente o escrutínio decidido da sondagem metafísica²⁶⁹ e da prospecção dialéctica²⁷⁰.

1.2. O desafio ético e cívico da Felicidade

1.2.1. A determinação do bem supremo na escolha das formas de vida

O estatuto arquitectónico da política face às restantes artes e saberes práticos traduz à escala epistémica aquilo que, à escala prática, a orientação finalística para a **felicidade** [εὐδαιμονία] representa para o agir humano. A montante, porém, de qualquer consideração, convém desde já salientar que a raiz etimológica do termo “εὐ-δαιμονία” levanta um conjunto de dificuldades que tornam árdua, para não dizer in comportável, a tarefa de estabilizar a sua definição conceptual. Deixando de parte o termo δαίμων cujo significado pode apontar para *divindade, espírito, génio, disposição, estado*, o primeiro obstáculo a vencer prende-se desde logo com o significado a atribuir ao prefixo lexemático “εὐ”: traduzível por “bem” a polivalência semântica desta simples partícula tanto pode apontar para o sentido qualitativo de “bom”, como também para o sentido estético de “belo”, e ainda para o sentido ortológico de “recto” (“direito”, “certo”...). Cruzando a dupla acepção que se desprende nas duas partes de εὐ-δαιμονία, o sentido literal mais acertado para significar o que hoje traduzimos em pauta ética por felicidade equivaleria a algo muito próximo de “bom génio”, “bom ar”, “bom aspecto”, “boa disposição”, “estar bem”, “bem-estar”, “prosperidade”, “plenitude”, cobrindo um vasto leque de dimensões

²⁶⁹ Vide a propósito o provocante desafio teórico lançado por AUBURY Gwenaëlle, «L’ontologie aristotélicienne comme ontologie axiologique. Proposition de lecture de la *Métaphysique*», in *Philosophie Antique* [Villeneuve d’Ascq] 2 (2002), 5-32; SCHAEFFER Denise, «Wisdom and wonder in Metaphysics A: 1-2», in *Review of Metaphysics* 52 (1998-1999) 3, 641-656; STEVENS Annick, *L’ontologie d’Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris: Vrin 2000; WITT Charlotte, *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle’s Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press, 2003

²⁷⁰ Vide HAMLYN David, «Aristotle on Dialectic», in *Philosophy* 67 (1990) 465-470; PELLETIER Yvan, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal: Bellarmin 1991

intrínsecas à experiência humana, desde a clínica²⁷¹ à económica²⁷². Ora, é a partir deste núcleo primordial de sentido polarizado na acepção de “bom” que o termo εὐδαιμονία virá a incorporar semanticamente o duplo sentido de **beleza** e de **rectitude**, acepções já contidas na partícula “εὐ”, facto que de certa forma explica, por exemplo, a proverbial exaltação grega do homem **belo e bom** [καλός κ' ἀγαθός].²⁷³ Ao tematizar a virtude da **coragem** [ἀνδρεία], parece ser justamente isso que acode ao espírito de Aristóteles, quando apresenta a felicidade como actividade prática da alma orientada pela razão, visando uma totalidade vivida “bem-sucedida”, “bem conseguida”. A coragem é apresentada neste quadro como exemplo virtuoso de uma acção realizada em vista de bens cujo fim, embora **imanente** [ἐνυπαρχόν] à totalidade da vida, transcende o carácter efémero e volátil das apreciações momentâneas, sobrepondo-se ao imediatismo dos interesses, emoções ou diletâncias e, nesse sentido, despertando a mesma admiração que aquela suscitada pela contemplação de uma obra de arte. O corajoso assume-se como paradigma incarnado da felicidade porque, segundo as palavras do filósofo,

φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὥς δεῖ δὲ καὶ ὥς ὁ λόγος ὑπομενεῖ
τοῦ καλοῦ ἕνεκα· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς.²⁷⁴

²⁷¹ Vide, a propósito, o sugestivo estudo de ROTHMAN Juliet, *Aristotle's "Eudaimonia", Terminal Illness, and the Question of Life Support*, New York – Bern: Lang, 1993

²⁷² Vide a propósito as desafiadoras perspectivas teóricas de MURPHY James, *The Moral Economy of Labour: Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven – London: Yale University Press, 1993, bem como, em planos distintos mas correlacionados, NARANJO Leticia, «Felicidad y racionalidad teleológica: una aproximación aristotélica a la ética empresarial», in *Tópicos* 20 (2001) 107-135; NATALI Carlo, «Carl Marx lettore della Politica e dell' *Etica Nicomachea* (1857-1897)», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983) 159-189

²⁷³ Cf. ARIST., EN, I, 8, 1096a 6; para uma perspetivação bem fundamentada do ideal antropológico do “belo e bom” [καλός καὶ ἀγαθός = καλός κ' ἀγαθός = καλός καὶ ἀγαθός], vide o esclarecedor estudo de BOURRIOT Félix, *Kalos kagathos – kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*, vols. I-II, Hildesheim: Olms, 1995; seja como for, o binómio lexicográfico “bem e beleza” [καλοκαγαθία] comparece explicitamente na cultura literária quer grega quer helenizada apenas em três ocasiões: duas em XENOPHON, *Symposium*, 4, 50, 1; 8, 11, 2; e uma em GREGORIUS NYSSENUS, *In sanctum Ephraim*, 840, PG 46 Migne

²⁷⁴ É certo que sentirá temor por tais coisas [subent. temíveis], mas [subent. enfrentá-las-á] como deve e como a razão determina em vista do belo, pois esse <é> o fim da virtude: ARIST., EN, III, 7, 1115b 11-13

Esta passagem projecta bem o escopo teleológico da felicidade: o eticamente “bom”, i.e. o que tenho “a” ou “que” fazer, não é simplesmente o que me apetece por impulso ou o que me concita a norma social vigente, mas o que, de acordo com um critério “artístico”, a razão “estabelece” como “belo” na sua “conveniência” e, nesse sentido, como digno de ser admirado, tomando-se como exemplo a seguir.

Para adensar ainda mais a dificuldade, Aristóteles dá conta até que ponto qualquer tentativa de validar filosoficamente uma definição de felicidade tem de abrir trilho por uma floresta compacta de opiniões e percepções, tão díspares quanto divergentes, sobre a sua natureza e essência. Sem, todavia, perder de vista os requisitos epistémicos exigíveis a um saber filosófico **especificamente humano** ou **relativo às coisas humanas** [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]²⁷⁵, o filósofo faz notar que as opiniões espontâneas do senso comum sobre o que significa ser feliz constituem, enquanto percepções resultantes das experiências individuais em concreto, uma espécie de texto vivido. São três as formas de **vida humana** [ἀνθρώπινος βίος] a partir das quais se polariza não só o campo perceptivo das opiniões sobre a felicidade mas, como base deste, o horizonte electivo das aspirações à sua obtenção, a saber 1. uma **vida aprazível** [βίος ἀπολαυστικός] moldada pela fruição do **prazer** [ἡδονή]; 2. uma **vida política** [βίος πολιτικός] nutrida pelo desejo de **honra** [τιμή]; 3. uma **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός] consubstanciada na dedicação desinteressada ao **saber** [σοφία]. Numa lúcida e concisa abordagem à intuição aristotélica de uma ética potenciada e apropriada na sua irrecusável biodiversidade, Manuel J. Carmo Ferreira refere: «A vida é a questão por excelência do pensamento ético de Aristóteles (...). A comunidade de sentido de tríplice formulação do que virá a estar sempre em jogo reside na reiteração da qualidade de “bem” (εὖ) que cada uma, a seu modo tematiza, e que se identifica com o “fim” (τέλος) que cada coisa persegue. A pergunta que irá reger o percurso discursivo ganha então uma determinação maior, pois o que passa a estar sobremaneira em causa é então a pergunta pelo “bem do homem” (τὰνθρώπινον ἀγαθόν: *EN*, 1094b 7), pelos fins que lhe são próprios. Mas é como

²⁷⁵ Sobre o alcance filosófico do sentido polivalente da expressão ἀνθρωπίνη φιλοσοφία, cf. o magistral estudo de RODRIGO Pierre, *Aristote et les "choses humaines"*, Bruxelles: OUSIA, 1998

questão vital no contexto de uma dada existência que o inquérito pode começar (...) (EN, 1095b 15-16). Daí a inevitabilidade da confrontação de respostas dispares, como diversos são os **modos de vida**, só superável se conseguirmos recuar à interrogação mais primitiva acerca do “**ofício**”, da “**função**”, do “**exercício**” (ἐργον) ou da competência **do homem como homem**, transversal e transcendendo o seu estatuto ou profissão, abrindo à discussão da pluralidade inevitável dos modos de procurar justificar o **sentido adoptado para a existência**.»²⁷⁶

O que de importante se oferece nas entrelinhas da enumeração aristotélica das formas de vida não é tanto uma apologia dos méritos do filósofo que opta pela **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός]²⁷⁷ em detrimento da motivação hedonista que se infiltra na vida apolaústica, ou da sede de prestígio que se camufla nas honras políticas, mas sobretudo uma fenomenologia da percepção opinativa em cuja descrição se manifesta o sentido pré-reflexivo, mas já muito *sage*, de uma ética vivida. Tal rastreio opinativo possui um evidente alcance crítico: não se trata de denunciar e de causticar a **opinião** [δόξα] enquanto forma espúria de conhecimento, mas de avaliar, valorizar e validar a experiência perceptiva das **opiniões admitidas** ou **consideradas** [τὰ ἔνδοξα], a partir da quais a reflexão praxiológica se pode apoiar, como adiante se verá, numa espécie de mediação discursiva entre o extremo da ignorância gerada pelas

²⁷⁶ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, trad. e not. Dimas de ALMEIDA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012, 21-22; destacado nosso.

²⁷⁷ Importa desde já desfazer uma confusão que se instala com relativa facilidade entre “teórico” e “teorético”. É verdade que “teórico” se opõe a “prático” naquele sentido em que a actividade especulativa difere *stricto sensu* da actividade prática. Todavia, o adjectivo “teorético” que qualifica a actividade contemplativa como a mais elevada actividade humana (e não o contrário: a actividade humana tomada como a mais elevada contemplação...) não se opõe de forma alguma à filosofia praticada e vivida por uma razão simples que Aristóteles antecipa de certa forma no *Protrepticus* [cf. ARIST., *Prt.*, frgm. 42 Chroust] e reforça de modo inequívoco na *Política*: ἄλλὰ τὸν <subent. βίον> πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις [A <subent. vida> prática, porém, não se refere necessariamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem são práticos apenas aqueles pensamentos que são elaborados em vista daquilo que resulta da acção, mas são muito mais práticas as contemplações e os pensamentos que têm o fim em si mesmos e em vista de si mesmos, posto que uma boa prática é um fim e, nesse sentido, uma certa acção]: ARIST., *Pol.*, VII, 3, 1325b 16-23; vide a propósito WALKER Matthew, «The utility of contemplation in Aristotle's *Protrepticus*», in *Ancient Philosophy* 30 (2010) 135-153; MONAN Donald, «La connaissance morale dans le *Protreptique* d'Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain* 58 (1960) 58 185-21; La CROCE Ernesto, «Ética y Metafísica en el *Protréptico* de Aristóteles», in *Ethos* 10-11 (1982-1983) 169-181

opiniões falsas (ou dialecticamente falseadas) e o extremo oposto do saber potenciado pela exactidão da explicação científica ou pela profundidade da contemplação noética.²⁷⁸

Seja como for, a descrição tripartida dos modos de vida não é cumulativamente aleatória, mas parece obedecer ao intuito de descartar três candidatos à entronização de um critério unívoco para a definição de felicidade: o prazer, a honra e a riqueza. No tocante ao prazer, não há meio de o assimilar à felicidade, visto que a forma de vida que lhe subjaz sujeitaria o homem aos impulsos imediatos de uma vida desprovida de razão: neste caso o problema não reside no prazer propriamente dito (num certo sentido, este desempenhará, como adiante se há-de ver, um papel absolutamente relevante e insubstituível na reflexão ética²⁷⁹), mas no facto de ele representar, na sua tendência impulsiva, uma força contrária e inibidora do discernimento. Quanto à honra, o exame afigura-se mais favorável do que o do prazer: é certo que a sua tentativa de aquisição se explicita e materializa no campo relacional da vida política, todavia, tal vantagem é apenas ilusória, uma vez que pode camuflar um interesse individual mais interessado no reconhecimento dos méritos conquistados do que propriamente comprometido com o diligente e heróico cultivo de uma vida boa em si mesma.

Na candidatura ao preenchimento eudemónico do supremo bem ²⁸⁰, a **honra** [τιμή] constitui o limiar ético onde a “percepção” do **mérito** [ἀξία], deve ceder de imediato o lugar à **virtude** [ἀρετή]. Mesmo assim, nada parece garantido, pois não

²⁷⁸ O valor gnosiológico que Aristóteles confere nesse limiar intermédio ao texto vivido quer das δόξαι (na forma indicativa de juízos de aparência), quer das ἐνδοξα (na forma indiciária de máximas ou conselhos experientes e experimentados), remete-nos de imediato para o paralelo platónico da “voz da experiência” como um dos factores de credibilização da **opinião verdadeira** [δόξα ἀληθής]: veja-se, com efeito, aquele passo das linhas preludiais da *Res publica* em que Sócrates expõe por breves instantes o saber filosófico à escuta da voz da experiência prefigurada no ancião Céfalos, [cf. PLAT., *R.*, I, 329 a-d].

²⁷⁹ Cf. ARIST., *EN*, II, 3, 1104b 4 – 1105a 17; a propósito do papel do *prazer* [ἡδονή] na filosofia aristotélica, cf. BRAGUE Rémi, «Note sur le concept d'*hedone* chez Aristote», in *Études Philosophiques* 1 (1976) 49-55

²⁸⁰ Afigura-se pertinente, a este respeito, o incisivo estudo de ZINGANO Marco, «Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles», in *Analytica* I (1994) 2, 11-40 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 73-110], bem como, numa perspectiva mais abrangente, o de LEAR Gabriel, *Happy lives and the highest good. An essay on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Princeton: Princeton University Press, 2004

basta possuir a virtude para se ser virtuoso, se, com efeito, essa aquisição não decorrer de uma apropriação: o indivíduo em vias de “adquirir” a virtude pelo efeito indutor do hábito repetido e treinado deve “fazê-la sua”, conformando a sua posse aos actos efectivamente realizados e vivenciados “por si”. Ainda que acalentada no mérito ou na honra, a aquisição da virtude pode satisfazer como condição necessária, mas não é necessariamente suficiente, dado que, para Aristóteles, a simples posse da virtude não torna ninguém eticamente virtuoso, enquanto ela for apenas “adquirível” como possibilidade potencial mas não **activada** como capacidade efectiva.²⁸¹ Vale a pena perceber porquê:

ἄν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην [subent. ἡ ἀρετὴ]
ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη· δοκεῖ γὰρ ἐνδέχασθαι
καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ
πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω
ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων.²⁸²

Na sequência do excerto, importa notar que a determinação eudemónica da virtude assenta numa subtil e normalmente negligenciada distinção conceptual entre “vida percepcionada” como ζωή e “vida visada” como βίος. Não se trata de ambíguo manuseamento semântico. Cientes da forma oscilante como Aristóteles emprega uma e outra em diferentes latitudes do seu corpus textual²⁸³, estamos em crer que, apesar de

²⁸¹ Vide, a propósito, a estimulante análise teórica de cf. a propósito FREELAND Cynthia, «Aristotle on possibilities and capacities», in *Ancient Philosophy* 6 (1986) 69-89

²⁸² Talvez alguém possa supor que ela [subent. a virtude] seja o fim da vida política. Todavia, ainda assim afigura-se incompleta, pois aquele que possui virtude pode achar-se a dormir e em estado inactivo ao longo da vida, ou até mais do que isso: a sofrer males e a passar por infortúnios. Ora, ninguém felicitará o que vive desse modo, a não ser para defender a todo o custo essa tese: ARIST., *EN*, I, 5, 1095b 30 – 1096a 2

²⁸³ Encontra-se bem atestada e consolidada a conjectura linguística que faz depender o termo ζωή de um emprego ático que terá evoluído de um primitivo núcleo semântico associado ao termo βίος: vide, a propósito, os diferentes pontos de vista de LIDDELL Henry – SCOTT Robert, *Greek-English Lexicon*, revis. H.S. JONES, Oxford: Clarendon Press, 1996; BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997; BOISACQ Émile, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg: Carl Winter, 1950; CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80. Essa oscilante flutuação semântica subsiste de forma bem patente na filosofia de Aristóteles: se, por um lado, em certos passos, se mantém estável um emprego quase

tudo, que essa flutuação de sentido traduz implicitamente uma dupla concepção de “vida” cujo escamoteamento nos privaria de uma compreensão mais consistente do alcance praxiológico da virtude.²⁸⁴ Ora, há três passos no tratado *Ethica Nicomachea* onde o Estagirita diferencia claramente a utilização dos dois termos, sem ceder a qualquer tipo de confusão semântica ou utilização sinonímica.

A primeira ocorrência vinga no supracitado excerto 1095b 34 – 1096a 1. Nesse passo a relação entre os dípticos διὰ βίου [ao longo da **vida**] e οὕτω ζῶντα [o que **vive** desse modo <subent. dormente, inactivo>] abona fortemente uma interpretação em favor da precedência da “ética vivida” sobre a “vida ética”, mesmo que nesta se encontrem assegurados mecanismos aquisitivos de virtude. Para assumir a plenitude de uma ética vivida é indispensável, com efeito, estar vivo, isto é dotado de um **princípio actualizante** [ἐντελέχεια], designado **alma** [ψυχή], que confere a um corpo a possibilidade de, vinculado àquela numa **composição** [σύνολον] de índole hilemórfica²⁸⁵, realizar um conjunto funcional de **potências** ou **faculdades** [δύναμεις], como sejam a **nutrição** [τροφή], a **sensação** [αἴσθησις], a **locomoção** [κίνησις] e a **intelecção** [νοῦς]²⁸⁶; todavia, este dispositivo “zoo-mórfico”²⁸⁷ de funções vitais não basta, por si só, para elevar a alma humana até àquele patamar de

monológico de ζωή numa triangulação textual que vincula os tratados *Metaphysica* [a propósito da teleologia da vida in *Metaph.*, IX (Θ), 6, 1048b 27 e da vida inerente à substância divina in *Ibid.*, XII (Λ), 7, 1072b 26-30], *De anima* [a propósito da alma como princípio vital in *De an.*, II, 2, 413a 21ss.] e *Política* [a propósito da existência da *polis* a partir da vida e em vista do bem viver in *Pol.*, I, 2, 1252b 29-30], por outro lado, muda de registo terminológico, quando na *Ethica Nicomachea* utiliza βίος para a enunciação dos modos de vida apolaústica, política e contemplativa [in *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096a 11]; em três outros passos, contudo, o emprego de ζωή mantém-se na imediação semântica de βίος [cf. *EN*, I, 7, 1097b 9; X, 6, 1176a 35; *EE*, I, 4, 1215a 35], o que, apesar de insólito e desconcertante, não deixa de ser sintomático quanto à necessidade de uma abordagem não unívoca mas diferenciada à noção de “vida” na sua filosofia: cf. KEYT David, «The meaning of *bios* in Aristotle’s Ethics and Politics», in *Ancient Philosophy* 9 (1989) 1, 15-21

²⁸⁴ Cf. MANSION Suzanne, «Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 11, 425-450

²⁸⁵ Permanece irresistível e insuperável, no plano metafísico, a clássica definição aristotélica de “alma” [ψυχή] como εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος [forma específica de um corpo material que possui vida em potência]: ARIST., *De an.*, II, 1, 412a 20

²⁸⁶ Cf. ARIST., *De an.*, II, 2, 413a 20 ss.

²⁸⁷ Afigura-se pertinente, a propósito, o estudo de LEFEBVRE René, «Aristote zoologique: décrire, comparer, définir, classer», in *Archives de Philosophie* (Paris) 61 (1998) 1, 33-59

plenitude em que a faculdade intelectual, a mais nobilitada das faculdades do ser humano – esse **vivente político** [πολιτικὸν ζῶον] que visa um **bem-viver** [εὖ ζῆν] porque **detentor de palavra** [λόγον ἔχον]²⁸⁸ – se encontra disponível para a culminância de uma **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός] cuja finalização eudemónica é “biografável” realizada como **obra** [ἔργον] em aberto e, portanto, aperfeiçoável, na sua radical incompletude, até à morte ao **longo de uma vida** [διὰ βίου].²⁸⁹

Em idêntica direcção parece apontar a segunda ocorrência que podemos bifurcar em dois momentos textuais onde os dois termos surgem morfossintaticamente coligados no mesmo segmento oracional, a saber

1. em EN 1097b 9, ainda nos momentos prelúdios do tratado, onde ocorre um sintomático <subent. λέγομεν οὐκ > ... **ζῶντι βίον** μονώτην [<subent. referimo-nos não> ... àquele que **vive uma vida** solitária] e

2. em EN 1176a 35, desta feita já no declinar do tratado, onde comparece um provocador <subent. ὑπάρχουσι ἄν> φυτῶν **ζῶντι βίον** [<subent. poderia pertencer> àquele que **vive uma vida** de plantas].

Em qualquer dos casos, as duas ocorrências mencionadas incorporam o agir ético no cerne de uma distinção crucial que se desdobra entre a “experiência vital” de **ter vida** [ζῆν] e a “experiência vivida” de **estar vivo** [βιώναι]. Neste último caso, mais do que um “ir vivendo”, trata-se de um cōnscio e auto-apropriado “viver a vida”, a que Rémi Brague, na sua obra *Aristote et la question du monde*, concedeu plena relevância ao defender a presença de uma “fenomenologia da vida” na filosofia aristotélica.²⁹⁰ Embora centrada no desígnio metafísico de ensaiar uma interpretação onto-fenomenológica da cosmologia aristotélica, a posição do pensador francês permite-nos vislumbrar com nitidez os contornos de uma “ética vivida” no âmago da

²⁸⁸ Veja-se a canónica formulação aristotélica segundo a qual λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων [o homem é o único dos viventes que dispõe de palavra]: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 9-10

²⁸⁹ Cf. CAPPELLETTI Angel, «El concepto de “vida” en Aristóteles», in *Revista Venezolana de Filosofía* 23 (1987) 25-38; PAVLOPOULOS Marc, «Aristotle’s natural teleology and metaphysics of life», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) 133-181

²⁹⁰ Cf. BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contenu cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Paris: PUF, 1988, 474-481; 487-492

reflexão praxiológica de Aristóteles: «(...) Il faut s'arrêter sur un fait digne d'étonnement: Aristote commence par parler de "belle vie" ou de "vie bonne" avant de parler de la vie tout court. Ce faisant, il fait passer le qualifié avant la substance, ce qui n'est pas de bonne logique. (...) Il se pourrait cependant que ce renversement de l'ordre "naturel" soit le fruit d'un **courage phénoménologique** exceptionnel, et **qui manifeste**, au-delà de l'ordre apparent, l'**ordre réel**. Faire précéder le simple "vivre" d'un "vivre" qualifié, c'est montrer qu'il n'est pas question ici d'une vie biologique²⁹¹ mais de la vie que nous vivons effectivement et qui, comme telle, est toujours vécue dans des conditions déterminées qui la rendent plus ou moins bonne, plus ou moins heureuse. La mention de la vie bonne et du bonheur n'est donc pas une limitation à un cas particulier – comme s'il y avait une vie neutre. Au contraire, elle permet d'accéder au phénomène même de la vie pure et simple.»²⁹². Deste decisivo excuso de Rémi Brague três ilações podem ser extraídas com imediato impacto na fenomenologia aristotélica dos modos de vida e, a partir dessa base, na vinculação praxiológica da noção de felicidade ao princípio teleológico do supremo bem:

1. em primeiro lugar, as três formas qualificadas de vida (aprazível, política e contemplativa) expõem fenomenicamente a experiência vivida quer à tendência **imane**nte [ἐνυπαρχόν] para um determinado "bem", quer à correlativa percepção do que se apresenta como "bom", motivo pelo qual o vivente humano ostenta o singular privilégio de se destacar e diferenciar dos restantes seres vivos não necessariamente

²⁹¹ Permitimo-nos discordar aqui desta insinuada depreciação da "vida biológica", visto que o que pensamos estar em causa em Aristóteles é justamente o reparo à dimensão demasiado exígua de uma concepção "zoo-lógica" da vida, em face do sentido mais saturado, pleno e "qualificado" (como de resto pretende Rémi Brague...) da tese "bio-lógica" das diferentes *formas de vida* (βίαι), como nitidamente se vislumbra pelo menos naqueles passos em que os termos não são usados de forma isolada, mas colocados em conexão na mesma estrutura oracional sintático-semântica. Pensamos, ainda assim, que o diagnóstico hermenêutico de R. Brague continua certo e as conclusões intocáveis no que concerne à diferenciação fenomenológica entre "vida pura e simples" e "vida qualificada", posto que a nossa **acepção qualitativa** de "vida biológica" coincide com aquilo que Rémi Brague projecta na "vida zoológica", mesmo contando com toda a ambivalência que rodeia a utilização destes termos no contexto da cultura grega e, muito particularmente, no da filosofia aristotélica relativamente ao qual esta é devedora. Não deixa de ser sintomático, a propósito, o incisivo estudo de VOLPI Franco, «La détermination aristotélicienne du principe divin comme *zoe* (*Met.* L, 7, 1072b26-30)», in *Études Philosophiques* 3 (1991) 369-387

²⁹² BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde...*, *op.cit.*, 474-475

pelo estrito uso da racionalidade, mas sobretudo pela **aspiração a ser feliz**²⁹³, num dinamismo integral que já inclui in vivo a própria possibilidade de opinar sobre aquilo que se entende por “felicidade”²⁹⁴;

2. em segundo lugar, a experiência “de uma vida” feliz implica necessariamente uma feliz experiência “da vida”, o que significa que, graças a essa correlação, a experiência de certos **fenómenos da vida** estruturadores da acção (afecção, compreensão e intenção) apenas surtem efeito enquanto actos manifestativos da **vida enquanto fenómeno** total, «(...) qu’elle se réfère aussi bien aux phénomènes élémentaires, comme ceux de la nutrition ou de la reproduction, qu’on retrouve chez tous les êtres ayant atteint un degré minimum d’organisation, qu’à l’activité quotidienne des hommes ou enfin à leurs expériences spirituelles las plus hautes»²⁹⁵;

²⁹³ Nesse sentido parece-nos inteiramente justa a observação de José Manuel Santos ao defender que «a ética de Aristóteles é, por conseguinte, uma ética do querer, do desejar, do *aspirar* (uma *Strebensethik*), por oposição à filosofia moral moderna, que é uma ética do dever (uma *Sollensethik*). Esta última representa, em relação à primeira, uma redução da problemática ética à “moral”, isto é ao âmbito das minhas relações com outrem e ao fenómeno da incondicionalidade do dever moral vivido nas relações interpessoais. O objectivo de uma ética do dever é a formulação e a “fundamentação” de normas reguladoras universais do dever. Numa “ética do desejo” a perspectiva é a da questão relativa ao que cada um *quer fazer* da sua vida, ou seja, dito de outro modo, a perspectiva do desejo natural de cada ser humano de viver uma vida boa e bem-sucedida, de realizar aquilo a que Aristóteles chama *eudaimonia*.»: SANTOS José M., *Introdução à Ética*, Lisboa: Documenta, 2012, 135

²⁹⁴ Cf. ARIST., *EN*, X, 8, 1178b 24. Vide também, a propósito, *Idem*, *EN*, I, 9, 1099b 32ss.; *EE*, I, 7, 1217a 24 ss.; *Pol.*, III, 9, 1280a 33ss. Nesse contexto, revelam-se precisosas quer a posição de Séneca: *In quo non potest beata uita esse nec id potest quo beata uita efficitur; beata autem uita bonis efficitur. Inmuto animalí non est beata uita <nec id quo beata uita> efficitur: inmuto animalí bonum non est.* [SENECA, *ad. Luc.*, 124, 15], quer a de Agostinho de Hipona: *His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatae vitae regionem feruntur* [AUGUSTINUS, *De beata vita* I, 3]. Para uma clarificação rigorosa e fundamentada da matéria em causa, continua pertinente a obra de HOLTE Ragnar, *Bátitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, Paris: Institute d’Études Augustiniennes, 1962

²⁹⁵ HENRY Michel, «Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie?», in *De la phénoménologie. Tome I: Phénoménologie de la vie*, Paris: PUF, 2003, 39 [= capítulo publicado como artigo in *Philosophiques* (Montréal), 1 (1978) 133-150]. Importa salientar que Michel Henry prolongará na sua reflexão sobre o modo como a arqui-passividade da Vida se expõe originariamente na arqui-doação da Revelação [vide *idem*, *L’essence de la manifestation*, Paris: PUF, 2003 (designadamente os §§ 52-62 da secção IV – *Interprétation ontologique fondamentale de l’essence originaire de la révélation comme affectivité*, 573-707)] o que, de certo modo, Rémi Brague já presente no pensamento aristotélico, isto é o embrião de uma **fenomenologia da vida**, uterinamente instalado na diferenciação originária entre *impulso vital* [ζωή] e *vida experienciada* [βίος]. Embora também ela portadora de uma diferença ontológica entre a vida que “se vive” e a Vida que se “dá-a-viver”, a reflexão de Michel Henry realizará outro tipo de incursão fenomenológica. Com efeito, a propósito de uma corajosa revisão quer da analítica existencial de Heidegger [no contexto do §44 de *Sein und Zeit*, onde o pensador alemão consoma a distinção entre um sentido segundo ou derivado de “verdade” como o que se “apresenta” como “verdadeiro” e “desvelado” e, por outro lado, o sentido do “desvelamento” enquanto tal, ou seja como “o fenómeno mais originário da verdade” (*Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*)], quer da

3. por último, dado que a busca da felicidade repercute uma experiência fundamental da “vida vivida”, compete à ética, enquanto ciência prática, definir as condições de possibilidade dessa demanda, esclarecendo até que ponto a aspiração a ser feliz não implicará necessariamente a experiência temporalizada de um “tornar-se” [γίνεσθαι] feliz, facto que, a confirmar-se, implicaria ter de admitir que a vida não contém a priori um tempo certo para alguém ser feliz, mas justamente o contrário, a experiência da felicidade, enquanto processo *in fieri*, constitui já por si um índice

fenomenologia eidético-transcendental de Husserl [no contexto das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*) onde se esclarece a definição essencial da consciência como “intencionalidade” à luz da qual a tarefa radical da fenomenalidade responde à questão fundamental do “como”-da-doação-dos-objectos (cf. HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris: PUF, 1964, 157) a partir do que “se-dá-a-ver” no aparecer do objecto face ao “modo-de-o-ver-assim”, isto é enquanto objecto doado como visível, sem que, porém, tal método consiga vencer o abismo que o separa do que manifesta e torna manifestável a manifestação do visível, a não ser postulando uma catastrófica reduplicação da consciência *ad infinitum*], Michel Henry sustenta, por seu turno, que a vida não pode ser fenomenologicamente reduzida à condição objectual um modo de ser “des-velado” ou “aparecido-no-mundo”, mas antes reconduzida à condição de horizonte de revelação auto-doadora do sentido e do fundamento da própria manifestação do desvelável e do visível “perante” a consciência: «(...) la relation de la vie au vivant est une *relation d'immanence absolue*. Car comment concevoir un vivant qui ne porterait pas en lui la vie? Mais la question se pose également de savoir pourquoi il y a un vivant dans la vie, pourquoi aucune vie n'est possible qui serait une vie anonyme, impersonnelle, étrangère à toute individualité? Or, pas plus que celle de l'immanence, la question de la relation de la vie au vivant n'est une question métaphysique, objet de constructions spéculatives ou de débats indéfinis. Elle relève de la phénoménologie et précisément d'une **phénoménologie de la vie**, dont elle devient la question centrale. (...)» [HENRY Michel, «Phénoménologie de la vie», in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, 66 (capítulo publicado como artigo in *Prétentaine*, n.ºs 14-15, 2001, 11-25)]. Intuição similar sobrevive na proposta fenomenológica de uma “reviravolta da fenomenologia” (*renversement de la phénoménologie*) cujas implicações o filósofo francês refina no âmbito reflexivo de uma “filosofia da carne” (ou numa **filosofia em carne viva**, diríamos nós): cf. HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 81-132 [designadamente os §§ 9 «L'origine de l'«impression originaire»». Inévitable renvoi d'une phénoménologie de l'impression à la phénoménologie de la vie»; 10 «La passivité originaire de l'impression et sa *passion* dans l'affectivité transcendente de la vie. Le Présent vivant» e 15 «L'auto-révélation originaire de la vie comme fondement de la méthode phénoménologique. Réponse au problème philosophique général concernant la possibilité de penser la vie»: vide, a propósito, uma síntese fidedigna das teses de M. Henry, na perspectiva uma inovadora e original fenomenologia da relação, em ROSA José Silva, *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da relação*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007]. Na linha do exposto acerca da tarefa histórico-crítica da fenomenologia, damos por relevante a perspectiva defendida por HUSSERL Edmund, *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, trad. Pedro M.S. Alves, Covilhã: Lusosofia.net (2008) 18-19. Como enquadramento complementar, vide MOREL Pierre-Marie, *De la matière à l'action, Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007; já no que toca à pertinência de posições dissonantes e divergentes face às teses expostas, vide KONTOS Pavlos, *L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris: PUF, 2002

hermenêutico de **temporalidade**²⁹⁶ e, por via disso, um signo fenomenologicamente revelador da historicidade e da interioridade operante da própria vida²⁹⁷].

Com base no exposto, poder-nos-íamos finalmente questionar por que razão a tripartição dos modos de vida não triplica as opiniões de cada indivíduo sobre a felicidade, mas mantém unitariamente focada cada percepção individual na mira electiva de um dos três modos. Há um passo da *Ethica Eudemia* que pode viabilizar uma explicação plausível:

τῶν δ' εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταττομένων τριῶν ὄντων, τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν. τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὗται δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικὰς. διόπερ <ἕτερος> ἕτερον τὸν εὐδαίμονα προσαγορεύει, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον.²⁹⁸

Ao proporcionar uma espécie de visão programática perfeitamente adaptada às exigências epistémicas da praxiologia, o excerto em causa exhibe contornos hermenêuticos nada negligenciáveis para o intuito teórico da presente dissertação, por razões de vária ordem: pretextual, contextual e intertextual. Analisemos cada uma delas.

²⁹⁶ Cf. BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde*, op. cit., 476-479

²⁹⁷ Cf. *Ibid.*, op. cit., 479-481; 487-492; vide complementarmente PANNACCIO Claude, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Seuil, 1999

²⁹⁸ Existem três bens que dispõem para uma conduta feliz, anteriormente referidos como <bens> supremos para os homens: a virtude, a prudência e o prazer. Vemos também que há três géneros de vida que escolhem viver todos os que têm possibilidade <disso>: a política, a filosófica e a de fruição. De entre elas, o filósofo pretende dedicar-se à prudência e à contemplação da verdade, o político às belas acções (isto é àquelas que resultam da virtude), e o prazenteiro aos prazeres corpóreos. Por isso é que cada um reputa de felizes homens diferentes, como também já antes foi referido: ARIST., *EE*, I, 4, 1215a 32 – b 6

Quanto à primeira razão (de ordem pretextual), o excerto em causa introduz a noção inovadora de “conduta feliz” [ἀγωγή εὐδαιμονική: vide excerto supra *EE* 1215a 32].²⁹⁹ A escolha da expressão não parece de todo arbitrária ou despicienda: sob o influxo semântico do lexema ἀγωγή³⁰⁰, estamos em crer que Aristóteles procura enraizar no domínio ético uma concepção de acção humana não manietada ao formato estereotipado de um código moral ou comportamental, mas explicitada no dinamismo prospectivo de um estado ético de vida relativamente ao qual a metáfora da marcha ou da condução parece ser aquela que melhor prefigura a correlação ética entre um princípio *logóico* (com capacidade directiva de proclamar/guiar/chamar) e uma faculdade receptiva (com disponibilidade dúctil de escutar/seguir/obedecer). É nessa dimensão transcursiva que o homem, na sua dimensão cívica e política, é desafiado a realizar-se através das **belas acções** [πράξεις καλὰς: vide excerto supra *EE* 1215b 3]. É certo que a apropriação reflexiva do **belo** [τὸ καλόν] na filosofia platónico-aristotélica não deveria, à partida, surpreender ninguém que se interesse minimamente pela cultura grega clássica; já a imediata inscrição da estética no território específico da ética aristotélica comporta, ainda assim, algumas dificuldades a que não nos podemos furtar.³⁰¹ Que sentido atribuir ao termo καλός, num contexto teórico em que

²⁹⁹ Voltaremos a encontrar o uso do termo, é certo, mas em contextos com outra amplitude semântica: ἀγωγῆς ὁρθῆς in *ARIST.*, *EN*, X, 9, 1179b 31; ὑπ’ ἀγωγῆς in *Idem*, *EE*, II, 2, 1220b 1; τὴν ἀγωγὴν πολιτεύεσθαι in *Idem*, *Pol.*, IV, 5, 1292b 14; τῇ δ’ ἀγωγῇ 16; τὴν τε κατὰ φύσιν ἀγωγὴν in *Idem*, *Prob.*, VIII, 9, 888a 18; ἡ παρὰ τὸν λόγον ἀγωγή in *Idem*, *Metaph.*, II (α), 2, 994b 15; ἐπὶ ποτέραν [τὴν] ἀγωγὴν in *Idem*, *Rh.*, I, 15, 1375b 12

³⁰⁰ O termo ἀγωγή possui uma profunda vinculação histórico-literária à ideia homérica de **provação** [ἀγών] cuja expressão mais elevada e eloquente se corporiza no herói que é “posto à prova” tanto na **luta** que deve travar no campo de batalha (caso paradigmático do guerreiro Aquiles), como na **prova** a que se deve expor no decurso de uma viagem (caso paradigmático do itinerante Ulisses); posteriormente ἀγωγή designará a **competição** a que se sujeita um atleta no decurso dos jogos pan-helénicos (i. e olímpicos, píticos, nemaicos e ístmicos), mas também, em registo mais beligerante, a **iniciação rígida e austera** dos jovens guerreiros espartanos. Essa dimensão agónica do medir e comparar forças, perde gradualmente a sua carga de violência e de embate físico, adquirindo uma progressiva simbolização e ritualização culturais quer ao nível estético da representação dramática, quando sobre o “prot-agonista” se concentra e intensifica o **desenrolar da acção principal**, quer ao nível educativo, quando à “ped-agogia” compete **orientar a formação** da alma humana (ideia que, com Platão, adquirirá consistência onto-gnosiológica no horizonte “psic-agógico” da **condução dialéctica** da alma.

³⁰¹ Acerca do estatuto do “belo” [καλόν] na praxiologia aristotélica cf. OWENS Joseph, «The *kalon* in Aristotelian Ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O’MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 261-277; IRWIN Terence, «Beauty and morality in Aristotle», in

o seu lastro estático ter-se-á de coadunar ao plano ético da “boa acção” [εὐπραξία]³⁰²? Conceder-se-á prioridade a uma acepção que privilegia um sentido “estetizado” de *kalopraxia*, isto é de um agir “belo”; ou, por outro lado, dar-se-á primazia a uma acepção que enfatiza sentido “deontico” de *ortopraxia*, isto é de um agir “correcto”? Uma possibilidade seria, de facto, traduzir καλός por “acção nobre”. Esta primeira linha de abordagem baseia a sua pretensão interpretativa no facto de Aristóteles fazer uso reiterado de actos heróicos de bravura e **coragem** [ἀνδρεία] a partir de um contexto épico a fim de, à luz do quadro de referências familiares à moral popular do seu tempo, apresentar um ideal de acção imediatamente reconhecível e digno de **admiração** [τὸ θαυμάζειν]: a “beleza” dos feitos praticados pelo corajoso garantir-lhe-ia uma conquista não menos cintilante e árdua que a dos feitos do guerreiro em batalha, a da **honra** [τιμή], e, num certo sentido, um prémio não menos honroso, o da “**modelação da alma comum**” [παιδεία], perpetuada pela memória visual do seu **exemplo** [παράδειγμα]. Em termos teleológicos, tratar-se-ia de, à luz desta concepção épica de heroicidade, de alcançar já não a glória ou a fama, mas a **felicidade** [εὐδαιμονία] no contexto agónico de uma vida complexa, imprevisível e contingente. Revisitando muito possivelmente o passo homérico em que Aquiles é posto perante o dilema de ter de optar entre uma vida curta mas notável e uma vida longa mas sem glória³⁰³, Aristóteles não deixará de transfigurar o gesto heróico do

MILLER Jon (ed.), *A Critical Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 239-253; para um enquadramento mais amplificado e preciso, vide WARRY John, *Greek aesthetic theory. A study of callistic and aesthetic concepts in the works of Plato and Aristotle*, London: Methuen and Co., 1962

³⁰² Cf. ARIST., *EN*, I, 8, 1098b 22; 10, 1100a 21; 11, 1101b 6; VI, 2, 1139a 34 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 5, pg 925]; b 3 34 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 5, 942]; 5, 1140b 7 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela V 4, 943]; *Pol.* VII, 3, 1325b 21

³⁰³ μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
 διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
 εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
 ὦλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
 εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
 ὦλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δὴρὸν δέ μοι αἰὼν
 ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχεῖη.
 [Na verdade me disse minha mãe, Tétis de pés prateados,
 que um dual destino me leva até ao termo da morte:

guerreiro aqueu na heroicidade (est)ética do **homem íntegro** [σπουδαῖος] como alguém que <subent. μάλλον ἔλοιτ' ἄν...> βιώσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς [<subent. preferirá...> viver belamente (= nobremente) um só ano do que incontáveis anos ao acaso, assim como <subent. também preferirá> uma só acção bela e grandiosa do que muitas e insignificantes]³⁰⁴. Outra possibilidade, porém, seria traduzir καλός por “acção recta”. Esta segunda linha de abordagem tende, por seu turno, a assentar numa interpretação do termo já não propriamente estética mas, se assim o podemos dizer, “deontoprática”. O termo assumiria, neste caso, uma conotação de **exactidão** [ἀκριβεία] que análoga o agir bem, isto é o agir **conveniente/apropriado** [συμφέρον], àquele **modo certo** [στοχαστικός] de mirar bem para acertar no alvo próprio do arqueiro. Trata-se agora de “con-formar” ou “a-justar” a acção humana a um modelo formal de adequação unívoca a um princípio normativo cuja natureza prescritiva adquire o alcance universal e necessário de um “dever”, noção reiteradamente consignada por Aristóteles nas expressões “**como deve ser**” [ὡς δεῖ] e “**o que deve ser**” [τὸ δεόν] para designar o que “importa” e o que se “impõe” fazer.³⁰⁵ Estarão, contudo, as duas dimensões referidas assim tão desfasadas uma da

se eu aqui ficar a combater em torno da cidade de Tróia,
perece o meu regresso, mas terei um renome imorredouro;
 porém se eu regressar a casa, para a amada terra pátria,
perece o meu nome glorioso, mas terei uma vida longa,
 e o termo da morte não virá tão depressa ao meu encontro:
 HOMERUS, *Ilíadas*, 9, 410-416; seguimos a autorizada e reconhecida tradução de Frederico Lourenço in HOMERO, *Ilíada*, Lisboa: Cotovia, 2005; destacado nosso].

³⁰⁴ ARIST., *EN*, IX, 8, 1169a 23-25; importa, a propósito, salientar que a interpretação segundo a qual a admiração sentida pelo carácter *bela* de uma *boa acção* suscita o elogio do outro e a consideração social da comunidade, não incorre necessariamente em contradição hermenêutica com os pressupostos praxiológicos do próprio texto aristotélico na medida em que, mesmo agindo ὅτι καλόν [**porque é belo** <subent. agir bem>: *Idem*, *EN*, III, 9, 1117b 9], ou seja de forma puramente desinteressada, as compensações sociais (louvores, honras, homenagens, etc.) que decorrem do efeito estético da *bela acção* não constituem um fim em si mesmas (nesse caso a ética aristotélica enfermaria de um interessado “pragmatismo” social ou de um interesseiro “utilitarismo” psicológico que, obviamente, o texto não consente), mas sim um acréscimo, uma excedência que brota do reconhecimento intrínseco de que o valor da acção “bela” reside na sua própria **excelência** [ἀρετή], independentemente das vantagens sociais, benefícios materiais ou gratificações emocionais que daí possam advir.

³⁰⁵ Talvez não se deva, por isso, insistir nem levar demasiado a peito aquela tradicional dicotomização a que se procura submeter a filosofia prática de Aristóteles e a filosofia moral Kant, atribuindo àquela uma natureza marcadamente teleológica e imputando a esta um recorte especificamente deontológico,

outra? Estamos em crer que a aporia só pode ser contornada partindo do pressuposto de que Aristóteles concebe a realização virtuosa do homem como uma **obra** [ἔργον]³⁰⁶ *in actu exercitu e in vivo* numa cumplicidade “ternária” entre 1. **bem** [εὖ],

como se a racionalidade prática aristotélica estivesse privada do elemento caracterizador da *reine praktische Vernunft* do pensador alemão. Acerca da expressão ὡς δεῖ [“**como deve ser**”] vide ARIST., *EN*, II, 3, 1104b 26; 6, 1106b 26; 7, 1107b 27; 1108a 27; III, 3, 1113a 1; 7, 1115b 12 ss.; 1116a 7; 9, 1117a 31; 10, 1118a 5; 11, 1118b 24; 1119a 17; 12, 1119b 17; IV, 1, 1120b 32 ss.; 3, 1123b 14; 1125b 5 ss.; 5, 1126a 5; b 6; 24 ss.; VII, 13, 1154a 18; X, 9, 1181b 4; *EE*, II, 5, 1222a 17; III, 4, 1231b 32; VII, 4, 1239a 18; 12, 1245a 17; 14, 1247b 24; *Pol.*, I, 10, 1258a 24; II, 6, 1265a 18; b 33; 8, 1268b 23; sobre a expressão τὸ δεόν [“**o que deve ser**”] vide ARIST., *EN*, I, 1, 1094a 25; II, 6, 1107a 4; 32; 11, 1118b 20; IV, 1, 1121a 1, 6; b 11; 2, 1122b 29; 1123a 20; VII, 2, 1145b 28; 10, 1152a 21; 14, 1154b 11; VIII, 1, 1155a 27; 6, 1158a 22; 8, 1159b 5; 13, 1162b 17 ss.; IX, 1, 1164b 14; 8, 1169a 10; 9, 1170a 23; X, 6, 1176b 15; 35; 7, 1177a 29; *EE*, I, 3, 1214b 31; VII, 10, 1243b 6; 11, 1244a 19; 13, 1246b 22; *Pol.*, I, 4, 1254a 6; I, 9, 1258a 13; II, 6, 1266a 1; 7, 1267a 12; b 2; 12, 1274b 14; IV, 15, 1299b 4; V, 10, 1311a 22; 11, 1315a 25; 12, 1315b 36; VI, 2, 1317b 21; 4, 1319a 32; 5, 1320a 31; 5, 1320b 39; 8, 1322a 25; 32; VII, 14, 1333b 4; *Oec.*, II, 2, 1353b 1; sobre a forma como o problema do debate entre “norma” e “natureza” deslizou para as filosofias pós-aristotélicas, vide a propósito o sugestivo estudo de síntese e enquadramento SCHOFIELD Malcolm – STRIKER Gisela, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge – Paris: Cambridge University Press – Ed. de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986

³⁰⁶ O termo ἔργον exibe na sua longa história literária uma riquíssima constelação de sentidos e significados a que qualquer tentativa de tradução não pode obviamente furtar-se, procurando impor-lhe um campo semântico unidimensional. A nossa decisão de traduzi-lo por “obra” comporta um evidente risco semântico de que estamos cientes; todavia, parece-nos ainda assim a opção que melhor colhe a polissemia matizada do termo, sem dar guarida a interpretações excessivamente funcionalistas ou restritivamente mecanicistas, motivo pelo qual recusamos liminarmente encarcerá-la na tradicional acepção semântica de “função”. De facto, olhando para a genealogia histórico-literária do termo em causa, deparamo-nos nada mais nada menos do que com seis acepções diferenciadas: 1. a dimensão manufactural de **trabalho/obra** [HOMERUS, *Ilias*, 2, 436; 6, 490, 492; 12, 271, 412; *Ulyssea*, 4, 683; HESIODUS, *Opera et dies*, 311]; 2. a dimensão militar de **proeza/façanha guerreira** [HOMERUS, *Ilias*, 4, 175, 470; 6, 522; 13, 366; *Ulyssea*, 12, 116; PINDARUS, *Carmina: Olympica*, 9, 85; 13, 38; *Carmina: Pythia*, 4, 233; PLAT., *Mx.*, 241 c]; 3. a dimensão laboral de **tarefa doméstica/agrícola/extractiva** [HOMERUS, *Ilias*, 2, 614, 751; 5, 429; 9, 228, 390; 12, 283; 16, 392; *Ulyssea*, 2, 22; 5, 67; 6, 259; 10, 147; 11, 246; 14, 344; 20, 72; 22, 422, AESCHYLUS, *Agamemnon*, 1207; HERODOTUS, *Historiae*, I, 36; XENOPHON, *Cyropaedia*, 1, 2, 12; THEOCRITUS, *Idyllia*, 22, 42]; 4. a dimensão artesanal de **execução/produção/fabrico** [HOMERUS, *Ilias*, 6, 289; 19, 22; *Ulyssea*, 4, 617; 7, 97; THEOCRITUS, *Idyllia*, 24, 45; ARISTOPHANES, *Aves*, 1125; XENOPHON, *Memorabilia*, 3, 10, 7]; 5. a dimensão aporética de **esforço árduo** [ARISTOPHANES, *Nubes*, 523; XENOPHON, *Cyropaedia*, 8, 4, 6; *Memorabilia*, 2, 10, 6; PLAT., *R.*, IV, 335 d]; e por fim 6. a dimensão funcional de **ocupação/cargo/negócio** [HOMERUS, *Ilias*, 24, 534; THEOCRITUS, *Idyllia*, 2, 89; AESCHYLUS, *Prometheus vinctus*, 635; *Eumenides*, XENOPHON, *Cyropaedia*, 4, 5, 36; 6, 3, 27; ARISTOPHANES, *Aves*, 862; *Pax*, 426; HERODOTUS, *Historiae*, 5, 1; PLAT., *Grg.*, 517 c; *R.*, IV, 353 a]. Acerca da noção de ἔργον nos textos praxiológicos do Estagirita, vide ARIST. *EN*, I, 1, 1094a 5-6; 7, 1097b 24-33; 1098a 7-13, 31, 33; 10, 1100b 13; 12, 1101b 16, 33; II, 3, 1104b 5; 6, 1106a 16, 18, 24; b 8-10; 9, 1109a 24-25; III, 5, 1113b 28; 7, 1116a 9; IV, 1, 1120b 13; 2, 1122b 3-5, 14-18, 26; 1123a 8, 13; 3, 1124b 25; V, 1, 1129b 20; 1130a 8; 3, 1131b 18; 5, 1133a 9, 13; 33; b 5; 9, 1137a 14, 16-17; VI, 2, 1139a 29 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 4, 941]; b 12 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 6d, 942]; 7, 1141b 10, 12 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VIII 3, 945]; 1144a 6 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6c2, 950]; VII, 11, 1152b 19; 12, 1153a 24; VIII, 7, 1158b 18; 12, 1162a 22; IX, 7, 1167b 34-35; 1168a 4-5, 7-9, 16; 8, 1168a 35; X, 1, 1172a 35; b 6; 5, 1175a 35;

2. **belo** [καλός] e 3. **bom** [ἀγαθός]. Graças a esse trinómio torna-se possível integrar no mesmo circuito do agir ético (1) uma dimensão técnica de correcção no que se executa, (2) uma dimensão poiética de beleza no que se cria, e (3) uma dimensão ética de bondade na forma como se age. É por isso que, no linguajar comum e quotidiano, a comutação isomórfica, ainda que inconsciente, de significados de natureza ética e estética não causa qualquer estranheza ou embaraço. Basta pensar, por exemplo, quando nos referirmos a um “bom” sapateiro que trabalha “bem” por fazer “belos” sapatos, ou a um “bom” pensador que pensa “bem” ao ter “belas” ideias, ou a um “bom” cidadão que age “bem” quando realiza “belas” acções. Mais adiante se verá por que motivo esta tríplice interconexão dos planos ético e estético permitirá esclarecer em que medida o **acto decisionário**, tal como Aristóteles o concebe eticamente, sobrevive num **limiar crítico** onde convergem uma **exigência técnica** de (1) **rectitude** [ὁρθότης], uma **expressão poiética** de (2) **obra** [ἔργον] e uma **explicitação prática** de (3) **aperfeiçoamento finalizável** [τέλος]. Nesse sentido, aliás, não poderíamos estar mais de acordo com Manuel J. Carmo Ferreira quando refere que «o prático introduz uma nova acepção do possível, determinado como o campo da intervenção humana, o domínio do operável, daquilo que está na nossa mão tornar efectivo e que sem nós não existiria de modo nenhum (...). Mas o **possível prático**, e a nossa **capacidade de realização**, não constituem **nem um mecanismo natural nem uma iniciativa absoluta**, mas são um **trabalho, uma tomada de**

1176a 4; 8, 1179a 19-21; 9, 1181a 20, 22-23; *EE*, I, 3, 1215a 8; II, 1, 1219a 1-27; b 9-15; 1220a 7, 22, 31; 4, 1221 b 29; 6, 1223a 10; 9, 1225a 28; 11, 1228a 13, 16; VII, 1, 1234b 22; 2, 1236a 20; 1237a 34; 8, 1241b 1-2, 8; 10, 1242a 16; 1243b 32; 11, 1244a 12, 29; 12, 1245a 27; 15, 1248b 24, 37; *VV*, 1, 1249a 30; 4, 1250a 34; 6, 1251a 7, 21; *Pol.*, I, 1, 1252b 4; 2, 1253a 23; 4, 1253b 27, 35; 5, 1254a 27-28; b 18; 7, 1255b 28; 8, 1256a 9; 9, 1257a 20; b 6, 31, 39; 10, 1258a 35; 12, 1260a 17-18, 36, 39; b 5; II, 4, 1262b 10; 5, 1263a 12, 40; b 8, 10, 14; 1264a 6; 6, 1265a 7; 7, 1266b 13; 8, 1268b 39; 9, 1270a 31; 11, 1273b 10; III, 4, 1276b 26, 29, 39; 1277a 37; b 3, 25; 5, 1278a 10; 9, 1280b 38; 11, 1281b 8; 1282a 9-10; 12, 1282b 34; 1283a 1; 13, 1283b 11; 15, 1286a 35; b 11, 16; IV, 1, 1289a 3; 4, 1291a 28; 15, 1299a 36, 39; V, 5, 1305a 20; 8, 1308a 2; 9, 1309a 9, 35; 11, 1313b 24; 1314a 1; VI, 2, 1317b 12; 4, 1318b 13; 1319a 26; 7, 1321a 26, 29; VII, 1, 1323a 40; b 32, 39; 2, 1324a 20, 22; b 24, 30; 4, 1326a 13, 26, 32; b 12, 14; 8, 1328a 31; b 5, 15; 9, 1328b 27; 1329a 8; 11, 1330b 34; 12, 1331b 21; 13, 1332a 32; b 10; 14, 1333a 6, 8; b 15; 15, 1334a 17; VIII, 2, 1337a 36; b 6, 8; 3, 1338a 19; b 8; 4, 1338b 35, 37; 5, 1339a 37; 1340a 22; b 7; 6, 1340b 23, 25, 32, 36-38, 42; 1341a 12, 30

posição sempre recomeçada (...) na efectivação das condições através das quais o homem exerce o seu ofício de homem (...).»³⁰⁷

No que se refere à segunda razão (de ordem contextual), o passo indicado consigna a noção de **prudência** [φρόνησις: vide excerto supra *EE* 1,4, 1215a 33] de cuja incidência conceptual depende em larga medida o impacto teórico da presente dissertação. Tal como a noção de felicidade, também a de prudência suscita, desde logo, um espinhoso problema de tradutibilidade. A génese da dificuldade começa logo por estar relacionada não só com a amplitude espectro semântico do termo. A tabela que se segue pretende dar conta dessas flutuações semânticas, procurando recortá-las no horizonte histórico-literário em que foram multifacetadamente empregues:

lexema	acepção literária primordial	emprego textual derivado	significado
φρον-έω	φρονέησι HOMERUS, <i>Ulyssea</i> , 7, 75 φρόνεον HOMERUS, <i>Ilias</i> , 17, 286	AESCHYLUS, <i>Agamemnon</i> , 176 SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 617 EURIPIDES, <i>Iphygenia in Aulis</i> , 924 PLAT., <i>HpMi.</i> , 371a; <i>Phlb.</i> , 11b; <i>Phdr.</i> , 266b; <i>Lg.</i> , 712a XENOPHN, <i>Cyropaedia</i> , 5, 44 ISOCRATES, <i>Panegyricus</i> , 50 AESCHINES, <i>Contra Timarchum</i> , 139	entender meditar aconselhar reflectir considerar ponderar
	φρονεῖν HOMERUS, <i>Ulyssea</i> , 2, 16; 16, 136; <i>Ilias</i> , 2, 36; 18, 4 <καλῶς> φρονεῖν HOMERUS, <i>Ulyssea</i> , 18, 168 <εὖ> φρονεῖν HERODUTUS, <i>Historiae</i> , II, 16	AESCHYLUS, <i>Prometheus vinctus</i> , 387; <i>Iphygenia in Aulis</i> , 332 SOPHOCLES, <i>Ajax</i> , 1252; <i>Electra</i> , 384 EURIPIDES, <i>Bacchae</i> , 851; <i>Orestes</i> , 99 ARISTOPHANES, <i>Nubes</i> , 817 HERACLITUS, <i>frgm.</i> 17, 113 Diels-Kranz PARMENIDES, <i>frgm.</i> 16.3B 28 Diels-Kranz ARIST., <i>De an.</i> , 427a 19	compreender estar bem ciente considerar ponderar conhecer bem estar lúcido saber de experiência pensar <bem>
	φρονεῖν HOMERUS, <i>Iias</i> , 3, 98 HESIODUS, <i>Theogonia</i> , 989 PINDARUS, <i>Carmina: Nemea</i> , 4, 95; <i>Carmina: Olympia</i> , 3, 17	AESCHYLUS, <i>Agamemnon</i> , 1436 SOPHOCLES, <i>Oedipus coloneus</i> , 271; <i>Electra</i> , 228; <i>Antigona</i> , 768 EURIPIDES, <i>Alcestes</i> , 799 ARISTOPHANES, <i>Vespae</i> , 507 XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 5, 6, 8 PLAT., <i>Ti.</i> , 90c; <i>Phdr.</i> 257 e	pretender intentar estar disposto <a> ter intenção <de>
	φρονεῖν HOMERUS, <i>Ilias</i> , 22, 59	SOPHOCLES, <i>Ajax</i> , 554 EURIPIDES, <i>Medea</i> , XENOPHON, <i>Memor.</i> , 1, 3, 12 AESCHINES, <i>Contra Ctesiphontem</i> , 3, 94 PLAT., <i>Sph.</i> , 249 a	ser sensível <a> estar atento estar desperto

³⁰⁷ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco, op. cit.*, 23; destacado nosso.

φρόν-ημα	φρόνημα AESCHYLUS, <i>Prometheus vinctus</i> , 378	PLAT., <i>Lg.</i> , 865 d; <i>R.</i> , 573 b HERODUTUS, <i>Historiae</i> , IX, 54	mente espírito
	φρόνημα AESCHYLUS, <i>Prometheus vinctus</i> , 209 SOPHOCLES, <i>Antigona</i> , 354	PLAT., <i>Crt.</i> , 120 e	pensamento propósito
	φρόνημα HERODUTUS, <i>Historiae</i> , VIII, 144	PLAT., <i>Smp.</i> , 182 c ARIST., <i>Pol.</i> , 1313b 2; 1314a 3	resolução desígnio
φρον-ήματα = φρέν-ες	AESCHYLUS, <i>Eumenides</i> , 478		coração respiração alento ânimo
φρόν-ησις	SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 664; <i>Philoctetes</i> , 1078 EURIPIDES, <i>Supplices mulieres</i> , 216	HERACLITUS, <i>frgm.</i> 2 Diels-Kranz ISOCRATES, <i>Antidosis</i> , 61 ARIST., <i>Metaph.</i> , 1009b 18 MENANDRUS, <i>Monosticha</i> , 306 Jaekel	propósito pensamento senso ajuizamento pretensão
	XENOPHON, <i>Mem.</i> , 1, 2, 10	ISOCRATES, <i>Panathenaicus</i> , 204; <i>Ad Demonium</i> , 6, 40; <i>Antidosis</i> , 209 PLAT., <i>Phlb.</i> , 63 a; <i>Smp.</i> , 202 a; 209 a; <i>R.</i> , 461 a; <i>Lg.</i> , 665 d ARIST., <i>EN</i> , 1140a 24; 1141b 23	sabedoria prática prudência sagacidade
φρόν-ιμος	SOPHOCLES, <i>Ajax</i> , 259; <i>Electra</i> , 1058	XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 2, 6, 7; <i>Cyropaedia</i> , 1, 6, 15; 3, 3, 57; 5, 2, 17; <i>Symposium</i> , 8, 14; PLAT., <i>La.</i> , 192 e; <i>Phdr.</i> , 235 e; <i>Sph.</i> , 247a; <i>Plt.</i> , 263 d; <i>Grg.</i> , 490 b; <i>R.</i> , 586 d ARIST., <i>HA</i> , 488b15; <i>PA</i> , 648a8; 687a8; <i>GA</i> , 753a 11; <i>EN</i> , 1107a 1	discreto circumspecto avisado prudente sensato sabedor
φρόν-ις	HOMERUS, <i>Ulyssea</i> , 3, 244; 4, 258		conselho
φρον-τιστής	ARISTOPHANES, <i>Nubes</i> , 266	XENOPHON, <i>Symposium</i> , 6, 6; 7, 2; <i>Memor.</i> , 4, 7, 6 PLAT., <i>Ap.</i> , 18 b DIODORUS SICULUS, <i>Bibliotheca historica</i> , 37, 8	meditativo contemplativo cuidadoso precavido

Tentando vislumbrar na sinopse terminológica um denominador comum susceptível de unificar transversalmente a polissemia da noção, chega-se à conclusão de que existe, desde os alvares da cultura literária grega, uma nítida e forte propensão para vincular semanticamente o termo φρόνησις a uma **actividade prospectiva** [propósito, intenção...] de teor **mental e/ou reflexivo** [mente, pensamento...], dotada de uma **sagacidade crítica de discernimento** [compreensão, entendimento, ponderação...] capaz de se **modelar decisionariamente** às **circunstâncias concretas** [resolução, desígnio...], mediante **experiência adquirida** [senso prático...]. Platão e o seu discípulo Aristóteles foi quem, de certo modo, mais partido tiraram da rica e complexa policromia semântica de φρόνησις no domínio da actividade filosófica, na linha de um manuseamento clássico (épico, lírico,

dramatúrgico, historiográfico, retórico, etc.) que, de um modo genérico, contribuiu para vincular ao termo com um **conhecimento prático**, associando-lhe consecutivamente uma plurívoca dimensão 1. **cognitiva** (avaliação das possibilidades e capacidades), 2. **crítica** (discernimento e escolha dos meios), 3. **empírica** (assimilação da experiência adquirida), 4. **poiética** (modelação e aplicação à circunstância) e 5. **temporal** (oportunidade e prospecção antecipada).

No contexto do supramencionado excerto em análise, o termo *φρόνησις* surge estranhamente enumerado, a par da **virtude** [ἀρετή] e do **prazer** [ἡδονή], como um dos três **bens supremos** [ἀγαθοὶ μέγιστοι] que dispõem o homem para a **felicidade** [εὐδαιμονία] [vide supra *EE* 1215a 32-35], embora, pouquíssimas linhas abaixo, o mesmo termo *φρόνησις* compareça qualificado, em tom mais sapiencial, como elemento característico da “vida filosófica” [vide supra *EE* 1215b 2 e 1216a 19]; é preciso, contudo, chegar ao passo *EE* 1234a 29, para que o seu significado possa ser semântica e conceptualmente equiparado ao sentido canonicamente descrito e interpretado ao longo de *EN VI* (= *EE V*), ou seja, o equivalente a uma virtude cardeal específica, a **sabedoria prática** (ou **senso** ou, de acordo com a nossa preferência, **prudência**), desta feita porém diferenciada e contraposta a um **saber teórico** de ordem especulativamente superior para o qual se reserva especificamente o designativo epistémico de σοφία. Veremos a seu tempo como, no quadro da praxiologia aristotélica, esta dúplice dimensão teórico-prática tende a confluir para formar não um emaranhado de noções desencontradas, mas um todo coerente e razoavelmente bem articulado. Na verdade, ao contrário do que se possa pensar, tal ambivalência não constitui necessariamente um bloqueio ou um impasse aporético, mas, em nosso entender, um desafio colocado à razão prática para, no horizonte da eticidade, tomar em mãos a **tarefa mediacional**, nós sugerimos designá-la de **mesomorfológica**, de articular o carácter formal e necessário dos princípios universalmente pensados e o carácter material e contingente dos casos singularmente experienciados na acção. Assegurada pelo carácter mediacional da *φρόνησις*, é essa espécie de **vinculação hilemórfica**³⁰⁸ do carácter formal princípios universais ou

³⁰⁸ Sobre o *idiossincratismo* do termo “hilemórfico”, cf. o clarificador estudo de WITT Charlotte, «Hylemorphism in Aristotle», in *The Journal of Philosophy* 84 (1987) 11, 673-679

genéricos ao carácter material dos casos concretos ou individuais que explica a razão pela qual a filosofia prática aristotélica encerra, em nosso entender, uma implícita teoria da **acção discursiva** cujo **recorte ontopoiético** configura um **agir narrativo** prévio e não domesticável a qualquer tipo de discurso “sobre” a acção, incluindo a própria teorização ética.

O conjunto articulado das duas razões (pretextual e contextual) entretanto apontadas forma na ética aristotélica uma espécie de laço estruturalmente solidário entre ontologia, antropologia e praxiologia. Com efeito, a reflexão aristotélica “acerca do estar feliz” [περὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν]³⁰⁹ pressupõe uma concepção do agir humano configurada em géneros de vida já não imediatamente elegidos em função de vinculações preferenciais de tipo aprazível, político ou contemplativo, tal como se formula na *Ethica Nicomachea*³¹⁰, mas sim, como se depreende do visado excerto da *Ethica Eudemia*, em função de uma **certa qualidade da alma** [ποιόν τινα ... τὴν ψυχὴν] e, ainda mais do que isso, de uma **certa qualidade das acções** [τὰς πράξεις ... ποιὰς τινάς]³¹¹. Esse escalonamento dos modos de vida com base na qualificação da alma e das acções foi, aliás, assinalado com inteiro acerto por Marie-Hélène Gauthier-Muzellec ao referir que: «la nature du bonheur y est [*in EE*] en effet associé, non seulement à une certaine qualité de l’âme, mais aussi aux actions réalisées. Et les biens considérés comme pouvant conduire au bonheur appellent nécessairement la distinction des modes de vie qu’ils gouvernent et qui manifestent concrètement les principes qui les régissent. C’est ainsi que les hommes optent pour la vie politique, marquée par l’accomplissement des belles actions qui découlent de la vertu, pour la vie philosophique, conduite par la recherche de la sagesse et de la vérité, ou la vie de jouissance, qu’anime le désir des plaisirs du corps. Les trois biens correspondants sont ainsi la vertu, la sagesse (*phronêsis* [sic.]) et le plaisir. La critique

³⁰⁹ ARIST., *EE*, I, 2, 1214b 25

³¹⁰ Sobre o recorte conceptual das noções aristotélicas de *elegível* [αἰρετός] e de *escolha* [αἵρεσις] no contexto de uma apreciação mais dilatada dos modos de vida preferíveis, cf. os esclarecedores estudos de GASTALDI Silvia, “*Bios hairesitatos*”. *Generis di vita e felicità in Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 2003; HARDIE William, «Aristotle on the Best Life for a Man», in *Philosophy* 54 (1979) 35-50; LAWRENCE Gavin, «Aristotle and the Ideal Life», in *The Philosophical Review* 102 (1993) 1, 1-34

³¹¹ ARIST., *EE*, I, 4, 1215a 22-25

des opinions courantes porte alors sur les genres distingués sans qu’une réorganisation comparable à celle qui est (...) effectuée dans l’*Éthique à Nicomaque* puisse être observée. (...)»³¹². Seguindo a linha de raciocínio da autora, o nó formado pelo enlace das formas de vida eticamente elegíveis, enunciadas na *Ética a Nicómaco*, com as actividades da alma, apresentadas na *Ética a Eudemo*, oferece «une structure sous-jacente à l’ensemble des opinions critiquées. Aristote suivrait-il dès lors l’ordre d’émergence de la vie éthique? Le point de vue génétique de l’apparition des formes de vie plus élevées, complexes et propres à l’humanité, rejoindrait en ce cas l’ordre méthodologique initialement définit. La passage du plaisir à la vertu, puis à la contemplation constituerait le devenir de l’homme soumis à la vie sensitive et corporelle, puis à la vie politique du composé, et à l’activité noétique qui couronne l’achèvement de l’humanité. (...)»³¹³ Esta transição sucessiva de planos apontada por Marie-Hélène Gauthier-Muzzelec revela-se decisiva já que pode ser tomada como momento propedêutico e preludial à crítica aristotélica da eidetização platónica do Bem com epicentro teórico em *Ethica Nicomachea* I, 6³¹⁴, preparando o terreno para a tese superadora segundo a qual um **bem supremo** [ἀγαθὸς μέγιστος], mesmo que **elegido em ou por si mesmo** [αἰρετός καθ’ αὐτό = αὐθαίρετος], apenas adquire expressão ôntica **em relação a nós** [ἐφ’ ἡμῖν] no horizonte teleológico de uma vida feliz, tese que, por seu turno, abrange e determina todo o arco textual de *Ethica Nicomachea* I, 7.

Antes, todavia, de transitar para esse novo patamar crítico, não gostaríamos de deixar de aludir, ainda que brevemente, à terceira razão (de ordem intertextual) pela qual a última linha do excerto em foco [vide supra *EE* 1215b 6] nos suscita imediato interesse: trata-se da presença do termo πρότερον cuja ambiguidade semântica continua a inflamar o debate acerca da cronologia dos textos praxiológicos

³¹² GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, *op. cit.*, 18

³¹³ *Ibid.*, *op. cit.*, 18-19

³¹⁴ O capítulo fornece, a par de *EE* I, 8, o que pode ser considerada uma das primeiras críticas aristotélicas à filosofia eidética de Platão; cf. GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, *op. cit.*, 19, n. 1; cf. a propósito da desconstrução aristotélica da doutrina platónica das ideias o clássico exame de HARTMANN Nicolai, *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1939 [*Aristóteles y el problema del concepto, sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, México: UNAM – Centro de Estudios Filosóficos, 1965]

de Aristóteles.³¹⁵ De facto, sendo πρότερον traduzível por um “antes” cujo alcance semântico tanto pode significar “primeiro”, “acima”, ou “no início”, e não tendo como inquirir Aristóteles acerca do valor topológico dessa “anterioridade”, somos mantidos na dúvida quanto a saber se o sentido de “antes” se reporta (1) a um conteúdo “anteriormente” mencionado no interior da própria obra, ou se o sentido de “antes” apela (2) a um conteúdo similar ou análogo numa “obra anterior” àquela em que a alusão ocorre. Ora, a ser verdade que nada indica que o assunto sobre o qual é feita a alusão de “anterioridade” ocorra numa parte anterior da mesma obra (1), seja no mesmo capítulo ou noutra qualquer, o que implica descartar imediatamente esta possibilidade, resta, por exclusão de partes, a alternativa de que o “antes” se refira plausivelmente a uma obra “precedente” (2) cujo assunto se encontre conexo com o passo da obra em que é feita a alusão de “anterioridade”: a admissão desta possibilidade (2), procura validar a tese de que a referência aristotélica à “anterioridade” do conteúdo remeteria o leitor para uma obra cronologicamente “anterior” à *Ethica Eudemia*, ou seja para a *Ethica Nicomachea*, no suposto de que o passo onde nesta se relaciona a felicidade com os três géneros de vida [cf. *EN* 1095b 14 – 1096a 10] patenteia uma formulação suficientemente coincidente com a que ocorre naquela [vide supra *EE* 1215a 33 – b 6] para lhe servir de “precedente”. Neste caso, afigurar-se-ia perfeitamente viável, em termos conjecturais, propor a tese de que a redacção de *Ethica Nicomachea* antecede cronologicamente a de *Ethica Eudemia*.³¹⁶ Todavia, a proposta enfrenta, em nosso entender, um considerável obstáculo: analisando com maior acuidade o contexto em que πρότερον [vide supra *EE* 1215b 5-6] se insere, facilmente se percebe que ele tem a ver não com a relação entre a felicidade e os três géneros de vida (e, nesse caso, a hipótese aventada estaria correcta), mas com a multiplicidade de opiniões sobre a felicidade, cujo conteúdo já tinha sido, de facto, referido “antes”, isto é “uma linha acima” na mesma obra [cf. *EE* 1214b 28 – 1215a 7]. Entendemos, por conseguinte, que o argumento aduzido não se afigura suficientemente inatacável para pretender legitimar a tese da precedência

³¹⁵ Cf. GAUTHIER-MUZELLE Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, op. cit., 18, n.2.

³¹⁶ A tese em causa encontra suporte favorável in DUMONT Jean-Paul, *Éléments d’histoire de la philosophie antique*, [Lille]: Nathan Université, 1993, 340-342: vide Crono-epigrafia do *corpus aristotelicum*, in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 826

cronológica da *Ethica Nicomachea* face à *Ethica Eudemia*. Assim sendo, tudo nos faz crer que, pela validação da análise contextual, a utilização do lexema πρότερον parece-nos mais imputável à primeira alternativa (1), que supõe uma anterioridade do tema *in loco*, o que, em nosso entender, torna a tarefa hermenêutica da segunda alternativa (2) muito árdua, para não dizer demasiado ciclópica, se pretender pedir meças ou medir forças e destronar um consenso largamente assumido em torno da datação dos escritos éticos do Estagirita segundo o qual a *Ethica Eudemia*, à qual se junta a *Magna Moralia*, precede temporalmente a elaboração da *Ethica Nicomachea*³¹⁷, conforme se dá conta na sinopse cronográfica que se segue:

³¹⁷ Fazendo fê nas palavras de Emilio Lledó Iñigo na sua «Introducción» à tradução castelhana das *Ethicae Nicomachea* e *Eudemia*, «según Düring, es Dirlmeier quien, con sus tres monumentales comentarios a las *Éticas*, ha dicho hasta el momento, la última palabra sobre el problema de la autenticidad y mutuas relaciones de estas tres obras [not. 22 Las investigaciones de Gauthier-Jolif, en sus comentarios, se mueven en lo que Düring llama “época de Jaeger”: cf. DÜRING, Aristóteles (1966), pág. 438]. Los *M.M.* serían, pues, el resumen de unas clases compuestas por el mismo Aristóteles en la primera época de la Academia, destinado a oyentes juveniles. **La tesis hoy más aceptada es la de que las tres versiones aristotélicas de la ética son, en el fondo, resultado de elaboraciones sucesivas que, probablemente ante sus oyentes, hizo Aristóteles.** Sin embargo, a pesar del interés que para la erudición y el conocimiento preciso del pasado pudiera tener el llegar hasta el final en este tipo de investigaciones, lo realmente importante de ellas es que se ha ganado una perspectiva nueva en el estudio de la historia de la filosofía. Por ello, podría ser hoy irrelevante el seguir afinando los métodos filológicos para alcanzar determinadas conclusiones respecto a la prioridad o posterioridad de las obras del *Corpus Aristotelicum* [not. 23 PAUL MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*, Louvain (1951); DÜRING, «Introducción» a su *Aristóteles* (1966); GRAYEFF, *Aristotle and his school* (1974) cap. IV; EDEL Abraham, *Aristotle and His Philosophy*, London: Croom Helm, 1982]. Sin embargo, la nueva perspectiva, que, con este tipo de trabajos se ha ganado, confirma, una vez más, que **la obra de Aristóteles no puede, en ningún momento, significar un conglomerado sistemático de respuestas, sino una sucesión de preguntas, de planteamientos y, por supuesto, también de soluciones, supeditadas siempre a la elaboración posterior, a la crítica, a la revisión del mismo autor o, incluso, de algunos de sus discípulos**»: LLEDÓ IÑIGO Emilio, «Introducción a las éticas», in ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. y not. Julio Pallí BONET, Madrid: Gredos, 1995, 19-20; destacado nosso.

1º Período > Academia Atenas 367-347 aC 17-37 anos [= 20 anos]	2º Período > 1ª Viag. Asso/Mitilene/Pela 347-335 aC 37-49 anos [= 12 anos]	3º Período > Liceu Atenas 335-323 aC 49-61 anos [= 12 anos]

...	365	360	355	350	345	340	335	330	325	320 ...	
<i>EN</i> ³¹⁸											
<i>EE</i> ³¹⁹											
<i>MM</i> ³²⁰											
<i>Pol.</i> ³²¹											
<i>Oec.</i> ³²²											

- ³¹⁸ - antes de 336 aC > JAEGER Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*
- 336-335 aC > NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, 189-193; 197
- depois de 335 aC > LLOYD Geoffrey, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, 105
- 335-334 aC > GAUTHIER René A. – JOLIF Jean-Yves, *L'Éthique à Nicomaque*, 46
- 334-322 aC > DÜRING Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 52
- 336-330 aC > LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote*, 95
- 328-323 aC > RIST John, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*

- ³¹⁹ - 355-347 aC > DÜRING Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 50
- 348-345 aC > ROSS David, *Aristoteles* (1949), 14
- depois de 347 aC > JAEGER Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* // NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, 186-189
- 347-345 aC > GAUTHIER René A. – JOLIF Jean-Yves, *L'Éthique à Nicomaque*, 36
- 347-343 aC > LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote*, 56
- 338 aC > RIST John, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*

- ³²⁰ - 360-355 aC > DÜRING Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 50
- antes de 345 aC > Von ARNIM Hans, *Die drei aristotelischen Ethiken* (1924) // SCHLEIERMACHER Friedrich, «Über die ethischen Werke des Aristoteles» (1835-1862) 306ss. // COOPER John, «The *Magna Moralia* and Aristotle's moral philosophy», 327ss.
- 336 aC > PELLEGRIN Pierre, *Les Grands Livres d'Éthique*, 18

- ³²¹ - Lib. I = 347-324 aC > Von ARNIM Hans, «Die drei aristotelischen Ethiken» (1924) // DÜRING Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 51 // BARKER Ernest, *The Politics of Aristotle* (1946) // NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, 194, 197 // JAEGER Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* // GAUTHIER René A. – JOLIF Jean-Yves, *L'Éthique à Nicomaque*, 46 // LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote*, 95 // RIST John, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*
- Lib. II = 347-322 aC > JAEGER Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* // NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, 194, 197 // GAUTHIER René A. – JOLIF Jean-Yves, *L'Éthique à Nicomaque*, 36-36 // WEIL Raymond, *Aristote et l'histoire: essai sur la Politique* // RIST John, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth* // BARKER Ernest, *The Politics of Aristotle* (1946) // DÜRING Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 62 // Von ARNIM Hans, *Die drei aristotelischen Ethiken* (1924)
- Lib. III = 347-324 aC > *Ibid.*
- Lib IV-VI = 336-322 aC > *Ibid.*
- Lib. VII-VIII = 347-323 > *Ibid.*

- ³²² - depois de 325 aC > Bernhard van GRONINGEN – André WARTELLE, *Économique*, XII // Delfim LEÃO, *Os Económicos*, 22, 25

Em face do exposto, abster-nos-emos de assumir um ponto de vista vinculativo quanto às alternativas em jogo, guardando prudencial reserva quanto a uma resposta definitiva e derradeira sobre a correlação cronológica dos dois tratados³²³, problema que, a bem dizer, ainda se encontra muito longe de estar resolvido.³²⁴ Com efeito, importa não esquecer que as dificuldades inerentes ao problema do estabelecimento de uma cronologia absoluta e relativa dos textos aristotélicos se encontram consideravelmente agravadas pelas múltiplas obscuridades e peripécias que envolveram a transmissão histórico-literária da mais conhecida e comentada das suas éticas, a *Ethica Nicomachea*, desde as iniciativas editoriais de Teofrasto de Ereso ou, porventura, de Nicómaco, até à progressiva sedimentação das traduções e comentários greco-siríaco-arábico-latinos (e.g. Séneca, Cícero, Aspásio, Adrasto de Afrodísias, Amónio Hermeu, Hermias de Alexandria, Hunayn Ibn Ishaq, Probo, Al-Dimasqui, Eustrácio de Niceia e Miguel de Éfeso)³²⁵ no leito medieval e pré-renascentista das

³²³ A propósito da nossa posição, vide infra Crono-epigrafia do *corpus aristotelicum* in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 837

³²⁴ Vide a propósito LOUIS Pierre, «Sur la chronologie des oeuvres d'Aristote», in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 5 (1948) 91-95; SCHOFIELD Malcolm, «L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 299-315; mais recentemente BOBONICH Chris, «Aristotle's Ethical Treatises», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 12-36 e também, com enquadramento mais vasto e sistematizado, MILLER Jon, *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013

³²⁵ Vide *The greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, in Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum; 6,1*, Critical edition with an introductory study by Paul MERCKEN, Leiden: E.J. Brill, 1973; e também *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria, in Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, vol. 20, Berolini: Typs et impensis G. Reimeri, 1882-1909; ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Ethical Problems*, transl. Robert SHARPLES, London-Ithaca (NY): Duckworth - Cornell University Press, 1990; *Ammonius. On Determinism*, transl. David BLANK, London: Duckworth, 1998; ALBERTI Antonina – SHARPLES Robert (eds.), *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin: De Gruyter, 1999; *Sancti Thomae Aquinatis, in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio Raimundo SPIAZZI, O. P., Torino: Marietti, 1964 [= *Santo Tomás de Aquino. Comentário de la Ética a Nicómaco*, ed. Ana Maria MALLEA, Buenos Aires: Ciafic, 1983 = *Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, transl. C. I. LITZINGER, Notre Dame (Ind.): Dumb Ox Books, 1993]; *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, I-VII, ed. Gerard VERBEKE, Alfons SMET, Adrien PATTIN, Henri MERCKEN, Sten EBESSEN, Paris: Éditions Beatrice Nauwelaerts, 1957-81; *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Supplementa*, I-II, ed. Gerard VERBEKE, Josep MONCHO, Anne GLIBERT-THIRRY, Paris: Éditions Beatrice Nauwelaerts, 1975, 1977; *Latin Aristotle commentaries II: Renaissance authors, III: Index initiorum, Index finium*, ed. Charles LOHR, Firenze: Leo S. Olschki, 1988; 1995

portentosas traduções e comentários escolásticos de Roberto Grossatesta, S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e dos nossos Conimbricenses³²⁶, passado por uma épica sucessão de desaparecimentos, reaparecimentos e aquisições de manuscritos (e.g. Neleu de Cépsis, Apelicone de Teo, Tirânio de Amiso, Nicolau de Damasco...)³²⁷ cujo desfecho culmina na edição magna de Andronico de Rodes (empresa continuada por Boécio de Sídón).³²⁸ Por outro lado, mesmo admitindo que o *corpus aristotelicum*, tal como a tradição o legou à posteridade, integra um conjunto variável de tratados éticos – as já mencionadas *Ethica Nicomachea* e *Eudemia*, a que se juntam um “pequeno” tratado, paradoxalmente designado de *Magna Moralia*, assim como o curtíssimo *De virtutibus et vitiis* (escrito apócrifo contendo uma análise sobre qualidades e defeitos

³²⁶ Vide *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot conimbricensis cursus disputationes: in quibus praecipua quaedam ethicae disciplinae capita continentur*, Quarta hac in Germania editione correctiores edit, Coloniae: Impensis Haered – Lazari Zetzneri, 1621; bem como *Curso Conimbricense. I: Moral a Nicómaco de Aristóteles / Pe. M. Góis*, fix. texto, introd. e trad. António B. ANDRADE, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957

³²⁷ Vide a propósito os convincentes estudos de MORAUX Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1951; LORD Carnes, «On the Early History of the Aristotelian Corpus», in *American Journal of Philology* 107 (1986) 137-161; CHROUST Anton-Hermann, «The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum», in *Classica et Mediaevalia* 23 (1963) 50-67; BIDEZ Joseph, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité – à la recherche des épreuves de l'Aristote perdu*, Bruxelles: Office de Publicité, 1943

³²⁸ Vide a propósito as preciosas e relevantes indicações constantes em ARBERRY Arthur, «The Nicomachean Ethics in Arabic», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London) 17 (1955) 1-9; ANNAS Julia, «The Hellenistic version of Aristotle's ethics», in *Monist* (La Salle) 73 (1990) 1, 80-86; DUNBABIN Jean, «The two commentaries of Albertus Magnus on the Nicomachean Ethics», in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Louvain) 30 (1963) 232-250; JAFFA Harry, *Thomism and Aristotelianism. A study of the "Commentary" by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952; KENNY Anthony, «Aspasius and the Nicomachean Ethics of Aristotle», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. I, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 172-174; McEVOY James, «The influence of Aristotle at Oxford 1200-1250», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. II, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 308-317; PELZER Auguste, «Le cours inédite d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin», in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, ed. par Adrien PATTIN et Émile Van de VYVER, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1964, 272-335; *Idem*, «Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle», in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, ed. par Adrien PATTIN et Émile Van de VYVER, Louvain: Publications Universitaires – Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1964, 120-187; FORMENT Eudaldo, «La integración de la ética aristotélica en la síntesis escolástica [Aristoteles, Thomas Aquinas]», in *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1996, 51-85

éticos)³²⁹ – é dado como ponto assente que os títulos das três éticas provavelmente não são de lavra aristotélica, mas fruto de iniciativas editoriais posteriores³³⁰. As múltiplas e desencontradas conjecturas que os títulos das referidos tratados suscitaram nos tradutores e comentadores tardios mostram à saciedade até que ponto reina hoje mais incerteza do que convicção quer no que concerne à complexa relação cronológica e temática que os ditos tratados mantêm entre si (como tão bem demonstraram, em diferentes latitudes, Franz Dirlmeier³³¹, Christopher Rowe³³², Donald Allan³³³,

³²⁹ Emilio Lledó Iñigo vai ainda mais longe ao sugerir em tom desafiador que «con independencia del *Protréptico* y del breve tratado *Sobre Virtudes y vicios*, se podría hablar de una “cuarta Ética”, incorporada a las páginas de la *Retórica*. En el libro I, se expone un problema importante de la *E.N.* como la “deliberación de la felicidad” (1360b ss.). Un poco más adelante, en el mismo libro I, se definen y enumeran algunas virtudes (1366a ss.). Con más detalle, en el libro II, se describen virtudes y vicios (1382a ss.). Incluso un tema tan detenidamente analizado en *E.N.* como φιλία, es ali objeto de una detallada descripción (1381a ss.)»: LLEDÓ IÑIGO Emilio, «Introducción a las éticas», in ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, op. cit., 21-22, not. 25

³³⁰ A propósito da origem dos títulos imputados aos diferentes tratados éticos, Emilio Lledó Iñigo adianta a seguinte explicação: «No hay, entre las obras de Aristóteles, ninguna que haya llegado hasta nosotros adjetivada de una manera tan peculiar como las Éticas, y por supuesto (...) ninguna que en su mismo título implicase una trivial pero extraña contradicción: el hecho de que el más breve de los tratados se llamase, precisamente, *Gran Ética*. En las discusiones sobre la autenticidad de la *E.N.* o la *E.E.* surgió la duda de si, efectivamente, eran Nicómaco o Eudemo de Rodas o, tal vez, Eudemo de Chipre, el contemporáneo de Teofrasto, a quienes había que atribuir su autoría. Lo que parece evidente es, sin embargo, que ninguna de las dos obras fueran escritos dedicados a Nicómaco o a Eudemo respectivamente; no sólo porque el concepto de dedicatoria, tal como parece suponer la equívoca traducción del título, era absolutamente ajeno a la época de Aristóteles [not. 37 JAEGER, en *Aristóteles...* (trad. castellana), págs. 264-265], sino, sobre todo, por el carácter de las “publicaciones” aristotélicas que, al menos las que han llegado hasta nosotros, nos permiten descubrir la extraña relación, vista desde criterios actuales, que los escritores griegos de la época platónica o aristotélica tenían con sus propios escritos [not. 38 DIRLMEIER, «Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. Der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 2* (Heidelberg, 1962), 11]. Los nombres propios que, adjetivamente, aparecen en los títulos de las dos *Éticas* podrían muy bien deberse, en el caso de Nicómaco, por ejemplo, a que fue este el corrector y editor del escrito de su padre. Lo que no puede sostenerse es que fuera el mismo Nicómaco su autor, como, con un argumento insostenible, parece afirmar Cicerón [not. 39 *De finibus* V 5, 12]. Para Düring [not. 40 Cf. *Aristóteles* (1968), col. 282, y *Aristóteles* (1966) pág. 455. Véjase también DIRLMEIER, comentario a *M.M.*, pág. 97] la *E.N.*, que es una obra de la última época de Aristóteles, fue dada a conocer después de su muerte, y podría haber recibido este título en memoria del joven Nicómaco. Más difícil de explicar es el sentido del nombre Eudemo en la *E.E.*, que por razones más complejas ha sido considerada, frecuentemente, como una obra *no original* de Aristóteles. De todas formas, la suposición más aceptada es que, por el estilo mismo de la obra, no podría atribuirse a Eudemo de Rodas, sino que constituye una colección de escrito fragmentarios de Aristóteles, dados a conocer por Eudemo de Rodas o, como indica un escoliasta del libro I de la *Metafísica*, escrita por un discípulo, de nome Pasicles, sobrino de Eudemo [not. 41 GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, vol. VI, pág. 50].»: LLEDÓ IÑIGO Emilio, «Introducción a las éticas», in ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, op. cit., 25-27

³³¹ Cf. DIRLMEIER Franz, «Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles», in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. Der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1970

Anthony Kenny³³⁴, e outros mais³³⁵), quer no que toca às clivagens linguísticas que cada tratado manifesta perante os demais³³⁶, quer ainda no que respeita às matizadas condições histórico-literárias que propiciaram e potenciaram a sua transmissão traduzida e/ou comentada.³³⁷ A *Ethica Nicomachea* é uma Ética “a” Nicómaco, no sentido de “dedicada” à memória do seu pai Nicómaco? Ou será antes uma Ética “de” Nicómaco, no sentido de “editada” pelo seu filho Nicómaco? E no que se refere à *Ethica Eudemia*, não será idêntica a situação? Quem é esse Eudemo? Coincidirá com um tal Eudemo a quem Olimpíodoro, ao dar notícia da *Elegia* dedicada por Aristóteles ao seu mestre Platão, se refere como tendo sido também destinatário de *Elegias* do nosso Estagirita?³³⁸ E o facto de um certo Eudemo de Rodas ter sido, ao que consta, discípulo de Aristóteles e, na certa, coevo de Teofrasto de Ereso no Perípatos, será razão suficiente para validar a tese de que a ele se deve o título da obra, ou o mérito da respectiva edição?³³⁹ E o que dizer, então, do facto de o texto das duas *Ethicae*, a

³³² Cf. ROWE Christopher, *The Eudemean and “Nicomachean ethics”: a study in the development of Aristotle’s thought*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971 [«The *Eudemean Ethics* and the *Nicomachean Ethics*. A Study in the development of Aristotle’s Thought», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 3 (1971) 79-114]

³³³ ALLAN Donald, «*Magna Moralia and Nicomachean Ethics*», in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 77 (1957) 1, 7-11

³³⁴ Cf. KENNY Anthony, *The Aristotelian Ethics. A study of a relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1978

³³⁵ Vide designadamente GARCÍA YEBRA Valentín, «La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas», in *Arbor* (Madrid) 86 (1973) 453-457, bem como, em contextualização mais abrangente, IONESCU Constantin Vicol, *Filosofia moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, I-II, Madrid: CSIC, 1973

³³⁶ Vide a propósito HALL Roland, «The special vocabulary of the *Eudemean Ethics*», in *Classical Quarterly* (London) 53 (1959) 197-206

³³⁷ Cf. BODÉÛS Richard, «Contribution à l’histoire des œuvres morales d’Aristote: les Testimonia», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 451-467

³³⁸ ARIST., *Frqm.* 650, 673 R³ *apud* OLIMPIODORUS, *Commentarius in Gorgiam* 41.9: vide Anexo 6: Lírica aristotélica, 910 ss.

³³⁹ Nada de propriamente extravagante, tendo em conta que até finais do séc. XIX reputados tradutores dos escritos do Estagirita e diligentes estudiosos do seu pensamento, como Franz Susemihl, atribuíam a Eudemo de Rodas a autoria do próprio tratado com o mesmo nome: cf. *Eudemi Rhodii Ethica. Adjecto De virtutibus et vitiis libello*, ed. Franz SUSEMIHL, Leipzig: Teubner, 1884

Nicomachea e a *Eudemia*, possuírem, pelo menos nos manuscritos que subsistem, três livros em comum?

Ora, apesar do intenso debate³⁴⁰ suscitado em torno das relações cronológicas entre as duas *Ethicae*, ninguém parece em condições de, presentemente, colocar em causa a aceitação generalizada da autenticidade desses dois tratados. O mesmo, aliás, se aplica à legitimação autográfica do terceiro tratado denominado *Magna Moralia*³⁴¹e,

³⁴⁰ Cf. PLEBE Armando, «La posizione storica dell' *Etica Eudemia* e dei *Magna Moralia*», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Milano) 16 (1961) 132-152

³⁴¹ Consideramos precioso, a propósito, o esclarecimento de Pierre Pellegrin, no seu texto «Preliminaires» à tradução de *Aristote. Les Grands Livres d'Éthique* onde defende que as incertezas que continuam a pairar sobre os escritos éticos de Aristóteles «font figure de roc inébranlable à coté de celles qui s'attachent au troisième traité, la prétendue *Grande Morale*. (...) Son titre, d'abord, nous plonge dans la perplexité. Pourquoi appeler *Grande Morale* le plus court des trois traités? La réponse, d'ailleurs correcte, selon laquelle c'est parce que cette expression traduit le titre grec *Ethika mégala* [= Ἠθικὰ μέγαρα] que portent les manuscrits, ne fait, évidemment, que repousser le problème. Là non plus rien de sûr, et nous sommes peut-être en face d'une ancienne antiphrase. Le texte tel qu'il nous est parvenu est évidemment incomplet, mais son contenu démarque de si près celui des *Éthiques* d'Aristote, et cela d'une manière plus ramassée, qu'il est peu probable que dans sa formation originale il ait été "plus grand" que la plus longue des *Éthiques*. L'hypothèse la moins invraisemblable est la suivante: dans l'Antiquité on appelait parfois "grand" un ouvrage dont les différents livres étaient importants. (...) Mais c'est surtout l'authenticité aristotélécienne du texte qui divise les interprètes. Deux choses sont sûres. D'abord, **même s'il n'est pas d'Aristote lui-même, ce texte est aristotélécien**: aucune des tentatives qui ont été faites pour y déceler une influence stoïcienne par exemple ne s'est révélée concluante. En revanche, les passages parallèles avec les deux *Éthiques* d'Aristote sont nombreux, le vocabulaire est très largement le même, et, surtout, la doctrine de notre traité est si largement en accord avec celle des *Éthiques* d'Aristote que (...) celui-là a souvent été considéré comme une sorte de résumé de celles-ci. (...) Mais il est non moins sûr que l'on trouve un certain nombre de décalages de plusieurs sortes qui séparent ce texte non seulement des autres traités éthiques mais de l'ensemble du corpus aristotélécien. Différences de style, d'abord, à vrai dire peu nombreuses (...); il y a aussi des discordances doctrinales avec les deux *Éthiques* prises ensemble (...). Dès lors, deux possibilités, se subdivisant chacune en sous-possibilités, s'offrent à nous. Soit nos *Grands Livres d'éthique* ont été écrits par Aristote lui-même, mais à une époque différente de celle où il a écrit les *Éthiques*, bien que là aussi les aristotélisants soient en droit de demander si l'on peut parler d'une "époque où Aristote a écrit les *Éthiques*", tant est discutée la datation relative de ces deux traités. Deux hypothèses sont alors possibles: notre texte date d'avant les *Éthiques* ou il date d'après. De plus, les différences de style entre les *Éthiques* et lui nous inclineraient à penser qu'il date soit de bien avant les *Éthiques*, soit de bien après. Il reste donc que nos *Grands Livres*, s'ils sont d'Aristote, ne pourraient guère être que une oeuvre de sa prime jeunesse ou de la fin de sa vie. (...) Soit une main étrangère est intervenue dans la rédaction de notre texte. (...) Pour ceux qui pensent que les *Grands Livres d'éthique* sont en quelque sorte de l'Aristote pré-aristotélécien, les décalages entre ce traité et le reste des textes d'Aristote doivent être pensés comme des ébauches et des tâtonnements, ou comme des fourvoiements. (...) On pourrait multiplier les exemples et se moquer à bon compte des certitudes et des subtilités des érudits. Que l'historien de la philosophie, dont c'est métier de chercher des références historiques sûres, se trouve donc, quand il travaille sur notre traité, dans une nuit obscure, cela n'empêche pourtant pas les *Grands Livres d'éthique* d'y briller d'un éclat propre. (...) Ce qui me frappe, plus que les décalages doctrinaux avec les *Éthiques* d'Aristote, c'est le fait que notre traité **aborde plus d'un problème qu'elles passent en silence**. Les commentateurs en ont révélé plusieurs: faut-il s'assimiler aux gens que l'on rencontre quels qu'ils soient (II, 3, §3)? Dans quelle mesure l'injuste est-il prudent (II, 3, §4)? Peut-on être injuste envers le méchant (II, 3, §8)? Le problème du conflit entre deux vertus (II, 3, §12). Peut-on avoir un excès de vertu (II, 3, §14)? (...) Ces

em certa medida, dado o estado actual da investigação, do ainda tido por apócrifo *De virtutibus et vitiis*³⁴².

nouveautés, souvent paradoxales comme l'est toute casuistique, **gardent peut-être la trace de réactions d'élèves ou d'auditeurs**, également repérables dans certaines parties de notre traité qui sont de quasi-dialogues. Il faut reconnaître que les *Grands Livres d'éthique ne peuvent pas être considérés comme un ouvrage rédigé, prêt pour la publication*. Les négligences y sont trop nombreuses. Ici c'est une contradiction entre deux chapitres (...), là c'est la récapitulation d'une doctrine qui n'a pas encore été formulée. (...) Quant à l'état d'inachèvement et aux tensions internes des *Grands Livres d'éthique*, seuls ceux qui n'ont jamais lu Aristote porraient, pour de tels motifs, leur jeter la première pierre... **Les "vrais" aristotéliciens**, eux, seront, comme pour les autres oeuvres du corpus, **fascinés par le cheminement de cette pensée que l'on saisit just avant qu'elle prenne sa forme définitive**.»: PELLEGRIN Pierre, «Preliminaires» à *Aristote. Les grands livres d'Éthique: la grande morale*, trad. Catherine DALIMIER, Paris: Arléa, 1995, 10-26; destacado noss. Vide ainda, para uma abordagem adicional, MANSELLIS Vito, «Nuovi argomenti per l'autenticità della *Grande Etica*», in *Rivista di Filosofia Classica* (Torino) 32 (1954) 166-188; BECCHI Francesco, «Variazioni funzionali nei *Magna Moralia*: la virtù come impulso razionale al bene», in *Prometheus* (Firenze) 6 (1980) 3, 201-226; COOPER John, «The *Magna Moralia* and Aristotle's moral philosophy», in *Classical Philosophy – vol. 5: Aristotle's Ethics*, ed. by Terence IRWIN, New York: Garland, (1995) 1-23 [= in *The American Journal of Philology* (Baltimore) 94 (1973) 327-349]

³⁴² Em recente edição da obra *De la vertu* [= *De virtutibus et vitiis*] que o tradutor Pierre-Marie Morel atribui a Pseudo-Aristóteles, encontra-se exposta uma notável síntese do actual estado da investigação crítica sobre o opúsculo de que não hesitamos em dar conta nas suas linhas essenciais: «Le traité (...) désigné par le titre Des vertus et des vices, occupe les ligbes 1249a 26 – 1251b 38 du second volume de l'édition Bekker de l'Academie de Berlin (1831) (...). De l'avis presque unanime des disciples qui l'ont examiné, il n'est pas du Stagirite. P. Gohlke [not. 1. GOHLKE (1951), *Aristoteles, Grosse Ethik. Schrift über Tugenden und Laster*, Paderborn, p. 6-7] est un des rares à faire exception et à le lui attribuer. (...) Ce serait le premier écrit moral d'un Aristote encore platonicien, et qui n'aurait pas alors fixé sa propre doctrine. Cette hypothèse fragile et isolée n'a guère été retenue. Ainsi, H. Rackham [not. 2. RACKHAM (1935), *On Virtues and Vices*, trad. H. Rackham, in Loeb Classical Library, Cambridge-London, p. 486], à la suite de Zeller et Susemihl, l'auteur de la première édition critique du texte grec [not. 3. SUSEMIHL (1884), *[Aristotelis] Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adjecto de virtutibus et vitiis libello*, Leipzig, Teubner], situe le traité entre le Ier siècle avant et le Ier siècle après J.C. Plusieurs éléments incitent en effet à voir en celui-ci l'oeuvre d'un péripatéticien éclectique tardif, (...) dont on trouve des variantes dans la tradition stoïcienne [not. 4. On comparera notamment avec Diogène Laërce, VII, 92-93 et 126]. (...) Cette huipothèse est en particulier défendue par A. Glibert-Thierry [not. 4. GLIBERT-THIRRY (1977), *Pseudo-Andronicus de Rhodes, ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ*, éd. critique du texte et trad. A. Glibert-Thierry, in *Corpus latinum commentarium in Aristotelem graecorum*, suppl. 2, Leiden, p. 2-7]. Toutefois, dans les années soixante, E.A. Schmidt [not. 6. SCHMIDT (1965), "Aristoteles, Über die Tugend", übersetzt und erläutern von E.A. Schmidt, in *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Deutsche Aristoteles-Gesamtausgabe: Band XVIII: Opuscula, Teil 1*, Begr. Ernst GRUMACH – Hrsg. Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie Verlag, 1965] avait avancé de solides arguments, notamment lexicaux, en faveur d'une datation plus haute. Il situait le traité à la frontière des IVe et IIIe siècles, à l'époque de Théophraste. Le traité *De la vertu* manifeste d'ailleurs des ressemblances, ao moins par son genre, avec les *Caractères*. (...) Cependant, tout récemment, le Pr. Doug<las> S. Hutchinson [not. 8. Le Pr. D.S. Hutchinson a eu l'extrême amabilité de mettre à ma disposition son édition encore à paraître, *A Peripatetic Handbook of Virtues and Vices*, 1998], a donné de nouveaux arguments en faveur d'une datation basse (...). Le traité a été "édité" par un Pseudo-Aristote, plutôt (...) qu' "écrit" par un Pseudo-Aristote. (...) Il est donc probable (...) que son áditeur soit un professeur de philosophie et de rhétorique (...) entre le IIIe et le Ier siècle avant J.C. Le traité va par ailleurs connaître une fortune importante. Nous en trouvons une version révisée (...) dans le traité *Des affections (Peri pathôn)* du Pseudo-Andronicos de Rhodes et il est reproduit dans le *Florilège* de Stobée [not. III, 194, 137, 6 sq.] au Ve siècle. Il est traduit en

1.2.2. A desconstrução aristotélica da ideia platônica de Bem

A conexão “triádica” entre **bem** [εὖ], **belo** [καλός] e **bom** [ἀγαθός] equacionada no subcapítulo anterior a propósito da análise dos modos de vida eticamente elegíveis³⁴³ implica forçosamente uma tomada de posição sobre o grau de impacto que a noção de “bem” possui no âmbito mais vasto da reflexão praxiológica de Aristóteles. Deixemos ao Estagirita a tarefa de erguer o pano dessa delimitação conceptual:

τὸ δὲ καθόλου <subent. ἀγαθόν> βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ
διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης
ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη.
δόξει δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας
καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ

arménien, entre le VI^e et le VIII^e siècle, (...) puis du syriaque en (...) deux versions arabes, (...) datant l'une du IX^e siècle et l'autre du XI^e siècle. Robert Grosseteste en donne une traduction latine qui sera utilisée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, (...) et plusieurs fois traduit et réimprimé, du XV^e au XVIII^e siècle. (...) Quant à la question qui justifie l'opuscule – comment se définissent les états auxquels il convient d'adresser des éloges et les états contraires ? – elle fait littéralement écho à un passage de la *Rhétorique* [not. 12. *Rhét.* I, 9, 1366a 33 – b 22]. Ces éléments ne suffisent assurément pas à étayer l'hypothèse de l'authenticité du traité. Ils tendent paradoxalement à favoriser deux hypothèses concurrentes: a) une appartenance au cercle des premiers successeurs du Stagirite; b) une édition plus tardive, mais soucieuse de privilégier des thèmes authentiquement aristotéliens. (...) Le traité *De la vertu* constitue en tout cas un témoignage très intéressant du legs que la philosophie morale a laissé au monde grec et, à travers lui, à ses lecteurs modernes et contemporains. Il relève d'un aristotélisme vulgarisé, populaire, compatible avec les grandes orientations morales du platonisme et du stoïcisme, mais il proclame à sa manière une **vérité essentielle de la philosophie pratique d'Aristote: la moral est d'abord une éthique de l'action et des vertus. Avant d'être un modèle de vie parfaite, ou l'observance d'une règle, elle est un entraînement à l'action bonne et une éducation continue du caractère ou tempérament: l'éthos.** (...) Il faut qu'il soit exercé [not. 13. Voir *Eth. Nic.*, II, 1, 1103a 14-18]. (...) Nous ne pouvons en remettre, dans la pratique, à une norme unique et immuable. On perçoit dès lors tout l'avantage que présente un **système de définitions concrètes** des vertus et des vices: **produire** ce que nous pourrions appeler des **réflexes moraux susceptibles d'accompagner la délibération**, (...) dans lequel **chaque terme a fonction d'exemple (paradeigma)** [note 15. Vide *Eth. Eud.*, II, 3, 1220b 36 sq.].»: MOREL Pierre-Marie, «Introduction» au *De la vertu [Pseudo-Aristote]*, trad. Pierre-Marie MOREL, in AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002) 3-5; destacado nosso.

³⁴³ Vide supra 112 ss.

Para o objectivo da presente dissertação, interessa-nos sobretudo ressaltar no excerto em que medida a desconstrução da hipótese teórica de um Bem “em-si”, cuja proveniência Aristóteles atribui a Platão e respectivos seguidores na Academia na paráfrase (porventura irónica?...) “aqueles homens que introduziram as ideias” [ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη], configura o **preludial limiar ético** de uma **forma decisória de acção** que consiste precisamente em **decidir-se pela verdade**, ou seja decidir que βέλτιον εἶναι <...> ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας [é melhor estar <...> com a integridade da verdade], **antes mesmo de decidir fazer alguma coisa** ou **de escolher entre qualquer coisa**, incluindo uma afinidade electiva **por alguém**.³⁴⁵ Assim, embora Aristóteles lance mão da noção de “bem universal” [τὸ καθόλου ἀγαθόν] para, em última análise, sujeitar a teoria platónica do Bem a

³⁴⁴ 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: ARIST., *EN*, I, 6, 1096a 12-17

³⁴⁵ O inciso traz-nos imediatamente à memória o celeberrimo *Amicus Plato, sed magis amica veritatis* [Platão é amigo, mas muito mais amiga é a verdade] cuja expressão textual comparece pela primeira vez com essa exacta formulação em três das *Vitae* de Aristóteles: *VM* 28; *VV* 9; *VL* 28. O seu significado, embora passível de múltiplas interpretações, conserva, em nosso entender, um sentido claro: o de que não se trata de preferir a amizade pela verdade à amizade por Platão, numa perspectiva meramente psicológica, mas de conceder primazia, de um ponto de vista ontológico, à radical e originária índole amistosa da própria verdade como horizonte inclusivo das demais formas de amizade por alguém. A expressão não é, por conseguinte, utilizada por Aristóteles para desconsiderar ou subestimar o seu mestre, ao contrário do que parece suceder, por exemplo, com Sinésio de Cirene que, com imaginativo anacronismo, a devolveu nesses exactos termos a Platão, criticando-o por atribuir a Sócrates, na *Res publica* (cf. PLAT., *R.*, X, 595 b-c), uma expressão similar relativamente a Homero [cf. SYNESIUS, *Epistulae*, 154]. De qualquer forma, encontramos no diálogo *Phaedon*, do mesmo Platão, o curioso inciso μικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον [preocupando-se pouco com Sócrates e muito mais com a verdade: cf. PLAT., *Phd.*, 91c] de onde provém a redacção do referido provérbio que a tradição neoplatónica tanto prezava e difundia, denunciando o desejo, típico de alguns expoentes dessa corrente (v.g. Plotino de Licópolis, Plutarco de Queroneia, Siriano de Alexandria, etc.), em harmonizar Platão e Aristóteles por via da tradução, do comentário ou de um ecletismo doutrinário. Depois dos neoplatónicos, a versão vingou até ao séc. XV, altura em que o humanista Nicolau Leoniceo [professor de medicina em Padova, Bologna e Ferrara, que colaborou activamente na elaboração das *editio princeps* das *Opere di Aristotele* (1495-98) e *Opere di Galeno* (1525)] nela substituiu o nome de Sócrates pelo de Platão, alteração essa posteriormente assumida, v.g. por Miguel de Cervantes no seu aclamado *Don Quixote* [cf. CERVANTES Miguel de, *Don Quixote de la Mancha*, c. 51] e por Martinho Lutero no seu polemizante *De servo arbitrio* [cf. LUTHERUS Martinus, *De servo arbitrio*, 18, 610].

um teste de resistência³⁴⁶, importa talvez 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 ou desconstrutiva. Não se trata tanto, por conseguinte, de inviabilizar “o” Bem [τἀγαθόν], submetendo-o a uma demolidora refutação, mas de discernir em que medida a ideia de “supremo bem” [ἀγαθὸς μέγιστος] pode ser perfeitamente compatível com a noção ética de “um certo bem” [ἀγαθόν τι] cujo horizonte se determina não apenas em relação com o que é **bom** [εὖ] e **belo** [καλός], como também, em termos absolutos, em relação com o que se afigura de “**melhor**” [βέλτιον] à luz de uma graduação comparativa ou superlativa. Ora, em nosso entender, tal concepção de bem possui uma inteligibilidade interna de recorte nitidamente **hilemórfico**, ou seja

1. encontra-se, por um lado, dotado de uma **forma** [μορφή] suficientemente modeladora para assumir uma extensão **universal** [καθόλου], mas não necessariamente abstracta para atingir um estatuto auto-referencial e separado face às circunstâncias a que se liga;

2. encontra-se, por outro lado, dotado de uma **matéria** [ύλη] suficientemente moldável para assegurar um vínculo **comum** [κοινός], mas não necessariamente casuístico para se encontrar sujeito à deriva fortuita e instável do acaso ou de cada veleidade individual.

É no acto decisionário que, de acordo com a nossa perspectiva, esta aristotélica concepção hilemórfica de bem atinge a sua mais eloquente expressão ontológica. Escolher implica sempre exercer (1) uma **determinação inteligível** em face do que se encontra **formalmente** ao **dispor da razão**, mas também, e por isso mesmo, (2) uma **delimitação empírica** em face do que se encontra **materialmente** ao **alcance do pé e da mão** (que pode não coincidir necessariamente com o que se pretende visar no alcance do olho...): apenas sob tutela ontológica desta espécie de

³⁴⁶ Cf. a propósito SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's *Republic*», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114

composto hilemórfico [σύνολον] é que se percebe por que razão continua válida a intuição de que, em termos de decisão ética, “melhor” é sempre “possível”, mas que, ainda assim, “o melhor possível” será sempre possivelmente **o melhor** [τὸ βέλτιον].

Num certo sentido, poderemos sempre discutir se a reconfiguração aristotélica da noção de “bem” corresponde, de facto, àquilo que Platão realmente disse e defendeu³⁴⁷, ou até se, em suspeição hermenêuticamente mais contundente, Aristóteles terá “percebido” mesmo “bem” o que o seu mestre lhe ensinou.³⁴⁸ Mas também pode muito bem suceder que a nossa fértil imaginação retrospectiva, ansiosa por legitimar interpretações pro domo sua em face de um determinado *mainstream* cultural, tente domesticar a criação hermenêutica de dois autores na base de um guião pré-definido no qual nenhum deles se revê ou reconhece. Na obra *Reler Platão*, António Pedro Mesquita oferece-nos algumas pistas que tornam legítima, e até desejável, tal precaução hermenêutica, 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 ideias³⁴⁹, 2. a **compatibilidade** das ideias entre si³⁵⁰ e 3. a **superlatividade** do Bem enquanto princípio an-hipotético³⁵¹. Ora, qualquer um dos três vectores apontados apenas confere luminosidade às nossas expectativas hermenêuticas, sejam elas de índole diletante, opinativa ou académica, enquanto reportados às noções

³⁴⁷ Cf. BODÉÛS Richard, «Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage des biographes anciens», in *Revue de Philosophie Ancienne* 4 (1986) 107-144; GADAMER Hans-Georg, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* [Suivi de: *Le savoir pratique*], trad. par Pascal DAVID et Dominique SAATDJIAN, Paris: Vrin 1994; SHOREY Paul, *What Plato Said*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1933

³⁴⁸ Cf. a propósito o audacioso estudo de HOUSE Dennis, «Did Aristotle understand Plato?», in *Dionysius* 17 (1999) 7-25

³⁴⁹ 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].

³⁵⁰ Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, especialmente o parágrafo que aborda “a compatibilidade e a relativização da ideia”: §75, 311-315

³⁵¹ Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, em particular o Apêndice IV, intitulado “O princípio an-hipotético e a doutrina platónica do Bem”: 378-380

platônicas de **relação**³⁵², de **diferenciação** e de **comunidade**³⁵³. É na rede conceptual formada por essa tríade de noções que se entende não só a **diferenciada participação** [μέθεξις]³⁵⁴ com as **ideias** [idéαι]³⁵⁵ quer por parte dos **entes matemáticos** [μαθήματα] presentes no “**espaço**” **inteligível** [τόπος νοητός], quer por parte dos seus **simulacros naturais ou artificiais** [φυσικά / σκευαστά] e respectivos **reflexos imagéticos ou sombrios** [εἰκῶνες / σκίαί] presentes no “**espaço**” **sensível** [τόπος ὁρατός], mas também a **relacional coesão** [κοινωνία]³⁵⁶ quer das ideias entre si³⁵⁷ quer das ideias enquanto relacionalmente referidas ao

³⁵² Sobre a incidência e o porte relacional da ideia, cf. DIÈS Auguste, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire, II*, Paris: G. Beauchesne, 1927, 506 ss.

³⁵³ Cf. *Ibid.*, MESQUITA António P., *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias, op. cit.*, sobretudo os parágrafos sobre “A relação – problema fundamental da ontologia platónica” [§69, 285-287]; sobre “O processo do saber como diferenciar: διδόναι λόγον” [§73, 301-307]; e sobre “A κοινωνία como suposto do diferenciar sapiencial: seu significado ontológico” [§74, 308-311].

³⁵⁴ O emprego platónico de μέθεξις, pelo menos no seu uso técnico (já que o termo na sua forma substantiva não comparece nos diálogos médios), encontra-se atestado em PLAT., *Prm.*, 130c – 131a; 132d; 151e; *Phd.*, 99d – 102a; *Smp.*, 208b – 211b; *R.*, V, 472c – 478e; para uma clarificação sobre a natureza e o alcance da teoria da participação, designadamente no que concerne à sua índole predicativa, cf. ALLEN Reginald E., «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», in *Philosophical Review* 69 (1960) 150; sobre o impacto da doutrina da participação em contexto aristotélico, vide sugestivo estudo de PHILIPPE Marie-Dominique, «La participation dans la philosophie d'Aristote», in *Revue Thomiste* (Toulouse) 49 (1949) 254-277

³⁵⁵ Cf. GOLDSCHMIDT Victor, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris: PUF, 1947, 18; para uma perspetivação do dinamismo ontológico das ideias; cf. PATTERSON Richard, «On the Eternality of Platonic Forms», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985) 27-46; acerca da relação eidética entre transcendência e imanência, cf. ROSS David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951, 228 ss.

³⁵⁶ Cf. PLAT., *Phd.*, 65 a; 100d; *Sph.*, 250 b – 264 e; sobre outras ocorrências de κοινωνία, cf. *Idem*, *Plt.*, 276 b; 283 d – 285 b; *Prm.*, 152 a; 166 a; *Phl.*, 25 e; *Smp.*, 182 c; 188 c; 209 c; *La.* 180 a; 197 e; 507 e; 508 a; *HpMi.*, 374 e; *R.*, 333 b; 343 d; 371 b; 402 e; 449 c – 450 c; 461 e – 466 c; 466 d – 476 a; 531 d; 556 c; 611 c; *Ti.*, 46 a; 60 d – 61 c; 87 e; *Lg.*, 636 c – 640 a; 694 b – 695 d; 729 c, 771 e – 773 d; 783 b; 796 a; 805 a – 805 d; 828 d; 833 d – 834 d; 844 d; 861 e; 881 e; 921 c; 967 e; 969 b

³⁵⁷ Cf. ACKRILL John L., «Συμπλοκή εἰδῶν», in *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 2 (1955) 31-35; sobre a perspectiva mais específica de uma comunidade eidética ou das formas, cf. CHERNISS Harold, *The Riddle of Early Academy*, New-York: Russell and Russell, 1962, 51 ss.; STEFANINI Luigi, *Platone, II*, Padova: Antonio Milani, 1949, 196 ss.; 332 ss.; CORNFORD Francis M., *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London: Routledge and Kegan Paul, 1935, 252 ss.; KUCHARSKI Paul, *Aspects de la speculation platonicienne*, Paris: B. Nauwelaerts, 1971, 263; 342 ss.; BURNET John, *Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato*, London: Macmillan, 1914, 282 ss.

Bem³⁵⁸ do seu originário e unificador fundamento an-hipotético³⁵⁹. Tal interacção de componentes e de níveis, encontra-se, a nosso ver, narrativamente plasmada no diálogo *Res publica*, numa espécie de epopeia gnosiológica (através dos níveis de conhecimento) e antropológica (através das faculdades da alma) que procura assegurar o *continuum* ontológico da trilogia alegórica da **luz** [φῶς]³⁶⁰, da **linha** [γραμμή]³⁶¹ e da **caverna subterrânea** [ἐν καταγείῳ σπήλαιον]³⁶² através da imaginação dialéctica de uma participação gradativa, diferenciada e integrada de todos os seres no ser da realidade toda³⁶³. Nessa urdidura holística (mais do que totalística), é fácil perceber até que ponto haverá que abdicar dos cómodos rótulos de idealismo, dualismo, comunismo, totalitarismo e utopismo com que obstinadamente se continua a etiquetar a filosofia de Platão³⁶⁴, tendendo a esquecer 1. o lastro ontologicamente realista da ideia e a tensão realizadora da dialéctica³⁶⁵; 2. o horizonte analogicamente diferenciado da unidade das partes da alma com a das classes sociais correspondentes

³⁵⁸ Cf. CHERNISS Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy – vol. I*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944, 279-288

³⁵⁹ 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.

³⁶⁰ Vide Anexo 5: Figurações platónicas da mediação: 880-884

³⁶¹ Vide Anexo 5: Figurações platónicas da mediação: 885-892

³⁶² Vide Anexo 5: Figurações platónicas da mediação: 894-907

³⁶³ Acerca da estrutura gradativa da ontologia platónica, cf. VLASTOS Gregory, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1981, 58-75. Para a visualização gráfica da dialéctica nos seus diferentes entrelaçamentos vide nosso Anexo 5: Figurações platónicas da mediação: Esquemas 3, 4, e 5, 892 ss. No que concerne ao distanciamento crítico de Aristóteles face às teses eidéticas expostas pelo seu mestre no diálogo *Res publica*, vide MAYHEW Robert, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1997

³⁶⁴ Acerca dos equívocos e ambivalências na interpretação dualizante da filosofia platónica, cf. o esclarecedor estudo de De VOGEL Cornelia, «Was Plato a Dualist?», in *Idem, Rethinking Plato and Platonism*, Leiden: Brill, 1986, 206-212

³⁶⁵ 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

e respectivas virtudes³⁶⁶; e sobretudo 3. a geminação daqueles dois passos da *Res publica* em que se mostra como apesar de se apresentar como ὁδὸν ... τραχεῖα καὶ χαλεπή [um caminho ... áspero e difícil]³⁶⁷, o percurso dialéctico é apresentado como οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια [não impossível de todo, nem tão-pouco semelhante a uma utopia]³⁶⁸: 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 mestre³⁶⁹ quer no tocante às filosofias mais da tradição pré-socrática³⁷⁰ ou até mesmo no que concerne às filosofias de contextos culturais mais afastados e remotos³⁷¹, tem apenas em vista um peculiar e eficaz método de

³⁶⁶ Cf. PLAT., *R.*, IV, 433 a – 436 a

³⁶⁷ *Ibid.*, I, 328 e; vide, em cotejo complementar, o diálogo *Hippias maior* onde Platão cunha o conhecido e profusamente citado τὸ χαλεπὸν τὰ καλλὰ [o que é belo é difícil]: *Idem*, *HpMa.*, 304 e

³⁶⁸ *Ibid.*, V, 456b. Seguimos neste passo a tradução de Maria Helena ROCHA PEREIRA, embora o alcance semântico do termo εὐχή 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.

³⁶⁹ 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

³⁷⁰ 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]

³⁷¹ Sobre esta matéria revelam particular interesse, dado o seu carácter inesperado e original, os estudos de Anton-Herman Chroust, designadamente no que concene ao impacto da influência oriental no pensamento grego em geral e no platónico-aristotélico em particular: vide CHROUST Anton-Herman, «The influence of zoroastrian teachings on Plato, Aristotle, and greek philosophy in general», in *The New Scholasticism* (Washington) 54 (1980) 342-357; LACROSSE Joachim, «La philosophie

investigação que procura não destruir mas evidenciar a insuficiência ou inadequação das soluções existentes³⁷² para, a partir daí, moldar o nicho onde a sua interpretação adquire recuo crítico para uma adequada aproximação ao problema visado. Uma coisa nos parece ser certa: independentemente dos seus mais inconfessáveis intuítos hermenêuticos, a estratégia de leitura de textos filosóficos adoptada por Aristóteles nada tem a ver com aquilo que “nós” hoje “pensamos” e “dizemos” da filosofia platónica, por alegada mediação aristotélica e, posteriormente, treslada quer pela tradição tardo-helénica e helenística³⁷³ quer pela medievo-renascentista.³⁷⁴ Quer isto dizer que o texto aristotélico não pode ser usado como reforço hermenêutico de uma espécie de “história subliminar” das desfigurações interpretativas da filosofia platónica

grecque à l'épreuve de l'Inde et de la Chine», in *Idem* (ed.), *Philosophie comparée: Grèce, Inde, Chine*, Paris: Vrin, 2005, 7-20, bem como a interessante análise desenvolvida por Christian Froidefond sobre os influxos da civilização egípcia na tradição cultural grega, in FROIDEFOND Christian, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap: Ophrys, 1971

³⁷² 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 pesar 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

³⁷³ Cf. BODÉÛS Richard, «L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'oeuvre philosophique d'Aristote», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 79 (1995) 4, 553-586; sobre o impacto das interpretações no contexto mais específico da filosofia prática aristotélica, vide FURLEY David, *Two studies in the Greek Atomists. Study I: Indivisible magnitudes. Study II: Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton: Princeton University Press, 1967

³⁷⁴ Cf. BRUNNER Fernando, «Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliennes au moyen-âge», in *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne) 5 (1955) 179-192; pertinentes são também as teses historiográficas e hermenêuticas desenvolvidas nos estudos de MIGLIORI Maurizio, *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia: Morcelliana, 2002, MORÓN ARROYO Ciriaco, «Aristotelismo y augustinismo en la Universidad de Paris en la segunda mitad del s.XIII», in *La Ciudad de Dios* (Escorial) 176 (1963) 646-665; NEDERMAN Cary, *Medieval Aristotelianism and its limits. Classical traditions in moral and ethical philosophy*, Aldershot: Variorum, 1997; WIELAND Georg, «Plato or Aristotle? A real alternative in medieval philosophy?», in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. by John WIPPEL, Washington: The Catholic University of America Press, 1987, 63-83; MUÑOZ Jesús, «Dante y la síntesis Aristóteles – Platón», in *Pensamiento* 21 (1965) 273-292

levadas a cabo quer por leituras desconcentradas pelos caprichos da pluma literária, quer por leituras apostadas em viabilizar anacronismos insustentáveis ou em inflacionar uma interpretação pro domo sua lendo o que se desejaria que lá estivesse ou não querendo ler o que de facto lá está.³⁷⁵

Nesse sentido, o supramencionado excerto da *Ethica Nicomachea* [vide supra EN 1096a 12-17] não pretende obliterar a filosofia de Platão envolvendo em *tromp d'oeil* os responsáveis por “introduzir as ideias” [εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη: vide supra EN 1096a], 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.³⁷⁶ 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” no domínio contingente da facticidade, aquele afigura-se totalmente inoperante para acudir às solicitações mais amplas e incontornáveis da praxiologia aristotélica. Ora, o que a filosofia prática do Estagirita procura esclarecer implica não só pensar “a” ou “sobre” ou “acerca” da acção, mas em experienciá-la na textura do próprio acto decisionário. O primeiro indício desse intento transparece fenomenologicamente não tanto no facto de aquele que decide pretender isto ou aquilo no quadro preferencial de

³⁷⁵ Fatalidade que, de resto, parece pairar como espada de Dâmocles sobre a filosofia antiga grega tomada como um todo: pelo seu carácter inaugural vê-se sempre na irremediável contingência de ter de comparecer perante a medievalidade, a modernidade e a contemporaneidade subsequentes sob a “pressão” de ter que responder a questões que nunca colocou (embora ainda nos continue a colocar com pertinência as questões decisivas) ou de ter que ser questionada em vista de respostas que nunca poderia ter dado (embora ainda continue a dar com relevância as respostas possíveis); cf., a propósito, o sintomático e bem fundado estudo de BERTI Enrico, «Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983) 441-456, bem como a excelente colectânea de estudos de CASSIN Barbara (org.), *Nos grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris: Seuil, 1992, onde se traça um excelente diagnóstico da problemática aqui aflorada.

³⁷⁶ 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; afigura-se igualmente relevante, pela sua focalização na praxiologia aristotélica, o estudo de GERSON Lloyd, «Platonism in Aristotle's ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 217-248

uma opção, mas sobretudo de determinar o seu estado disposicional no quadro da **eleição deliberada de um modo de vida**³⁷⁷, como, de resto, ficou bem patente a partir da análise quer de *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096a 11 quer de *EE*, I, 4, 1215a 32 – b 6. Sucede que, a fim de provar a incapacidade da reflexão platónica para acolher todas as exigências decorrentes de uma ética inscrita no cerne da decisão, Aristóteles deve começar por afrontar o carácter “monista” e **indeterminado** da noção platónica de **Bem**³⁷⁸. A tarefa tem precedentes na filosofia do Estagirita. Com efeito, já no tratado *Metaphysica* Aristóteles tentará desactivar as armadilhas de uma racionalidade manietada aos impasses do **indeterminado** [ἀδιόριστος], dirigindo o foco da sua investigação ontológica para o estatuto nuclear da noção de **substância** [οὐσία]³⁷⁹. Numa original e originária reflexão que procura entrelaçar o pólo mais indeterminado e genérico do saber veritativo sobre **o ser** [τὸ εἶναι]³⁸⁰ e o pólo mais universal da ciência sobre **o ser enquanto ser** [τὸ ὄν ἢ ὅν]³⁸¹ pela **mediação “onto-lógica”** do ser que já se determina **essencialmente** como **o que é** [τὸ τί ἐστι]³⁸² ou como **o que está sendo** [τὸ ὄν]³⁸³ ou **o que está a ser** [τὸ τί ἦν εἶναι]³⁸⁴, Aristóteles desenvolve

³⁷⁷ Cf. STACK George, «Aristotle’s concept of choice», in *The Modern Schoolman* (Saint Louis) 50 (1972-1973) 367-373

³⁷⁸ 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

³⁷⁹ Não deixam de ser úteis, a propósito, as teses desenvolvidas em JOLIVET Régis, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d’Aristote à nos jours*, Paris: Beauchesne: 1929

³⁸⁰ Cf. ARIST., *Metaph.*, II (α), 1, 992a 30ss; bem como *Ibid.*, V (Δ), 29, 1024b 26ss.; VI (E), 4, 1027b 17ss. O uso aristotélico de ἀλήθεια é consumado no sentido ontológico forte e saturado da verdade-do-ser na sua veritativa doação, e não no derivado sentido gnosiológico de uma verdade entendida como adequação, nem no ainda muito débil sentido apofântico ou judicativo da conexão de um sujeito a um predicado através de um enunciado cuja resultante binária tanto pode ser verdadeira [ἀληθής] como falsa [ψευδής].

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, IV (Γ), 1, 1003a 17ss.; VI (E), 1, 1026a 31; XI (K), 1060b 31ss.

³⁸² Cf. *Ibid.*, I (A), 7, 988b 29; III (B), 2, 996b 17; IV (Γ), 2, 1003b 34; VI (E), 1, 1025b 12ss.; VII (Z), 1, 1028a 14ss.; IX (Θ), 10, 1051b 26; XI (K), 7, 1064a 5ss.; XIII (M), 4, 1078b 23ss.; XIV (N), 2, 1089a 34ss.

³⁸³ Cf. *Ibid.*, IV (Γ), 2, 1003b 5; 1004a 5; b 28; 1005a 9; 4, 1007b 27; 7, 1011b 26-29; 1012a 7; 8, 1012b 28 [isto apenas para referir as ocorrências no Livro IV (Γ)]

uma concepção de **unidade substancial** cuja explicitação espelha o primado da **máxima diferenciação** tanto em face da equivocidade pluralista (e.g. heraclitiana, sofista, atomista...) como da univocidade monista (e.g. pitagórica, parmeníδια, platónica...).³⁸⁵ Não deixa, aliás, de ser curioso, para não dizer mesmo paradoxal, verificar como Aristóteles recorrerá *in extremis* ao magistério platónico quando, a propósito da investigação sobre o estatuto ontológico do ser por **acidente** [συμβεβηκός]³⁸⁶, tiver de defender a **unidade diferenciada da substância** face às pretensões demasiado *equivocistas*, e portanto **indefinidas e indeterminadas**, das teses sofistas:

τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὥν ἐν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ — ἐπεὶ δὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. σημεῖον δὲ οὐδεμιᾶ γὰρ ἐπιστήμη ἐπιμελὲς περὶ αὐτοῦ οὔτε πρακτικῇ οὔτε ποιητικῇ οὔτε θεωρητικῇ. οὔτε γὰρ ὁ ποιῶν οἰκίαν ποιεῖ ὅσα συμβαίνει ἅμα τῇ οἰκίᾳ γιγνομένη (ἄπειρα γὰρ ἐστίν· τοῖς μὲν γὰρ ἡδεῖαν τοῖς δὲ βλαβερὰν τοῖς δ' ὠφέλιμον οὐθὲν εἶναι κωλύει τὴν ποιηθεῖσαν, καὶ ἑτέραν ὡς εἰπεῖν πάντων τῶν ὄντων· ὥν οὐθενός ἐστίν ἡ οἰκοδομικὴ

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, II (α), 2, 994a 10; não é o tempo nem o lugar para proceder a uma clarificação de um nóculo conceptual tão complexo como a noção aristotélica substância [οὐσία] em todas as suas multiformes declinações. Seja como for, para uma clarificação relevante do impacto etimológico e semântico de todas as ocorrências conceptuais apontadas, vide MESQUITA António P., «Οὐσία», in «Introdução Geral» às Obras Completas de Aristóteles, Estudos sobre o texto e a língua filosófica de Aristóteles, op. cit., 480-489 [in 4. Dificuldades particulares do vocabulário aristotélico: II. Do grego ao português: questões de tradução do léxico filosófico aristotélico]; 590-592 [in Apêndices: VI. Usos de οὐσία como essência...].

³⁸⁵ Vide a propósito KAHN Charles, *The Verb “Be” in Ancient Greek. The Verb “Be” and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*, ed. J.W.M. VERHAAR, Part IV, Dordrecht – Boston: D. Riedel, 1973 ; numa vertente mais metafísica e epistémica, cf. BASTIT Michel, *Les quatre causes de l’être selon la Philosophie Première d’Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002

³⁸⁶ Cf. EBBERT Theodor, «Aristotelian accidents», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 133-159

ποιητική), τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδ' ὁ γεωμέτρης θεωρεῖ τὰ οὕτω συμβεβηκότα τοῖς σχήμασιν, οὐδ' εἰ ἕτερόν ἐστι τρίγωνον καὶ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον. καὶ τοῦτ' εὐλόγως συμπίπτει· ὥσπερ γὰρ ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν. διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὄν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκός ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων, πότερον ἕτερον ἢ ταῦτόν μουσικόν καὶ γραμματικόν, καὶ μουσικός Κορίσκος καὶ Κορίσκος, καὶ εἰ πᾶν ὃ ἂν ᾗ, μὴ αἰεὶ δέ, γέγονεν, ὥστ' εἰ μουσικός ὢν γραμματικός γέγονε, καὶ γραμματικός ὢν μουσικός, καὶ ὅσοι δὴ ἄλλοι τοιοῦτοι τῶν λόγων εἰσίν.³⁸⁷

Em termos praxiológicos, o passo supramencionado não possui qualquer valência matricial, é certo: a sua virtualidade é apenas analógica, quer dizer o conteúdo nele explicitado, embora não imediatamente extrapolável, propicia e suscita a transposição hermenêutica de um plano meramente metafísico (em que o problema da polissemia da substância pode ser especulativamente antecipado como termo de comparação primário) para um plano diferente, neste caso o praxiológico, onde determinado problema, no caso o estabelecimento de um saber acerca do “bem”, não

³⁸⁷ Posto que o ser dito de modo absoluto se diz em muitos sentidos, um dos quais é <o ser> por acidente, e o outro <é o ser> como verdadeiro, e o não-ser como falso; e além destes há as figuras das categorias (por exemplo o “quê”, o “de que qualidade”, o “quanto”, o “onde”, o “quando”, e porventura outros sentidos que signifiquem <o ser> deste modo), e também ainda para além destes o ser em potência e em acto. – Dado que, com efeito, o ser se diz em muitos sentidos, <digamos> em primeiro lugar que, no tocante ao ser por acidente, nenhuma especulação é possível; e o sinal disso é que nenhuma ciência, seja ela prática, poiética, ou contemplativa, se ocupa dele. Na verdade, nem, por um lado, o que faz uma casa produz os acidentes que acompanham a sua construção (de facto, são infinitos: e nada obsta que, uma vez construída, ela seja agradável para uns, nefasta para outros, e inútil para outros mais, e diversa, em suma, de todos os seres; e nenhum <destes acidentes> é <inerente à> arte da construção); nem tão-pouco, por outro lado, o geômetra especula sobre os acidentes das figuras, nem se existe diferença entre um “triângulo” e um “triângulo que possui <equivalência> a dois <ângulos> rectos”. Ora, é muito razoável que tal suceda, visto que o acidente é um simples nome. Por isso Platão não estava de certo modo errado ao dizer que a sofística tratava do não-ser, uma vez que as considerações dos sofistas versam todas, por assim dizer, sobretudo sobre os acidentes, a saber se existe diferença ou identidade entre “músico” e “gramático”, ou entre “Corisco músico” e “Corisco”, e se tudo o que é, embora não <sendo> sempre, chega a ser <outra coisa>, de modo que se alguém for músico poderá tornar-se gramático do mesmo modo que sendo gramático se poderá tornar músico, e tantas outras considerações do mesmo género: ARIST., *Metaph.*, VI (E), 2, 1026a 33 – b 21

se encontra propriamente inviabilizado pela dificuldade de aceder quer à natureza do seu objecto quer ao fundamento dos seus pressupostos.³⁸⁸

Cientes disso, não nos parece fundado, portanto, esperar que Aristóteles defenda uma “substancialização” da acção: nada, com efeito, obriga a subordinar a ética aos requisitos substancialistas da metafísica, embora o campo metafísico se afigure adequado para infra-estruturar conceptualmente a reflexão praxiológica em algumas das suas vertentes mais determinantes.³⁸⁹ Nesse sentido, os pressupostos formais da lógica apofântica, categorial, analítica e refutativa, mantêm intocáveis as suas prerrogativas específicas na demanda metafísica da essência, da identidade, da definição, da predicação, da causalidade e dos princípios universais, genéricos e específicos que regulam o raciocínio válido e denunciam o inválido, ao serviço da Física, da Matemática, da Teologia, e enfim da Filosofia primeira (que, sem ser mais um saber para além daqueles três, se torna para cada um deles saber “meta-epistémico” e “quase-transcendental”, por lhes fornecer formalmente uma discursividade unitária, radical e coextensiva para os campos ônticos em que cada um deles se move de acordo o específico tipo de seres que investigam³⁹⁰). Todavia, em termos praxiológicos, o alcance metafísico do substancialismo é deveras restrito, para não dizer muito limitativo, para dar conta de um domínio peculiar do saber onde a articulação entre a contingência da facticidade e a universalidade dos princípios requer não explicações formais ou conclusões apodícticas, mas formulações de incidência prática, como são

³⁸⁸ Idêntica estratégia utiliza Platão na *Res publica*, para explicar mediante a alegoria da Luz a existência necessária de um mundo inteligível, colocando em jogo uma interessante composição especular de simetrias visuais que se vão analogicamente repercutindo e amplificando desde a sua imediata manifestação sensível (objecto visível – olho – luz – sol) até à sua suprema manifestação inteligível (objecto eidético – intelecto – verdade – bem). A intuição é genialmente simples: se entendermos bem o “texto” de uma realidade que nos é mais próxima e conhecida (o sensível) estamos em condições de entender dialecticamente uma realidade cuja natureza nos é mais estranha e difícil de conhecer (o inteligível): cf. Esquema auxiliar da Alegoria da luz in Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 892

³⁸⁹ Vide a propósito IRWIN Terence, «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 35-53; para um enquadramento mais vasto cf. LORITE MENA José, *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, Paris: Téqui, 1977

³⁹⁰ Apresenta-se de forma muito compactada e sumária um esquema onde se procura delimitar e escalonar toda esta gama de saberes teóricos (Física, Matemática e Teologia) na sua relação com a Filosofia Primeira vide Comparação da alegoria da linha com a divisão aristotélica dos saberes teóricos, in Anexo 5: Figurações platónicas da mediação: 893

os casos não só da viabilidade da decisão, no campo da ética, da política e da economia, mas também da eficácia do discurso, no campo da retórica³⁹¹.

Ora, se *πάσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται* [todo o conhecimento e toda a escolha deliberada aspiram a um certo bem]³⁹², ao apontar a investigação ao *τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν* [mais elevado dos bens praticáveis]³⁹³ 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 seja preenchido por um bem que preencha simultaneamente dois requisitos: 1. que seja índice de **“um certo” bem** [*ἀγαθοῦ τινὸς*] 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 nos meandros da tragediografia grega.³⁹⁴

Convém, por conseguinte, não deixar passar em claro as noções de “um certo bem” e de “bens realizáveis”, posto que a possibilidade de uma reflexão ética depende

³⁹¹ A ideia da retórica não é tornar o discurso maleável ao ouvinte passivo para o persuadir de uma realidade pré-determinada na sua rigidez substancial, como à partida se poderia supor – e, de facto, assim o comprova a retórica pré-aristotélica de tipo sofístico –, mas sim tornar o receptor maleável à eficácia operativa do discurso pela mediação retórica da argumentação: ao moldar as condições de escuta, a retórica modela simultaneamente o ouvinte (tornando-o activo) e o próprio mundo visado pela e na persuasão (tornando-o performativo); a sua virtualidade pragmática não visa apenas fazer surtir um efeito estilístico na expressão, mas torná-la efectiva e efectual, conferindo-lhe um alcance verdadeiramente discursivo (comunicação), cosmético (mundo) e ontopoiético (ser); vide a propósito as relevantes incidências teóricas do problema em CROISSANT Jeanne, «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote», in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, XIV, Amsterdam – Louvain: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1953, 269-275; 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; CHIESA Curzio, “Structure sémantique et forme logique d'après l'analyse aristotélicienne des phrases d'action”, in AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5 / Cahiers du Groupe des Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, Bruxelles: Ousia / Université de Sciences Sociales de Grênohle, 1986, 181-202

³⁹² Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 14-15

³⁹³ Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 16-17

³⁹⁴ 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 ação humana em Sófocles», in *Idem*, *Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40

de um **limiar de realização** em relação ao qual o agente se determina já em função de um princípio de delimitação da acção (sem o qual esta se torna indeterminada), já em função de um princípio de orientação da deliberação (sem o qual esta se torna inviável). Chamamos **limiar** ao espaço aberto em que o conteúdo de uma possibilidade pode ser desenvolvido; por “limite” entendemos o *extremo circundante* [πέρας] e *confínante* [ὅρος] do espaço em que e até onde se pode expandir uma possibilidade sem destruir o conteúdo actual das faculdades que a propiciam.³⁹⁵ Uma acção só se torna exequível na medida em que se projecta **ao alcance** da vista e da mão, dependendo por conseguinte de uma disponibilidade para, nos limites do possível, tornar-se no que quer ser, no que pode fazer e no que deve assumir.

Ora, de entre os bens realizáveis, a **felicidade** [εὐδαιμονία] afigura-se como aquele bem que se encontra em condições de assegurar o seu estatuto **mais elevado** [ἀκρότατον] na prossecução do seu impulso finalístico. Porquê? Em primeiro lugar, porque a felicidade recolhe, quanto ao nome, um σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται [acordo geral de uma grande parte dos homens]³⁹⁶. Ser portador de um **acordo comum** [ὁμολογία] implica, pois, que um termo não pode exibir a marca de uma validade absoluta (necessária e assertiva) mas de um **sentido comum** [λόγος κοινός] que só a **acção mediadora** de um **consenso** pode assegurar como critério orientador e prospectivo. Em segundo lugar, porque o sentido de “bem-estar” ou de “estar-bem”³⁹⁷ que irradia semanticamente desse consenso terminológico adquire um estatuto de preponderância vivencial que torna a felicidade o mais preferível dos bens: ser feliz, ou melhor “estar feliz”, implica um **agir bem** [εὖ πράττειν] que culmina num **bem-viver** [εὖ ζῆν] não no sentido hedonista da “boa

³⁹⁵ Cf. PETERSON Sandra, «Horos (limit) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Phronesis* 33 (1988) 3, 233-250

³⁹⁶ Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 17-18

³⁹⁷ É justamente para o plano de um “well-being” que Bernard Williams, em *Ethics and the Limits of Philosophy*, convoca, a título de fundamento praxiológico, a ética de Aristóteles: cf. WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Prees – William Collins, 1993, chapter 3 «Foundations: Well-Being», 30-53; numa linha diferenciada mas conexa prosseguirá o estudo de WHITE Stephen, *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*, Stanford: Stanford University Press, 1992

vida”, mas no sentido desafiador de uma **vida boa**³⁹⁸ na qual a acção se enraíza para aí fazer **morada** [ἡθός].³⁹⁹

Não há dúvida de que o agir bem e a vida boa parecem constituir bons guias hermenêuticos para uma ética eudemónica. Todavia, persiste uma dificuldade que o critério homológico não parece capaz de desatar: se tivermos de relacionar semanticamente a ideia conatural de felicidade com os significados de uma “vida conseguida” ou uma “vida boa”, as possibilidades parecem atingir não um foco de convergência comum, mas dissipar-se numa massa pulverizada de acepções, visto que se para uns a natureza da felicidade residirá na fruição do prazer, para outros consistirá na obtenção de riqueza, para não falar daqueles para os quais a felicidade se identifica com a conquista de honrarias. Prazer, riqueza, prestígio funcionam aparentemente como elementos desagregadores e não como critérios de uma definição comum de felicidade. Deixada ao livre exame de cada um, a felicidade revela-se não apenas extremamente variável no confronto subjectivo de duas opiniões, mas também volátil no arco que define a trajectória das etapas vivenciadas de cada indivíduo. A noção de felicidade varia não só de indivíduo para indivíduo como também no mesmo indivíduo em estágios etários diferentes ou em diferentes circunstâncias da sua vida. Como validar, nestas condições, uma definição comum de felicidade, por forma a não comprometer a viabilidade epistemológica da reflexão ética?

A solução que se apresenta *via platonis* parece sedutora. Pode-se escapar à ilusão subjectiva das diferentes máscaras sensíveis da felicidade, procurando refúgio numa perspectiva segundo a qual a felicidade requer um bem que, ao existir por si, se eleva acima da multiplicidade dos bens particulares: “o” Bem seria neste caso responsável pelo lastro unificador e universal das diferentes acepções e vivências eudemónicas. O problema, para Aristóteles, é saber até que ponto este desígnio unificador e universal se compagina com o recorte individual e concreto dos bens apreendidos como tais. Não se trata aqui de avaliar se o Estagirita está a ser justo ou não para com a metafísica platónica ao impor-lhe o estigma da separação eidética do Bem face à insubsistente volatilidade das realidades participadas no mundo sensível,

³⁹⁸ Cf. ARIST., *Pol.*, I, 2, 1252b 30; 4, 1253b 25; III, 9, 1280a 32; b 33, 39; VII, 13, 1331b 39

³⁹⁹ Cf. BOSSI LOPEZ Beatriz, «El concepto aristotélico de eudaimonía», in *Ethos* [Buenos Aires], 12-13 (1985), 247-283

mas sim apreciar o lance a partir do qual Aristóteles tenta lançar os alicerces de um saber praxiológico (ético-político) cuja epistemicidade tem de ser garantida no interior da experiência contingencial da acção humana.

Negligenciar, por conseguinte, a diferença entre “o” Bem e “um certo” bem determinável numa conexão plurívoca de “bens”⁴⁰⁰ equivale a esquecer o proverbial inciso da *Ethica Eudemia* segundo o qual aquilo que se diz da substância também pode ser dito do bem, a saber <λέγεται> πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν [o bem pode ser <dito> de muitos modos]⁴⁰¹. Do ponto de vista do que metafisicamente se poderia designar de **hilemorfismo praxiológico**, a ética vivida constitui a **forma** que determina a **matéria** da ética pensada, tematizada e estabilizada como **ciência** [ἐπιστήμη]. À luz da praxiologia aristotélica, a ciência “sobre o agir” releva, em nosso entender, de um **discurso em acção**, ou melhor, de uma **acção discursiva**, que “se diz” [λέγεται] em **diferenciada polissemia** [πολλαχῶς]: tal como o ser⁴⁰², também o agir *diz-se de muitos modos* [λέγεται πολλαχῶς]. Mais do que um semáforo portador de uma multiplicidade de significações orientadoras “para” o agir, o bem impõe-se, segundo o estagirita, como indutor de **máxima diferenciação prática**⁴⁰³, permitindo que a acção humana liberte toda uma gama diferenciada de significações e, por via disso, se encontre investida de um **sentido semântico** [λόγος σημαντικός].⁴⁰⁴ Existe, por conseguinte, na reflexão praxiológica de Aristóteles, o que poderíamos designar de uma **semântica da acção**⁴⁰⁵ e não tanto uma semântica “para” a acção, como se o

⁴⁰⁰ A propósito da multivocidade do bem expressa na manifestação diferenciada dos bens, cf. o esclarecedor e bem fundamentado estudo de FORTENBAUGH William, «*Nicomachean Ethics* I, 1096b 26-29», in *Phronesis* 11 (1966) 185-194

⁴⁰¹ ARIST., *EE*, I, 8, 1218b 4

⁴⁰² Cf. BRENTANO Franz, *Aristote. Les diverses acceptions de l'être [= Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder, 1862 (repr. Hildesheim: Olms 1984)], trad. Pascal DAVID, Paris: Vrin, 2005

⁴⁰³ Cf. LEFEBVRE René, «Un statut ontologique pour la différence chez Aristote», in *Philosophia* (Athens) 25-26 (1995-1996) 213-223

⁴⁰⁴ Vide a propósito CHIEZA Curzio, *Sémiosis, signes, symboles. Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Bern – Berlin – Frankfurt: Lang, 1991

⁴⁰⁵ Retivemos esta feliz expressão do título da obra de RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977

agir se encontrasse originariamente desprovido e carenciado de sentido essencial.⁴⁰⁶ Nesse pé, poderíamos afirmar que o bem não só diz como também faz dizer, isto é, possibilita que a acção nele se diga **dizendo-se de muitos modos** [λέγεται πολλαχῶς]:

ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλὰ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἷον καιροῦ, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγικὴ ἐν νόσῳ δ' ἰατρικὴ, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρικὴ ἐν πόνοις δὲ γυμναστικὴ.⁴⁰⁷

Se pretendêssemos captar a polissemia da noção aristotélica de bem em todas as suas possibilidades ônticas, obteríamos uma tabela categorial com a seguinte configuração:

⁴⁰⁶ Vide a propósito a perspectiva de CHARLES David, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 2000

⁴⁰⁷ Posto que o bem se diz em tantos sentidos quantos os do ser (pois diz-se como o “que” no tocante a deus e ao intelecto, como “qualidade” no tocante às virtudes, como “quantidade” no tocante à justa medida, como “relação” no tocante ao útil, como “tempo” no tocante à oportunidade, como “lugar” no tocante aos hábitos de vida, e em muitos outros <sentidos>), é evidente que não pode haver <um sentido de bem> que seja comum, universal e único, uma vez que não poderia ser dito em todas as categorias, mas apenas numa. Por outro lado ainda, dado que daquilo que existe segundo uma só ideia também há uma só ciência, também teria que haver uma só ciência de todos os bens; aquilo que, todavia, existe para já são várias ciências, inclusive as dos bens sujeitos a uma categoria, como é o caso, por exemplo, da <ciência> da “oportunidade” que na guerra é <conotada com> a estratégia ao passo que na doença é <conotada com> a medicina, ou como é o caso, por exemplo, da ciência do “comedimento” que no regime alimentar é <conotada com> a medicina ao passo que no esforço físico <é conotada com> a ginástica.: ARIST., *EN*, I, 6, 1096a 23-34

	SER	BEM
Substância	οὐσία / τί [o que é; que]	θεός / νοῦς [deus / intelecto]
Qualidade	ποιόν [como é; de que; qual]	ἀρεταί [virtudes]
Quantidade	ποσόν [quanto]	τὸ μέτριον [comedimento]
Relação	πρὸς τι [relativo a]	τὸ χρήσιμον [útil; benéfico]
Tempo	χρόνος / πότε [quando]	καιρός [momento oportuno]
Lugar	τόπος / ποῦ [onde]	δίαιτα [dieta; hábitos de vida]

Esta plurívoca discursividade do bem analogada à polissemia do ser parece por vezes passar despercebida nas dobras das exegeses mais minuciosas; todavia, a sua compreensão é crucial para entender o alcance de uma “filosofia própria das coisas humanas” [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]⁴⁰⁸ em duas vertentes distintas, mas conexas, a saber

1. por outro lado, numa **vertente fisionómica**, a partir da qual se concebe o **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] – expressão de que auspiciosamente temos notícia no *De anima*⁴⁰⁹ – não enquanto substância ou enquanto categoria ao lado das outras ou acima delas, mas como uma **presença inscrita “no ser”** [ἐν τῷ <ὄντι>] cuja expressão categorial se desloca de um **modelo figurativo** [σχῆμα] de pensatividade lógica para uma manifestação do **aspecto** [εἶδος] da acção;

2. por outro lado, numa **vertente ergonómica**, na base da qual se projecta uma **ontologia da acção**⁴¹⁰ cuja formulação se narra não tanto no pensar de uma

⁴⁰⁸ Cf. DESTREE Pierre, «Comment démontrer le propre de l’homme? Pour une lecture dialectique de EN I, 6», in *L’excellence de la vie. Sur L’ “Éthique à Nicomaque” et L’ “Éthique à Eudème” d’Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 39-61

⁴⁰⁹ Cf. ARIST., *De an.*, III, 10, 433a 29

⁴¹⁰ Colhemos de boamente e de bom-grado esta designação da colectânea monográfica de AA.VV., «Aristote. Ontologie de l’action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002) 1-95. As palavras de apresentação do fascículo afiguram-se, a propósito, suficientemente esclarecedoras para merecerem comparecer como justificação hermenêutica da expressão utilizada: «La **philosophie moral et politique d’Aristote** est avant tout une **philosophie de l’action**. La vertu, l’intention morale, les normes sociales sont sans valeur si l’activité humaine ne les rend pas effectives. Aristote ne veut pas se satisfaire, pour autant, d’un pur pragmatisme qui nous ferait prendre le possible pour le bien. Nous devons encore savoir par rapport à quel type d’activité ou de mouvement se définit l’action ; si l’action est proprement humaine ou si nous pouvons parler d’actions pour les autres vivants ; si l’action est une singularité et une fin en elle-même ou si elle ne prend sens que par son insertion dans une pluralité d’activités, celles de l’individu et celles de la communauté. Nous devons enfin nous demander si l’action résulte d’un simple calcul, d’une estimation statistique de nos chances de réussite, ou bien si elle suppose un authentique **savoir pratique**. Ces exigences, qui peuvent être aussi les nôtres, nourrissent la conception aristotélicienne de l’action (...) et surtout revenir aux **préoccupations**

verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na **ontopoiese** de uma **verdade-que-se-faz-obra** (incluída aí a dimensão operática do pensamento em acto)⁴¹¹, na linha daquele inciso da *Metaphysica*, tão discreto quanto pleno de significado, segundo o qual **τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον** [a obra é o fim da verdade prática]⁴¹².

A articulação desta dupla dimensão fisionómica e ergonómica é relevante para o propósito da presente dissertação, quando se tiver que postular uma continuidade entre o carácter **mediacional da φρόνησις** e a **mediação “incarnada”** do homem prudente [φρόνιμος] entendido como **molde vivo** e já não como “modelo” para ser contemplado de longe ou imitado ao longe, tal como sucede na tradicional παιδεία épica e tragediográfica baseadas, como é sabido, no efeito indutor da mimetização exemplar do herói. À luz da ética aristotélica, o exercício do acto decisionário assenta justamente numa **capacidade hilemórfica** para **modelar** cada experiência decisionária na sua **ubicação material** de acordo com a **determinação formal** de uma universal propensão para **agir racionalmente** não só com um “fim em vista” mas também “até ao fim”. De facto, entre uma acepção de bem demasiado condescendente com os dispersivos e erráticos sentidos atribuídos pelo **discurso comum** [λόγος κοινός] e uma concepção de Bem demasiado conivente

proprement aristotéliennes : élaborer une ontologie de l'action et fonder le savoir pratique.» [Cf. *Ibid.*, contra-capá : o destacado é nosso]. Tivemos a dita de ver confirmada a possibilidade de reportar à filosofia prática de Aristóteles a tese de uma «**ontologia da acção**», nos moldes atrás aludidos, num passo da obra de Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, onde o filósofo brasileiro acena com essa possibilidade teórica: cf. ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 262. Para uma abordagem mais focalizada cf. CHARLES David, «Aristotle: ontology and moral reasoning», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 119-144; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636; SANTIESTEBAN Luis, «El carácter ontológico de la ética de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 18 (2004) 2, 103-131; em sentido inverso, defendendo a tese de uma reconfiguração ética do próprio discurso fundamental e sistematizante da ontologia, vide as surpreendentes conclusões do notável estudo de LONG Christopher, *The ethics of ontology: rethinking an Aristotelian legacy*, Albany: State University of New York Press, 2004

⁴¹¹ Cf. BELLO Angela Ales, «The entelechial principle in the *ontopoiesis* of life. From Aristotle to recent phenomenology», in *Analecta Husserliana* (Dordrecht) 50 (1997) 25-3

⁴¹² ARIST., *Metaph.*, II (α), 1, 993b 21

com a teorização eidética de Platão⁴¹³, Aristóteles parece disposto a adoptar uma solução **mediacional**, cujo mérito assenta, a nosso ver, na possibilidade de assegurar ao agir humano uma inteligibilidade universal dos princípios sem, contudo, perder a mão e o pé no mundo contingente da facticidade.

1.2.3. O horizonte ergonómico do bem prático: do uso finalístico dos meios à realização mediacional dos fins

Não podendo ser equiparado a uma **pura forma** [ιδέα] unitária ou universal, mesmo quando esta assume o estatuto noético de condição de possibilidade, a noção aristotélica de bem rompe em definitivo com uma vinculação puramente eidética⁴¹⁴ para passar a ligar-se, desta feita, à modelação da **forma** [μορφή // εἶδος] dos princípios racionais na **matéria** [ύλη] da facticidade contingente em vista de um **fim** [τέλος] cuja aperfeiçoabilidade prática deve inerir a todos os actos humanos. É justamente nessa base que Aristóteles sugere em que medida o bem “**em/por si mesmo**” [καθ' αὐτό] constitui o fim último do designado τὸ πρακτόν, ou seja no horizonte **exequível e realizável**⁴¹⁵ de uma **obra** [ἔργον] cuja razão de ser se determina no impulso zetético para a **felicidade** [εὐδαιμονία], tomada esta como τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον [o melhor das coisas realizáveis pelo homem]⁴¹⁶. Uma vez mobilizado pela tensão ergonómica de um aperfeiçoamento em aberto, mais do que potenciado pelo requisito metafísico de uma perfeição essencial, o agir humano parece responder de forma plena ao desafio de **demarcação mesótica** em face da dúplice possibilidade de conceber o bem nos **limites extremos** quer de uma

⁴¹³ Cf. FINE Gail, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993; FIGUEIREDO Maria José, *O PERI IDEÓN e a Crítica Aristotélica a Platão*, Lisboa: Colibri, 1996

⁴¹⁴ φανερόν ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τὰγαθοῦ τὸ ζητούμενον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτε τὸ κοινόν [é evidente que o bem em si que procuramos não é nem a ideia de bem nem <o bem entendido como> comum: ARIST, *EE*, I, 8, 1218b 7-8].

⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, I, 8, 1218b 9

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, I, 7, 1217a 39-40

equivocidade de travo sofisticado, quer de uma univocidade de feição eleático-platónica. Segundo o Estagirita, a **honra** [τιμή], o **prazer** [ἡδονή] e, em certa medida, a **inteligência** [νοῦς] e própria **virtude** [ἀρετή], não constituem **fins** [τέλη] sobre-determinados por um “Bem em si” [τὰγαθόν], mas antes “bens determinados” [ἀγαθόν τι] **em vista** [τὸ οὗ ἕνεκα] da **felicidade** [εὐδαιμονία].⁴¹⁷ Se em Platão é a prática fundada num Bem que nos torna finalmente felizes, em Aristóteles, por seu turno, é a **felicidade** que se deve converter finalisticamente num supremo **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν]: esse bem é supremo não porque o seu fim está “acima” ou para “além” dos outros bens, mas porque necessita de outros fins para ser visado na sua finalidade **imanente** [ἐνυπαρχόν]. Tal opção explica a razão pela qual o **bem prático** aristotélico, longe de ser definido como um género separado, é reconduzido a uma identidade multipolar e proporcional de diferentes significações em torno de uma significação focal.⁴¹⁸ É essa focalização polissémica que assegura a composição e a estratificação hierarquizada dos diferentes bens em relação a um fim supremo e arquitectónico, embora ela não permita ainda esclarecer que supremo bem é esse que se consubstancia na felicidade. O problema é detectado por Aristóteles na *Ethica Nicomachea* com a indicação preventiva de que o seu esclarecimento δεῖ ὑποτυπῶσαι προῶτον [deve sujeitar-se a um esboço prévio]⁴¹⁹. A respectiva e subsequente tematização só se estabilizará, em nosso entender, pelo recurso a uma formulação de tipo **mediacional** a partir do qual se clarifica a efectiva **conexão** entre **supremo bem** e **felicidade**.

A exigência praxiológica de coadunar um uso **teleológico** dos “meios” a uma determinação **eudemónica** dos “fins” no quadro de uma **modelação mediacional**, levanta, todavia, uma dificuldade de monta. Na verdade, o modelo tecno-poiético, que

⁴¹⁷ Cf. PURINTON Jeffrey, «Aristotle’s definition of happiness (NE 1.7, 1098a 16-18)», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 259-297; HAIR Howard, *Pourquoi l’éthique? La voie du bonheur selon Aristote*, Paris, L’Harmattan, 2003

⁴¹⁸ O sentido metafísico dessa convergência focal dos bens encontra uma chave interpretativa no estimulante estudo de Marco Zingano intitulado «Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles», in ZINGANO Marco, *Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 521-548; no que concerne à textura metafísica da noção aristotélica de bem, vide RYAN Eugene, *The notion of good in books alpha, beta, gamma and delta of the Metaphysics of Aristotle*, Copenhagen: Munksgaard, 1961

⁴¹⁹ ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 20

subjaz quer à execução de uma **arte pericial** [τέχνη] quer à realização de uma **produção criativa** [ποίησις], manifesta claramente em que medida o bem coincide com o aperfeiçoamento finalizado de uma **determinada obra ou acção** [ἔργον τι καὶ προᾶξις]⁴²⁰. Apesar de tudo, partindo do princípio de que o **bem** [τἀγαθόν], segundo Aristóteles, incarna num **agir bem** [εὖ πράττειν] concomitantemente tomado como **belo e bom** [καλός κ' ἀγαθός], permanece ainda por esclarecer até que ponto:

1. existe uma “perfeição” inerente ao homem;
2. a acção humana repercute ou não um finalismo natural de que a execução tecno-poiética parece constituir paradigma evocador.

Reescrevendo a dificuldade de outro modo: como acomodar um sentido ergonómico de “aperfeiçoamento” incarnado no dinamismo *in fieri* de uma finalidade aberta ao princípio onto-teleológico de uma “perfeição” determinada na natureza finalizada da *functio* de cada ser? Poderá a natureza conceder ao reino humano da liberdade o que para si própria não consente como necessidade inviolável? Até que ponto a aparente incompletude finalística do agir não colocará a nu uma espécie de indeterminação da própria ordem natural, desafiando aquele proverbial adágio segundo o qual ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μᾶτῃν [a natureza nada faz em vão]⁴²¹? Por que razão o olho, a mão e o pé haveriam de possuir uma actividade perfeitamente finalizada à escala funcional e orgânica, e, ao invés, a acção do ser humano que a incorpora encontrar-se desprovida desse inelutável ditame natural?

Importa, portanto, determinar e tipificar o fim próprio do homem, caso se pretenda identificar o bem supremo a partir do qual se perspectiva a felicidade do ser naturalmente tendente para ela. A exigência nada tem, aliás, de original: com efeito, já na *Res publica* de Platão nos deparamos com idêntica conexão argumentativa a propósito da questão axial do diálogo, a saber εἰ δὲ καὶ ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι

⁴²⁰ *Ibid.*, I, 7, 1097b 26

⁴²¹ *Idem*, *GA*, II, 5, 741b 4-5; vide também, na mesma linha, 6, 744a 36-37; III, 11, 762a 17-18

τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν [se a vida dos justos é melhor e mais feliz do que a dos injustos]⁴²². Tivesse ou não recebido tal influxo hermenêutico⁴²³, o certo é que Aristóteles confere à problematização da felicidade uma matização diferente da que assimilou do magistério académico do seu mestre.

Para o Estagirita, a delimitação eudemónica da esfera ética do bem implica um prévio escalonamento das faculdades humanas cuja diferenciação se espelha nos múltiplos níveis de vida que a alma proporciona na sua complexidade. Dispensando não só a comparência do nível **vegetativo** [φυτικός], que nada acrescenta, aliás, à diferenciação do homem face aos restantes seres vivos (todos dotados de uma faculdade de **nutritiva** [θρεπτικήν] e de **crescimento** [αὐξητικήν] como também a do nível **afectivo** [παθητικός]⁴²⁴, também ele comum a todos os seres vivos dotados de uma faculdade **sensitiva** [αἰσθητική]⁴²⁵, Aristóteles centra a sua análise praxiológica naquilo que designa de <sub. ζωή> πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος [uma espécie de <vida> prática do ser dotado de razão]⁴²⁶. Descontando o facto de o acusativo λόγον introduzir no referido vector sintagmático uma indesejável **ambivalência** [ἀμφιβολία] quanto ao valor semântico do segmento genitivo τοῦ ... ἔχοντος – ou seja saber se se trata de um ser “sujeito à razão” ou de um ser “utente da razão” –, o importante a reter é que a faculdade detida, a **razão** [λόγος], seja assumida na sua condição finalizada de acordo com o modelo geral da perfeição inerente a cada ser natural: apenas a partir dessa base teleológica estável é possível definir, de um ponto de vista praxiológico, o “próprio” do homem como “actividade racional da alma”.

Tomada como excelência, a virtude decorre não de uma **imitação** [μίμησις] da lei da **natureza** [φύσις] mas de uma **realização criativa** [ποίησις] da acção cujo

⁴²² Cf. PLAT., *R.*, I, 352 d ss.

⁴²³ A conjectura é alvo de uma cuidadosa análise histórico-filosófica in SPARSHOTT Francis, «Aristotle's *Ethics* and Plato's *Republic*. A structural comparison», in *Dialogue* 21 (1982) 483-499

⁴²⁴ Cf. ARIST., *De an.*, II, 12, 424a 17 – b 18

⁴²⁵ Cf. *Ibid.*, II, 1, 412b 25 ss.; 2, 413b 5 ss., 12 ss.; 4, 416b 12 ss.; *GA*, II, 6, 744 b 34-36

⁴²⁶ *Idem*, *EN*, I, 7, 1098a 3-4

aperfeiçoamento, longe de lhe denunciar uma condição deficitária ou deficiente, completa ontologicamente a sua dimensão finalizável. Lançando mão precisamente de uma *analogia poiética* ligada à execução musical da cítara, Aristóteles mostra em que medida a arte da cítara pode ser desdobrada finalisticamente em dois planos: a que decorre κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ [de um citarista tocar cítara, e a do bom citarista tocar bem]⁴²⁷. A partícula εὖ, cuja valência semântica configura a dimensão tecnicamente valorizada da acção “bem conseguida” ou “bem-sucedida”, é o *pivot* morfossintáctico sobre o qual recai a função hermenêutica de articular os conceitos de **virtude** [ἀρετή] e de **bem** [ἀγαθόν] com o conceito de **obra** [ἔργον], assinalando à acção humana a vocação teleológica à “sobre-excedência” de um aperfeiçoamento. Não poderia ser mais pertinente e incisivo, a este propósito, o reparo de Paul Ricoeur segundo o qual «(...) la transition entre les visées limitées des pratiques (métiers, genres de vie, etc...) et la visée de la vie bonne est assurée par le **concept médiateur de l'ergon, de la tâche** — qui oriente une **vie humaine considérée** dans son **intégralité**. La tâche d'être homme déborde et enveloppe toutes les tâches partielles qui assignent une visée de bonté à chaque pratique. Quant au dénombrement de ces excellences de l'action que sont les vertus, il ne doit pas barrer l'horizon de la méditation et de la réflexion; chacune de ces excellences découpe sa visée du bien **sur le fond d'une visée ouverte magnifiquement désignée par l'expression de la vie bonne ou mieux du vivre bien**; cet horizon ouvert est peuplé par nos projets de vie, nos anticipations de bonheur, nos utopies, bref par toutes les figures mobiles de ce que nous tiendrions pour les signes d'une vie accomplie. (...)».⁴²⁸

É claro que a escolha do conceito de **obra** [ἔργον] para validar a nossa pretensão de perspectivar a ética aristotélica a partir de uma **matriz ergonómica** levanta algumas dificuldades do ponto de vista estritamente etimológico e, *ipso facto*, do ponto de vista da exegese filosófica. De facto, seria, no mínimo, temerário, ignorar

⁴²⁷ *Ibid.*, I, 7, 1098a 11-12

⁴²⁸ RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 5 [vide *Ibid.*, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001, 580-584]: destacado nosso.

ou rejeitar liminarmente esse risco interpretativo, risco a que, aliás, o próprio Aristóteles se expôs ao admitir a profunda ambivalência que dilacera a significação do termo em causa:

τὸ ἔργον λέγεται διχῶς. τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἕτερόν τι τὸ ἔργον
παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ’ οὐκ οἰκοδόμησις καὶ
ιατρικῆς ὑγίεια ἀλλ’ οὐχ ὑγίανσις οὐδ’ ἰάτρευσις, τῶν δ’ ἡ χρῆσις
ἔργον, οἷον ὄψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. ὥστ’
ἀνάγκη, ὧν ἔργον ἡ χρῆσις, τὴν χρῆσιν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως. —
τούτων δὲ τοῦτον τὸν τρόπον διωρισμένων, λέγομεν ὅτι <ταὐτὸ>
τὸ ἔργον τοῦ πράγματος καὶ τῆς ἀρετῆς, ἀλλ’ οὐχ ὡσαύτως. οἷον
σκυτοτομικῆς καὶ σκυτεύσεως ὑπόδημα· εἰ δὴ τίς ἐστιν ἀρετὴ σκυτικῆς
καὶ σπουδαίου σκυτέως, τὸ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον ὑπόδημα. τὸν αὐτὸν
δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.⁴²⁹

Ora, partindo do princípio de que o termo ἔργον tanto pode significar “função”, como ainda “trabalho”, “obra”, “tarefa”, seja-nos permitido descartar liminarmente a *acepção funcionalista*⁴³⁰ e sugerir, ao invés, uma **concepção operática** de eticidade.⁴³¹ Nesse caso, isso significa que o agir em que o homem se

⁴²⁹ O termo obra pode ser referido num duplo sentido; há aqueles casos em que uma obra existe independentemente do seu uso (por exemplo, a obra da construção de edifícios é uma casa e não propriamente o acto de construir; a da medicina é a saúde e não o acto de tratar ou curar); e há, por outro lado, aqueles casos em que o uso coincide com a obra (por exemplo, a obra do olho é o acto de ver; a da ciência matemática é a contemplação). Assim, nos casos em que o uso se identifica com a obra, o uso é necessariamente melhor do que o estado. Uma vez estabelecidas estas distinções, dizemos que a obra de uma coisa equivale à da virtude, ainda que não da mesma forma; por exemplo, uma sandália é obra onde converge a arte do sapateiro e o respectivo exercício. A existir, portanto, uma certa virtude da arte de fazer sapatos e do bom sapateiro, a sua obra é o bom sapato. E o mesmo se aplica aos restantes casos.: ARIST., *EE*, II, 1, 1219a 13-18

⁴³⁰ Vide a propósito LAWRENCE Gavin, «Human Good and Human Function», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 37-75

⁴³¹ Se restituída ao seu subsolo etimológico, a noção de “função” encontra-se demasiado hipotecada à acepção jurídico-administrativa romana de *fungor* [= “desempenhar um cargo”, “cumprir uma incumbência” (muito raramente “alimentar alguém”)] para poder acomodar convenientemente a conotação operante ou operativa que Aristóteles pretende visar na utilização do termo grego ἔργον. Por isso mesmo, mantemos sérias dúvidas quanto à tendência mais ou menos generalizada para, no presente contexto hermenêutico, traduzir ἔργον por “função” (em vez de “obra” ou até mesmo “operação”), como sucede, por exemplo, na tradução de António CAEIRO [vide *ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco*, Lisboa: Quetzal, 2004, 91, not. 47], na de Dimas de ALMEIDA [vide

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 50] nas de Julio PALLÍ BONET [vide *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. Emilio LLEDÓ IÑIGO trad. y not. Julio PALLÍ BONET, Madrid: Gredos, 1985, 167] e de Julián MARÍAS y María ARAUJO, ao traduzi-lo por “función” [vide *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 8] e possivelmente na de Franz DIRLMEIER, ao traduzi-lo por “eigentümliche Leistung”, na acepção autocentrada de “prestação”, “rendimento”, “desempenho” [vide *Nikomachische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 6, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag Berlin: Akademie-Verlag, 1956 (2003)], em sentido diverso ao de um conjunto apreciável de traduções que captam, em nosso entender, o sentido mais “aberto” e “criativo” de uma realização exigido pelo alcance ergonómico do termo, como acontece, por exemplo, com a de David ROSS, revista por James URMSON, ao traduzir ἔργον por “work” [vide *Nicomachean Ethics*, in *THE COMPLETE WORKS OF ARISTOTLE*, ed. Jonathan BARNES, op. cit., 1747 (apesar de J. Barnes caucionar a tradução do termo como “function” no General Index da edição, 2477)], de Harris RACKHAM, ao traduzi-lo igualmente por “work” [vide *The Nicomachean Ethics*, in *ARISTOTLE*, XIX, London – Cambridge (MA): The Loeb Classical Library – Harvard University Press, 1934, 93], de Jules TRICOT, ao traduzi-lo por “oeuvre” [vide *Éthique à Nicomaque*, Paris: Vrin, 1959, 104] e de René-Antoine GAUTHIER e Jean-Yves JOLIF ao traduzi-lo por “tâche” [vide *L’Éthique à Nicomaque*, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970]. A propósito dessa **dimensão operativa da virtude**, não se estranha, aliás, que S. Tomás de Aquino, citando a definição de virtude de Pedro Lombardo obtida pela mediação textual S. Agostinho [cf. AUGUSTINUS, *Retractationes*, c. 9. n. 3; *Idem*, *De libero arbitrio*, II, c. 18. 19.], refira na *quaestio 55* da *II Pars* da *Summa Theologiae* que *Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur* [a virtude é, como refere Agostinho, uma boa qualidade da mente, pela qual se vive rectamente, e da qual ninguém faz mau uso, apenas na medida em que Deus **opera** no homem [cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae II*, d. 27, a. 2., in *Sententiarum Quatuor Libri: Liber Secundus Sententiarum (De rerum Creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus)*, *Distinctio XXVII*, *Cap. VI. De gratia, quae liberat voluntatem, si virtus est, vel non (textus latinus apud Sancti Bonaventurae Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* [I-IV: 1882-1889]: vol. II, 1885, 649-652, in *Sancti Bonaventurae Opera Omnia Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura*, Ad Claras Aquas <Quaracchi>, Vols. I-XI, 1882-1902]. Apesar de formalmente correctas, as definições de Agostinho e de Pedro Lombardo carecem, pelo seu confinamento teológico, de outros ingredientes igualmente relevantes para uma teoria da acção de alcance ético, motivo pelo qual o Aquinate procura reconfigurá-las, concedendo primazia à definição aristotélica de virtude [cf. ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 36 – 1107a 2: passo explicitado in THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47 a. 5; também *Idem*, *Priora Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2.]. Seguindo a lição do Estagirita, o insigne pensador medieval concebe as virtudes como resultado do exercício de disposições estáveis e uniformes (hábitos), cujo aperfeiçoamento culmina na apropriação de uma **faculdade operativa** teleologicamente orientada para uma vida boa. Entendem-se assim as clássicas definições tomistas de virtude, formuladas lapidariamente como **habitus operativus**, segundo as quais *virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. <...> Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus* [a virtude humana não releva da ordem do ser, mas sim da do agir. <...> Daí que a virtude humana, sendo um hábito operativo, ela é bom hábito, e também **produtora de bem (= de boas obras)**: THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 55, a.2. <...> a. 3.]; o destacado é nosso. Quando Aristóteles faz uso do termo ἔργον, este já comporta em grego uma dupla significação conexa: por um lado incorpora o sentido *actividade*, entendida na acepção *laboral* de “trabalho” ou “tarefa”, e por outro, o *resultado final* da mesma. Quando vertido para a língua latina, o termo ofereceu protagonismo à dimensão jurídico-administrativa de cargo ou função e secundarizou a acepção remanescente, desdobrando a sua originária acepção laboral em dois registos semânticos autónomos, a saber *opus* (actividade) e *operatio* (resultado): é certo que, do ponto de vista do desenvolvimento histórico-pragmático da linguagem, a perspectiva jurídico-burocrática e administrativa de “cargo” e “função” assumiu quer o matiz psicomoralista de um “desempenho comportamental”, quer a ressonância biofisiologista de um “desempenho orgânico”, acabando por esbater e eclipsar gradualmente a índole mais ética da

realiza como tal já não é encarado como “papel” ou “cargo” a desempenhar a título de incumbência, mas enquanto tarefa a realizar como vocação, vocação essa que Aristóteles vislumbra eudemonicamente plasmada na resposta humana ao apelo do λόγος.⁴³² É, aliás, nesse contexto *logóico* que Aristóteles poderá clarificar em que consiste o carácter específico da **obra humana** [ἔργον ἀνθρώπου], recorrendo à sua consagrada definição de ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον [actividade da alma de acordo com a razão (= reflexão)]⁴³³. Assim sendo, a felicidade identificar-se-ia com a realização de um conjunto de actividades reflexivas próprias do homem, no suposto de que tais capacidades reflexivas se recortem nas múltiplas actividades e saberes tecno-poiéticos (artesanais, artísticos e retóricos), práticos (éticos, económicos e políticos) e

primordial acepção laboral de “tarefa” e “obra”; todavia, é precisamente esta última acepção que, em nosso entender, parece subsistir no quadro mental em que Aristóteles se move culturalmente: cf. a propósito INNERARITY Carmen, «La comprensión aristotélica del trabajo», in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 23 (1990) 2, 69-108; MONDOLFO Rodolfo, «Trabajo y conocimiento según Aristóteles», in *Imago Mundi* (Buenos Aires) 1 (1953) 1, 14-22. Acerca dos problemas inerentes à tradução de noções terminologicamente complexas no contexto da ética aristotélica, cf. GOTTLIEB Paula, «Translating Aristotle’s *Nicomachean Ethics*», in *Apeiron* 34 (2001) 1, 91-99.

⁴³² Mais do que traduzível imediatamente por “razão”, o termo λόγος pode ser traduzido, neste contexto específico, por “pensamento” ou, melhor ainda, por “reflexão”. Enraizado no nicho etimológico de λέγω / λέγειν [**ler**-contar-narrar / **colher**-contar-calcular], o termo associa discursivamente um leque policromático de significações que vai da palavra dita ou comunicada ao cálculo formalizável. Para Aristóteles tal estatuto discursivo constitui um componente-chave da sua antropologia política, começando por ocupar um lugar de destaque precisamente no contexto da “vida prática”: λόγον δὲ μόνον ἀνθρώπος ἔχει τῶν ζώων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· [só o homem, de entre todos os animais, possui a palavra; assim, enquanto a voz assinala dor ou prazer, e nesse sentido ela constitui também atributo dos outros animais (cuja natureza também faculta sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 9-15]. A tradução de λόγος por “razão” torna-se, por conseguinte, não só muito controversa e discutível, como até insustentável se por “razão” se entender aquela conotação de faculdade certa e infalível que, desde a modernidade cartesiana [cf. DESCARTES René, *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 13-26] ainda hoje lhe está subjacente; seguindo uma pertinente sugestão hermenêutica de Franz Dirlmeier [cf. tradução comentada in ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Berlim, 1999 (10ª ed), 279], melhor será, em nosso entender, colocar λόγος na proximidade quer de λογίζεσθαι quer de λογισμός (richtiger Plan; rationales Element; erwägende Reflexion), cujas acepções semânticas incorporam significados como “reflectir”, “calcular”, “estabelecer regras”, etc.; outros reputados tradutores e comentadores de Aristóteles seguem uma tendência análoga, como sucede com René-Antoine Gauthier (calcul; règle moral) e com Jonathan Barnes (reason; discours; language; calcul): vide infra Anexo 3: Catálogo lexicográfico, 866

⁴³³ ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 7

lógico-teoréticos (naturais, formais e teológicos).⁴³⁴ Qualquer que seja o tipo de vida prática humana, o ἔργον do homem encontra-se assim tutelado pela **mediação** de uma actividade discursiva da alma cujo resultado se traduz necessariamente em πράξεις μετὰ λόγου [acções acompanhadas de razão (= razoáveis)]⁴³⁵. José Manuel Santos oferece, na sua obra *Introdução à Ética*, designadamente no capítulo consagrado à ética do Estagirita, um esclarecedor vislumbre do problema, cuja orientação de fundo não hesitamos em subscrever, remetendo a questão do *ergon* (sic.) para «o tipo de vida a que Aristóteles chama, “vida prática” (*praktikê zôê*), a qual é exclusiva do ser humano, e neste da “parte da alma que possui o *logos*”. Como o ser humano é o único ser vivo cuja alma comporta uma “parte que possui o *logos*”, o *ergon* do homem poderá, assim, começar por ser definido como sendo a “*actividade da alma de acordo com o logos*.” *Logos*, que muitos tradutores traduzem simplesmente por “razão”, pode ser traduzido, mais sobriamente, neste contexto, por pensamento, reflexão ou discurso reflectido. (...) A felicidade residiria, portanto, no exercício correcto e perfeito de capacidades predominantemente intelectuais próprias do homem. Mais concretamente, estas capacidades intelectuais estão na origem de actividades técnicas, científicas e “práticas”. Este último termo remete para a esfera da interacção humana. Qualquer que seja o tipo da actividade concreta do indivíduo – actividade técnica, teórica ou interactividade social (actividade “prática” no sentido restrito de *praxis*), essa actividade envolve a actividade nuclear do *ergon* do homem, a “actividade reflexiva da alma”, o pensamento discursivo. Todavia, na sua clarificação do *ergon* próprio do homem, Aristóteles parece privilegiar de algum modo o tipo de actividade a que chama *praxis*, ao escrever que “o *ergon* é uma certa forma de vida, e essa forma de vida reside na actividade da alma e nas acções (*praxeis*) acompanhadas de reflexão (*meta logou*)”». ⁴³⁶

⁴³⁴ Vide a propósito MOREL Pierre-Marie, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris: Flammarion, 2003

⁴³⁵ ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 14

⁴³⁶ SANTOS José M., *Introdução à Ética*, *op. cit.*, 141-143; vide a propósito também ROCHE Timothy, «*Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I. Reconsidering the intellectualist interpretation*», in *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis) 26 (1988) 2, 175-194; ACHTENBERG Deborah, «*The Role of the Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics*», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press (1991) 59-7; GÓMEZ-LOBO Alfonso, «*The*

Da articulação dos três vértices – virtude, bem e obra – decorre, por conseguinte, a **ambivalência** [ἀμφιβολία] conceptual de **boa acção** [εὖπραξία] que Aristóteles expressa e concentra na dual designação de um εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν [bem viver e bem agir]⁴³⁷: nada de particularmente insólito, aliás, tendo em conta que a referida reduplicação conjuntiva assenta no valor binomial do morfema εὖ cuja recursividade etimológica autoriza a dupla tradução por “bem” e “bom”, facto que permite ao Estagirita incorporar na sua reflexão ética o **sentido poiético** uma **acção** [πρᾶξις] que se procura, antes de tudo, **fazer bem** [εὖ ποιεῖν]⁴³⁸. No contexto da praxiologia aristotélica, “fazer bem” não deve ser entendido apenas à escala minimalista e redutora de uma mera competência técnica, operativa ou procedimental, cujo “manuseamento” se domina perfeitamente, mas também, lançando mão à metáfora “manufactural”, entendida quer no sentido estético de uma acção produzida de **forma bela** [καλῶς], quer no sentido técnico de uma acção executada de **modo correcto** [ὀρθῶς].

A determinação do agir virtuoso só é alcançável no contexto de uma transfiguração da virtude natural em excelência ética, a partir do momento em que a actividade do género específico de vida que cada um elegeu é visada no aperfeiçoamento da sua ordem própria. A advertência que parece estar subtilmente contida na praxiologia aristotélica é a de que essa perfeição não se obtém tanto pela rigidez mecânica de um conjunto de atitudes ou comportamentos moralmente replicáveis, nem tão-pouco pela entronização mais ou menos abstracta de um discurso sobre a acção, mas instala-se no cerne de uma **temporalidade heurística** cujo horizonte prospectivo constitui **vector mediacional** de uma eticidade plasmada em **acção discursiva**. Nesse sentido, não é tanto o tempo crónico que possibilita “acidentalmente” o exercício habituado ou habitual da virtude, mas é antes o *limiar*

Ergon Inference», in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press (1991) 43-57

⁴³⁷ Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 19

⁴³⁸ A propósito do enlace entre “acção realizada” [πρᾶξις] e “produção criativa” [ποίησις] à luz de uma crítica textual comparativística, vide o significativo estudo de FREELAND Cynthia, «Aristotle's *Poetics* in Relation to the Ethical Treatises», in *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, ed. William WANS, Lanham: Rowman and Littlefield (1996) 327-345

cairoológico da virtude que domicilia o tempo oportuno em que habita uma vida eticamente aperfeiçoável. O texto aristotélico é, de resto, muito eloquente e preciso quanto à **matriz ergonómica** dessa temporalidade vivida na e pela acção virtuosa:

δόξειε δ' ἂν παντὸς εἶναι προαγαγεῖν καὶ διαρθρῶσαι τὰ καλῶς
ἔχοντα τῇ περιγραφῇ, καὶ ὁ χρόνος τῶν τοιούτων εὐρετῆς
ἢ συνεργὸς ἀγαθὸς εἶναι.⁴³⁹

À luz do exposto, a virtude moral mais não é do que a adaptação à natureza humana da definição genérica da virtude natural, definição essa que determina a forma como a excelência é alcançada na realização da perfeição inerente a cada tipo de ser tomado em consideração. O bem para o homem consistirá, desta feita, numa ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν [certa actividade da alma em conformidade com a virtude completa]⁴⁴⁰ cuja realização consiste na completude da sua perfeição natural, ou melhor dito no aperfeiçoamento máximo e integral da natureza prática, posto que a perfeição designa, relativamente a uma dada natureza ou faculdade, uma culminância que se atinge tanto no plano do ser como no da acção.⁴⁴¹ Existindo várias actividades possíveis e, nesse sentido, várias virtudes, importa realizar a mais perfeita de entre elas. A definição de felicidade encontra-se, por conseguinte, finalisticamente co-implicada na constante e progressiva maturação de uma **vida plena**, cuja obra [ἔργον] caracteriza essencialmente o ser humano não na medida em que este se sente “cheio de vida” ou se encontra com uma “vida cheia”, mas porque visa a **plenitude** de uma **vida em cheio**.⁴⁴² Evitando as ciladas de uma especulação meramente hipotética e nominalmente pulverizada na inabarcável pluralidade dos fins possíveis, o eudemonismo teleológico de Aristóteles configura uma compreensão da acção cujo

⁴³⁹ Parece que todos são capazes de continuar e completar aquilo que se encontra bem esboçado, tanto mais que o tempo é bom prospector e colaborador nessa tarefa: ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 23-24

⁴⁴⁰ *Ibid.*, I, 13, 1102a 5-6

⁴⁴¹ Vide a propósito o magistral estudo de KENNY Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996

⁴⁴² Cf. FARWELL Paul, «Aristotle and the complete life», in *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995) 3, 247-263

fim se torna eticamente exequível no **aperfeiçoamento virtuoso** de uma **vida íntegra** [ζωὴ σπουδαία] realizada como **obra** [ἔργον]:

ἐπεὶ τὸ ἔργον ἀνάγκη ἐν καὶ ταὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀρετῆς,
ἔργον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία. τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ τέλειον
ἀγαθόν, ὅπερ ἦν ἡ εὐδαιμονία.⁴⁴³

Nesse contexto teórico, faz todo o sentido sujeitar a definição da felicidade ao confronto seja das opiniões correntes seja das teses filosóficas que sustentam a sua apropriação discursiva e prática. Aristóteles conhece bem as vantagens dessa desconstrução crítica e, por isso, procura facultar através dela algo mais do que um mero inquérito ao saber dominante sobre a matéria em causa: pelo escrutínio crítico da moral popular do seu tempo⁴⁴⁴ (importante para evidenciar o subsolo cultural em que enraíza qualquer esforço de reconfiguração ética), o Estagirita não procura marcar uma neutral submissão teórica aos dados coligidos a partir dos diferentes níveis de percepção sociológica do problema, mas redefinir um metódico programa de síntese unificadora dos diferentes elementos em jogo através da intersecção das noções de felicidade e bem supremo⁴⁴⁵ em dois eixos de análise:

1. por um lado, num eixo que valida o enlace trinomial entre felicidade, bem e virtude a partir do pressuposto ôntico segundo o qual a virtude só pode ser exercida não apenas como **faculdade potencial** [δύναμις] confinada a uma **disposição** [ἔξις] análoga ao estado de dormência, mas como **acto** [ἐνέργεια] dotado de plena efectividade e exequibilidade cuja activação depende intrinsecamente da sua actualização;

⁴⁴³ Assim sendo, uma vez que a virtude da alma e a sua virtude são necessariamente uma e a mesma coisa, a obra da virtude da alma consistirá numa vida íntegra: este é, afinal, o bem aperfeiçoado que corresponde à felicidade: ARIST., *EE*, II, 1, 1219a 26-28

⁴⁴⁴ Cf. DOVER Kenneth, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 1994

⁴⁴⁵ Para uma visão abrangente da determinação “teleológica” e “eudemónica” do bem supremo na praxiologia aristotélica, vide posição no denso estudo de MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Le Livre I sur le souverain bien», 93-130

2. por outro lado, num eixo que esclarece até que ponto o exercício da virtude é catalisado pelo par binomial **prazer** [ἡδονή] – **dor** [λύπη], o que não deixa de ser surpreendente, tendo em conta a desmistificação aristotélica do fascínio popular pela **vida aprazível** [βίος ἀπολαυστικός] no quadro das formas elegíveis de vida humana⁴⁴⁶.

Uma vez aqui chegados, importa agora perceber verdadeiramente em que medida é que o **prazer** [ἡδονή] desempenha um papel relevante na reflexão ética de Aristóteles, no contexto mais amplo da cultura literária e filosófica grega.⁴⁴⁷ Ora, aquilo que, a propósito, o Estagirita nos oferece equivale a uma completa subversão do sentido hedonista das expectativas empíricas sobre a felicidade: não se é feliz porque se obtém prazer, nem tão-pouco se obtém prazer para ser feliz; pelo contrário, é-se feliz na medida em que se exerce a virtude e isso dá prazer. O entendimento daquilo que o prazer representa para a prática da virtude passa completamente à margem de qualquer consideração psicossociológica sobre as possibilidades e os modos da sua fruição. Tomado como índice fenomenológico da condição exposta do ser humano, poder-se-ia analogar o prazer a uma espécie de bonificação que ocorre não porque se quer ou quando se quer, mas na medida em que é susceptível de ser experienciado no pathos da própria acção em devir. De um estrito ponto de vista ético, tal implica, ao arrepio de qualquer moralismo maniqueísta, conceber o prazer como refractário ao binómio bem-mal. Nesse sentido, não há prazeres bons ou maus; nem tão-pouco pode ser considerado um bem ou um mal ter ou sentir prazer. Tal equívoco, justifica, de resto, por que razão muitos dos mal-entendidos e muitas das frustrações acerca do prazer decorrem de erros de avaliação quanto às expectativas empíricas como cada qual encara subjectivamente aquilo que espera obter dele ou com ele. Para Aristóteles, o impacto ético do prazer decorre tão-só da forma mais ou menos regulada, mais ou menos comedida, como é vivenciado, e não do facto de serem experimentados ou não como sensações boas ou más. O Estagirita vai mesmo mais longe atribuindo-lhe o estatuto indiciário de “sintoma” da vida virtuosa, na medida em

⁴⁴⁶ Vide supra 112 ss.

⁴⁴⁷ Cf. GOSLING Justin – TAYLOR Christopher, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1982

que a sua vivência manifesta a forma como cada indivíduo gradua e regula a intensidade da sua vida pulsional (paixões e emoções).

Veremos adiante até que ponto o prazer estabelece o primeiro plano de uma **abordagem mesomorfológica do acto decisionário** ao constituir-se como critério de aferição quase-naturalística do justo meio, de acordo com um eixo vertical de alinhamento entre o extremo-limite excessivo e o seu extremo oposto defeituoso a partir dos quais o limiar de realização humana se afigura inviável. Mais do que agir para ter prazer, trata-se de agir com prazer. Adaptando a este caso a figuração tragediográfica do **excesso** e da **desmesura** [ὑβρις], exceder-se no prazer (seja relativamente ao ritmo de incidência na sua procura seja no tocante aos limiares de insistência na sua fruição) parece constituir a primeira forma de exorbitância dos limites éticos, cuja prática habituada e habitual se converte em **vício** [κακία]. Para Aristóteles, o vício moral exprime um estado de **imoderação** [ἀκολασία] decorrente sobretudo de uma incapacidade de **regulação mesótica** em face de uma disposição extremada por **excesso** [ὑπερβολή] ou por **defeito** [ἐλλείψις].

Por outro lado, tal estrutura mesótica permite descrever e explicar a razão pela qual uma experiência de prazer se pode converter reversivelmente numa experiência de dor. Por vezes, esta não resulta tanto de uma ausência de prazer, como à primeira vista se poderia pensar, mas sim de uma insaciável e excessiva fruição daquele. De facto, no globo do agir ético não há um hemisfério específico para as virtudes e outro, simetricamente oposto, para os vícios: por incapacidade de centrifugação dos extremos (não importa qual deles, já que aí todo o excesso é defeituoso e todo o defeito é excessivo), a mais aprazível e excelente das virtudes pode transformar-se tragicamente no mais doloroso e degradante dos vícios. Na medida em que permite aferir o grau de equilíbrio em face dos extremos, o prazer assinala à experiência vivida um **limite** [πέρας] e um **confim** [ὄρος] relativamente àquele limiar crítico em que a fruição do mesmo se torna propiciador e não destruidor da auto-realização humana. Nesse sentido, não há como divergir de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec quando sublinha que: «les actions vertueuses ne sont pas des moyens d’obtention du plaisir lié à l’objet représenté, car elles seraient alors semblables aux actions productives, simplement transitives. Le plaisir y est certes encore proportionné à une nature particulière, mais

pas relativement à la possession d'un objet ou résultat extérieurs. L'action vertueuse recèle en elle-même sa propre fin, elle est elle-même la raison du plaisir pris à son déploiement. Le plaisir n'est pas surajouté comme accessoire d'une vie heureuse, mais il fait partie de la vie des gens de bien»⁴⁴⁸.

O prazer intrinsecamente vivenciado pelo homem virtuoso começa por obedecer, é certo, à dimensão subjectiva da sua fruição: o intento de o alcançar torna-se absolutamente irresistível na medida em que, num certo sentido, ele manifesta a face atractiva de um “bem-estar” insinuado sob a forma de promissora expectativa de **felicidade** [εὐδαιμονία]. Mas não se fica por aí. À coloração subjectiva daquilo que cada indivíduo espera “com ele” obter, acresce uma determinação essencial que tem a ver com a própria estrutura representativa do prazer, isto é com aquilo que “dele” se espera. Isso significa que, para lá da multiplicidade de representações que o prazer suscita, Aristóteles propõe, quase socraticamente diríamos, uma unificação antropológica do prazer “em si” [καθ' αὐτό], ou, o mesmo é dizer, do prazer “por natureza” [φύσει]⁴⁴⁹ susceptível de transcender o discurso atomizado sobre os prazeres particulares. Talvez tenhamos de encontrar aqui a justificação filosófica pela qual a emergência da forma de vida apazível não residirá tanto na escolha sempre problemática entre prazeres naturais e prazeres “não- (ou contra- ou anti-) naturais”, mas sim na escolha essencial e criteriosa entre prazeres necessários e corporais e prazeres em si-mesmos desejáveis “por natureza”⁴⁵⁰. Ora, é justamente nesse limiar crítico de discernimento que a experiência do prazer pode propiciar uma semântica natural da acção. Nem todos os seres vivos podem ser chamados de incontidos, descontrolados ou intemperantes. Na verdade, por viverem apenas confinados às imagens induzidas pela sensação e às representações mnésicas fixadas por repetição, nem todos dispõem, com efeito, de capacidade crítica de judicção acerca do universal, condição sem a qual não existem premissas susceptíveis de serem reguladas

⁴⁴⁸ GAUTHIER-MUZELLE Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure, op. cit.*, 26

⁴⁴⁹ Cf. ARIST., *EN*, I, 8, 1099a 12-13

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*, VII, 4, 1147b 23-34; 1148a 22-28 e, sobretudo, 5, 1148b 15 – 1149a 20, bem como 7, 1149b 4-6

pela faculdade apetitiva.⁴⁵¹ No caso dos seres humanos constata-se, aliás, que, logo ao nível elementar da experiência sensível, existe uma escala de variação balizada por **limites** [πέρατα] e **confins** [ὅροι] para além dos quais já não há sensação possível nem, *ipso facto*, humanidade reconhecível.⁴⁵²

Ameaçada pela pulverização opinativa das perspectivas individuais sobre a concepção aprazível de vida, a aproximação onto-antropológica do prazer à esfera naturalística, parece evitar, portanto, a armadilha moralista da inconsequente e falaciosa distinção entre prazeres naturais e não-naturais. Apresentando-o como algo que existe “por natureza” [φύσει], isto é como expressão não propriamente vinculada “à natureza” mas entrelaçada na estrutura ôntica da própria vida afectiva e prática, Aristóteles pode conceber o prazer como experiência conexa com as formas de vida filosófica e política, em cuja escolha incide a realização virtuosa de um cidadão **belo e bom** [καλοκἀγαθός].⁴⁵³ Daí que Aristóteles não deixe de ligar a análise praxiológica do prazer ao subsequente exame dos bens exteriores através de um desdobramento tripartido segundo o qual 1. a **virtude** [ἀρετή], 2. a **prudência** [φρόνησις] – surpreendentemente enumerada a par daquela (isto é como elemento não imediatamente conotado como virtude mas adicionado à virtude, o que não deixa de ter implicações assinaláveis na tematização do seu ambivalente estatuto praxiológico de “virtude” e de “meta-virtude”) – e finalmente 3. o **prazer** [ἡδονή], constituem os três índices antropológicos de uma **vivência feliz** [τὸ ζῆν εὐδαιμόνως]:

τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ
μάλιστα, τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἰρετωτάτοις. οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν
μέγιστον εἶναί φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν.
καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν ἔνιοι περὶ τοῦ μεγέθους αὐτῶν
διαμφοισθητοῦσι, συμβάλλεσθαι φάσκοντες θάτερον θατέρου
μᾶλλον εἰς αὐτήν, οἱ μὲν ὥς οὔσαν μεῖζον ἀγαθὸν τὴν φρόνησιν
τῆς ἀρετῆς, οἱ δὲ ταύτης τὴν ἀρετὴν, οἱ δ' ἀμφοτέρων τούτων

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.*, VII, 3, 1147b 3-5; 7, 1149b 27-32

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, VII, 5, 1148b 34

⁴⁵³ Vide supra 120, not. 273

τὴν ἡδονήν. καὶ τοῖς μὲν ἐκ πάντων δοκεῖ τούτων, τοῖς δ' ἐκ δυοῖν,
τοῖς δ' ἐν ἐνί τινι τούτων εἶναι τὸ ζῆν εὐδαιμόνως.⁴⁵⁴

Espelhado na referida tripartição antropológica, o critério de uma **vivência venturosa e bela** [τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς] incarna ergonomicamente no texto da e em acção do **homem bom**, isto é **aplicado e diligente** [σπουδαῖος], inaugurando assim uma série de sucessivas alusões do **homem prudente e avisado** [φρόνιμος] cuja **experiência** [ἐμπειρία] é concebida por Aristóteles como **modelo** [παράδειγμα] de cada acto humano eticamente inscrito (ubicado), auto-apropriado (imputável) e responsável (relacional). Não se trata apenas de fazer um esforço por estabelecer um acordo ou uma conformidade entre aquilo que se pensa e se diz com aquilo que se faz, procurando salvar a todo o transe uma suposta coerência entre os puros desejos ou simples intenções e as acções praticadas, nem de assegurar uma transição linear e unívoca das “palavras” aos “actos”. Num certo sentido, esta é ainda uma forma muito rudimentar e epidérmica de captar de forma indolor o sentido aristotélico da acção discursiva. O agente é sempre eticamente responsável pelos resultados práticos obtidos não porque debita um retardatário discurso para descrever, avaliar ou justificar o que foi feito, mas porque justamente o que foi feito já coloca à vista de todos um texto eticamente significativo, partindo do princípio de que a acção mobilizou empenho pessoal e esforço independentemente das características temperamentais (de “feitio”, diríamos hoje) do sujeito, das imprevisíveis consequências dos seus actos, ou dos revezes da boa ou da má fortuna. A teoria segundo a qual o prazer não é o fim ou a *ratio essendi* de uma actividade, mas algo que se lhe adiciona como uma espécie de bonificação excedente, constituindo, por isso, um componente anímico essencial da felicidade, encontra aqui a sua plena relevância praxiológica. A satisfação que o agente experimenta após uma realização de uma

⁴⁵⁴ O ser feliz e o viver de forma ditosa e bela consistem em três coisas que são consideradas como as mais preferíveis: uns dizem que a prudência é o maior bem, outros que é a virtude e outros que é o prazer. E, no tocante à felicidade, alguns discutem acerca da importância de cada uma delas, afirmando que uma contribui mais do que as outras para ela. Assim, enquanto uns sustentam que a prudência é um bem maior do que a virtude, já outros sustentam que é a virtude em relação à prudência, enquanto outros sustentam que é o prazer em relação às duas. E há, ainda, quem sustente que o prazer depende de todas elas, outros que depende de duas, e outros que apenas depende de uma delas: ARIST., *EE*, I, 1, 1214a 30 – b 5

acção bem-sucedida mais não faz do que confirmar, através da semântica corporal do prazer, a beleza do acto atestada na admiração e reconhecimento dos outros, não decerto enquanto espectáculo moral, mas enquanto testemunho ético.

Ora, dado que a prova testemunhal da acção depende do desenvolvimento de qualidades específicas, ditas de virtudes, uma questão à qual termos de voltar é a de saber se as ditas “virtudes éticas” correspondem, no fundo, a qualidades humanas inatas ou, tão-só, a competências técnicas adquiridas. Para já, importa reter que, quer num caso quer noutro, a resposta de Aristóteles afigura-se negativa tendo em conta os pressupostos subjacentes à canónica distinção entre 1. uma *actividade* de tipo produtivo, a ποίησις, cuja dimensão *manufactural* envolve uma **execução criativa** [τέχνη] com impacto meramente instrumental ou puramente estético, e 2. uma *acção* de tipo auto-realizativo, a πραξις, cuja dimensão ergonómica envolve uma **obra** [ἔργον] com impacto relacional individual (do agente consigo mesmo) e intersubjectivo (do agente em relação aos outros). Ainda assim, tentaremos mostrar até que ponto a estruturação do **acto decisionário** tenderá a esbater a rígida clausura entre ποίησις e πραξις, abrindo um **limiar mediacional** em que a acção ética terá de realizar, sob o signo de uma **modelação hilemórfica**, uma inusitada e problemática **aproximação tangencial** ao específico domínio da **criação poiética**. Dois aspectos relevantes militam hermeneuticamente, em nosso entender, em favor da nossa interpretação: em primeiro lugar, o facto de Aristóteles recorrer com frequência estatisticamente relevante a exemplos de artes demiúrgicas (v.g. o tocador de flauta, o sapateiro, o construtor de casas), todas elas de evidente recorte tecno-poiético, para iluminar e amplificar analogicamente o sentido prático do ἔργον humano; em segundo lugar, o facto de as actividades poiética e prática possuírem uma domiciliação comum no mundo contingente da facticidade. Em qualquer dos casos, seja qual for o esforço dos agentes para serem bem-sucedidos nos seus actos, existe sempre em ambas as dimensões uma **irreduzível indeterminação** cuja expressão ontológica se enraíza na possibilidade de fazer ou não fazer, de agir ou não agir, já para não falar do carácter imprevisível do desfecho de cada uma delas independentemente da perícia ou da vontade do agente.

Quer dizer, em diferentes latitudes da “vida do texto” aristotélico a ética tende a incarnar num “texto da vida prática” onde a articulação antropológica entre olho e mão desempenha um papel de primeira ordem numa concepção ergonómica da acção. Visar, pela mediação do olho⁴⁵⁵, a norma universal que se posiciona deontologicamente “acima” ou o fim último que se situa teleologicamente “mais além”, modelando-a hilemorficamente, pela mediação da mão⁴⁵⁶, na matéria contingente da facticidade singular, eis o limiar em que se inscreve uma decisão ética cujos limites não podem extravasar o âmbito das possibilidades humanas da acção. Isto significa que a mediação metafórica do olho e da mão permite fazer convergir para o mesmo plano reflexivo uma exigência de hierarquização dos bens aliada a uma desconstrução da ameaçadora univocidade do Bem que, supostamente, uma certa linhagem pitagórico-eleático-platónica terá agravado em contexto académico.⁴⁵⁷ À luz dessa convergência, as actividades humanas, tomadas na sua multiforme expressão empírica, técnica, poiética ou prática, são progressivamente subordinadas a acções que, possuindo em si mesmas o seu fim e razão de ser, são organizadas em ordem a um bem supremo (sem se conotar com qualquer divindade em concreto) e simultaneamente aprazível (sem se vincular a este ou àquele prazer em particular).

Em suma: a felicidade inerente a uma vida bem-sucedida no seu todo, nada tem a ver com a vertigem psicossocial do sucesso obtido em contexto técnico, funcional ou profissional. Em termos praxiológicos, a virtude ética não depende essencialmente de um *know-how* técnico, de um *savoir-faire* funcional, ou de um

⁴⁵⁵ Particularmente relevante sobre este mote em análise é o estudo de McNEILL William, *The glance of the eye. Heidegger, Aristotle and the ends of theory*, Albany: State University of New York Press, 1999

⁴⁵⁶ Acerca da modelação metafórica do “olho” que, de modo ambivalente, procura transcender a função de visar para acertar, apropriando a função discriminativa da “mão” que manuseia para escolher, vide O'BRIEN John, «The eye perplexed. Aristotle and Montaigne on seeing and choosing», in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22 (1992) 2, 291-305

⁴⁵⁷ Convém, todavia, manter sobre esta matéria um reservado e prudente distanciamento, embora reconhecendo a o poderoso influxo de uma tradição ética inspirada quer nos ideais de vida comunitária pitagórico-eleáticos (embora não necessariamente recepcionada por Aristóteles de forma directa de Pitágoras de Samos ou de Parménides de Eleia), quer nas formulações éticas especulativamente mais elaboradas e refinadas como a socrático-platónica, com as quais o Estagirita parece por vezes encetar um discreto e subtil diálogo: vide a propósito RABINOWITZ Gerson, «*Ethica Nicomachea* II, 1-6: academic eleaticism and the critical formulation of Aristotle's discussion of moral virtue», in II. Symposium Aristotelicum (Louvain 1960): *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain, 1961, 273-301

modus cognoscendi científico, mas de uma vontade prudencialmente orientada para agir em “conformidade” com o que se conhece⁴⁵⁸ avaliando o que é “belo e bom” e procurando τὰληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν [ver a verdade em cada situação]⁴⁵⁹. A fragmentação subjectiva das opiniões sobre o prazer é assim superada pela reconstrução de uma definição consistente de felicidade cuja apreensão arquitectónica resulta de um desempenho virtuoso acompanhado de prazer e sustentado por um provimento razoável de bens exteriores (v.g. atributos físicos, riqueza, amigos, influência cívica, proveniência social e ascendência familiar). A **aquisição da virtude** depende, portanto, da resposta à questão central das condições de **acesso à felicidade**, cujo sentido só se alcança não neste ou naquele momento pontual da existência, mas no cômputo geral de uma **vida inteira**, na esteira aliás daquele memorável aforismo segundo o qual μία χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ [uma andorinha não faz a primavera]⁴⁶⁰.

1.2.4. A virtude como condição possibilitante de aquisição da felicidade

Tomando a *Ethica Nicomachea* como aferidor textual, o acesso do vivente humano à felicidade só se efectiva, segundo Aristóteles, por quatro vias possíveis:

1. por **aprendizagem** [μαθητόν],

⁴⁵⁸ Cf. ARIST., *EN*, II, 4, 1105a 26 ss.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, III, 4, 1113a 33

⁴⁶⁰ A fórmula adverte, como é sabido, para o facto de, antes de emitir um juízo avaliativo nunca se dever tirar conclusões definitivas a partir de um único indício, nem se deixar empolgar precipitadamente pela percepção isolada de um elemento favorável à análise. A associação metafórica de uma extemporânea chegada primaveril à figura da andorinha é antiga, sendo Aristóteles um dos primeiros e raros autores gregos [o outro é Aristófanes de Atenas (cf. ARISTOPHANES, *Aves*, 1417)] a dar-lhe o aspecto final que a expressão exhibe na *Ethica Nicomachea* a propósito do equívoco de se considerar alguém feliz antes que a sua vida tenha completado o seu curso, não deixando de acrescentar um sugestivo οὐδὲ μία ἡμέρα *que, na forma completa, conferiria à fórmula o seguinte aparato textual: μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα* [*<nem> uma andorinha nem um único dia faz a primavera*] : cf. ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 18-19]. Esta forma proverbial não parece ter tido muito acolhimento na tradição latino-romana e a sua utilização nalguns autores cristãos foi muito escassa, ao contrário do que faria supor o seu disseminado emprego coloquial em quase todas as línguas modernas.

2. por **habituação** [ἔθιστόν] – ou outro **exercício** [ἀσκητόν] do género,
3. por **destinação divina** [θεία μοῖρα] ou
4. por **acaso** [τύχη].⁴⁶¹

Duas das quatro alternativas são liminarmente descartadas logo à partida: a do desígnio divino (3), seja ele tomado na sua forma providencialista ou demiúrgica (mesmo que vagamente platónica⁴⁶²) e a do influxo aleatório (4). Nenhuma delas (3 e 4) satisfaz convenientemente o primado ético da decisão humana na delimitação (até onde ir?...) e da determinação (o que fazer?...) da acção. Aquela (3) porque preconiza uma solução religiosa “exógena”, isto é fora do alcance humano, pese embora o facto de, em nosso entender, ainda se encontrar longe de estar cabalmente esclarecido o impacto da religião no contexto da praxiologia aristotélica dadas as flutuantes hesitações e aporias do Estagirita em torno do problema⁴⁶³; esta (4) porque, à luz de um *topos* amplamente sedimentado desde os alvares da cultura grega segundo o qual a *fortuna caeca est* [a sorte é cega]⁴⁶⁴ compromete uma indeclinável orientação

⁴⁶¹ Cf. ARIST., *EN*, I, 9, 1099b 9: vide em paralelo *EE*, I, 2, 1214b 7 ss.

⁴⁶² Cf. PLAT., *Men.*, 99e; a este propósito torna-se pertinente a investigação levada a cabo por BOS Abraham, *Providentia divina. The theme of divine “pronoia” in Plato and Aristotle*, Assen: Van Gorcum, 1976

⁴⁶³ Cf. a propósito um relevante conjunto de estudos, de entre os quais se destacam os de BRACHET Robert, *L’âme religieuse du jeune Aristote*, Paris – Fribourg: Éditions Saint-Paul, 1990; CHROUST Anton-Hermann, «Aristotle’s religious convictions», in *Divus Thomas* (Piacenza) 69 (1966) 91-97; DÉCARIE Vianney, «Le divin dans l’éthique aristotélienne», in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, dir. par Thomas De KONINCK, Paris : PUF, 1991, 37-68; GRAMMATICO Giuseppina, «El dios y lo divino en la ética de Aristóteles», in *Philosophica* (Valparaíso) 11 (1988) 31-54; VAN der EIJK Philip, «Divine movement and human nature in *Eudemian Ethics* 8, 2», in *Hermes* 117 (1989) 24-42

⁴⁶⁴ Embora a expressão surja extraída de um excerto do *De amicitia* de Cícero onde se refere que *non enim solum ipsa Fortuna caeca est, sed eos etiam plerumque efficit caecos quos complexa est* [na verdade, não só a sorte é cega, mas também, na maior parte das vezes, cega aqueles que abraça: cf. CICERO, *De amicitia*, 15, 54], a associação da sorte e da cegueira constituía um *topos* bastante difundido no Oriente antigo e no mundo clássico grego onde comparece amplamente registada em diversos tipos de arte plástica, desde a olaria à estatuária. Embora nos *Monosticha* de Menandro de Atenas sejamos já brindados pela exortação τυφλὸν γε καὶ δύστηνόν ἐστιν ἡ τύχη [a sorte é um ser cego e infeliz: cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 463 Jaekel], é na literatura latina que, todavia, o tema revela toda a sua força plumitativa, designadamente nalgumas passagens imortalizadas por Cícero (cf. CICERO, *Philippicae*, 13, 5, 10), Ovídio (cf. OVIDIUS, *Epistulae ex Ponto*, 4, 8, 16; *Fastos*, 6, 576), Séneca (cf. SENECA, *Phaedrus*, 979 ss.) e Apuleio (cf. APULEIUS, *Metamorphoses = Asinus Aureus*, 8, 24; 11, 15). Interessante é a posição expressa num dístico moral de Catão que parece remar contra a corrente do sentido geral da elocução, ao advertir, em pauta racionalista acentuadamente

teleológica da acção. Restam as duas primeiras alternativas, a saber a da aprendizagem (1) e a da (2). Segundo Aristóteles, estas constituem, de facto, as duas vias possíveis para obviar a exequibilidade de qualquer acto humano eticamente determinado: ambas implicam da parte do agente um exercício efectivo que o domiciliam no campo simultaneamente aberto e delimitado das suas possibilidades. Com efeito, enquanto a primeira alternativa instaura o conceito de **efectividade do agir** como **determinação formal** (o que hei-de fazer?), já a segunda pressupõe o conceito de **contenção do agir** como **limite material** (até onde posso chegar?) da eticidade. Neste caso concreto, a *Ethica Eudemia* oferece precioso reforço hermenêutico à *Ethica Nicomachea*. Vale a pena reproduzir em cotejo o passo paralelo:

πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν, πότερον
φύσει γίνονται πάντες εὐδαίμονες οἱ τυγχάνοντες ταύτης
τῆς προσηγορίας, ὥσπερ μεγάλοι καὶ μικροὶ καὶ τὴν χροιᾶν
διαφέροντες, ἢ διὰ μαθήσεως, ὡς οὔσης ἐπιστήμης τινὸς τῆς

aristotélica, que *cum sis incautus nec rem ratione gubernes, / noli Fortunam quae non est dicere caecam* [se és temerário ou não orientas as coisas com a razão, não digas que a sorte é cega, pois não o é: CATO, *Disticha de moribus*, 4, 3]. Seja como for, o tema persiste na sua versão originária ao longo da tradição dramática ocidental, aflorando por exemplo em *Henry V* de William Shakespeare no passo onde se assevera que Fortune is painted blind, with a muffler afore her eyes, to signify to you that Fortune is blind: vide SHAKESPEARE William, *Henry V*, 3, 5. Com efeito, o carácter cego da sorte parece bafejar de sobremaneira as situações afectadas por acasos infelizes e desafortunados: *fortunae filius!* era a expressão usada para designar os recém-nascidos enjeitados que certas matronas romanas recolhiam poupando-os a uma morte certa: de acordo com a inclemente sátira de Juvenal aos costumes sociais romanos, estes afortunados recém-nascidos salvos pela “cegueira” da sorte formariam a base social de uma inexaurível reserva de futuros magistrados [cf. JUVENALIS, *Satirae*, VI, vv. 605 ss]. Na literatura grega, assumem particular relevo dois trechos bem ilustrativos daquela difundida tirada gnómica, de que a Suda dá conta com particular acuidade, αἰεὶ γὰρ εὖ πιπτοῦσιν οἱ Διὸς κύβοι [os dados de Zeus caem sempre do lado certo: (cf. Suda α 613), muito provavelmente inspirando-se naquele passo dos *Septem contra Thebas* de Ésquilo de Elêusis em que os deuses lançam os dados para decidir a sorte da humanidade (cf. AESCHYLUS, *Septem contra Thebas*, 404)]: o primeiro trecho, ligado à composição épica de Homero, brota de um verso da *Ilias*, em que o rei troiano Príamo define o seu homólogo micénico Agamémnon como μοιρηγενής [nascido da sorte] pelo seu estatuto afortunado e privilegiado (cf. HOMERUS, *Ilias*, 182); o segundo trecho, vinculado à criação dramática de Sófocles de Atenas, trágico-dramatista profusamente referenciado por Aristóteles, num trecho em que o rei Édipo é denominado παῖδα τῆς τύχης [filho da sorte], querendo com isso dizer que, apesar do desconhecimento das origens paternas, aquele se encontra protegido pela sorte, facto que, neste caso particular, assume uma inesperada intensidade trágica pela carga irónica que comporta: Édipo descobrirá, com elevado preço, aquilo que, no fundo, o auditório já conhece, ou seja capturado na trama de uma condição desventurada e catastrófica, completamente inversa daquilo que o seu epíteto indicia (cf. SOPHOCLES, *Oedipus rex*, 1080 ss.).

εὐδαιμονίας, ἢ διὰ τινος ἀσκήσεως (πολλὰ γὰρ οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε μαθοῦσιν ἀλλ' ἐθισθεῖσιν ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, φαῦλα μὲν τοῖς φαύλως ἐθισθεῖσι, χρηστὰ δὲ τοῖς χρηστῶς), ἢ τούτων μὲν κατ' οὐδένα τῶν τρόπων, δυοῖν δὲ θάτερον, ἥτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τὴν τύχην (πολλοὶ γὰρ ταῦτόν φασιν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὴν εὐτυχίαν).⁴⁶⁵

O cruzamento dos vários aspectos expostos até ao momento não só permitirá colocar fora de circuito a fonte divina e aleatória da felicidade, como ainda restringir fortemente a hipótese da origem didáctica da mesma por um motivo bem esclarecedor: o de que as **matérias práticas** [τὸ πρακτόν] não se podem aprender dado que são insusceptíveis de ensino teórico ou científico. Sobra, portanto, a **habituação** [ἐθιστόν]. Vejamos.

Empreender a busca da felicidade significa colocar-se em acção mediante um **exercício** [ἀσκητόν] que implica esforço aplicado, diligente e constante. A inscrição eudemónica do agir ético adquire, neste caso, uma particular acuidade praxiológica: na busca da felicidade não há lugar nem para a sorte, nem para o favor divino, nem para a ciência. Existe sim um leque de disposições naturais cuja explicitação instaura um **modo de relação do homem consigo mesmo no texto da sua acção**.⁴⁶⁶ Trata-se, portanto, de apreender a natureza da felicidade à luz do esquema geral das respectivas condições de acesso num contexto de organização lógica da sua essência, por forma a obter uma definição que articule o problema da sua obtenção com o da virtude tomada

⁴⁶⁵ Primeiro há que atender ao que significa viver bem e ao modo de o adquirir, quer dizer se será devido à natureza que se tornam felizes todos os que assim são chamados (como acontece com os indivíduos de grande ou de reduzida estatura e com os de diferente compleição), ou se será por aprendizagem (como se a felicidade fosse uma certa ciência) ou por um determinado exercício (com efeito, muito daquilo que o homem adquire alcança-o não por natureza ou aprendizagem, mas por hábito: qualidades más por maus hábitos, boas por bons hábitos), ou então se será devido não a qualquer uma destes vias, mas antes a uma das duas que se seguem: ou por uma certa inspiração daimónica (como no caso dos homens possuídos por ninfas ou divindades, à maneira dos «entusiastas»), ou por mero acaso (são numerosos, de facto, os que identificam felicidade com boa sorte): ARIST., *EE*, I, 1, 1214a 14-25

⁴⁶⁶ Cf. GILL Christopher, *Personality in Greek epic, tragedy and philosophy. The self in dialogue*, Oxford: Clarendon Press, 1998

não apenas como **disposição** [διάθεσις] mas também como exercício, ou seja como **actividade** ou **acto em devir** [ἐνέργεια]. Quanto aos restantes bens, ou estes decorrem imediatamente dessa efectividade, como sucede com o prazer, ou não passam de meios para atingir finalidades imediatas ilusoriamente tomadas por últimas e supremas, como a riqueza e a fama por exemplo. De acordo com esse ângulo de abordagem quase-naturalista, a felicidade pode ser definida como vida virtuosa inerente a um estado intrínseco de excelência, o que implica, desde logo, descartar quer a realidade divina como elemento possibilitador da sua aquisição, quer todos os seres vivos que a ela não podem aceder, incluindo-se neste caso quer os desprovidos de razão quer os que ainda não fazem uso dela.

Pode-se, portanto, reduzir o problema do acesso a uma vida feliz ao da obtenção da virtude, visto que, para ser feliz, é necessário uma prática da virtude completamente inscrita e consumada numa vida aperfeiçoável. Importa esclarecer, todavia, que o sentido de **perfeição** ou **completude** [τέλειον], terminologicamente associado ao parentesco semântico de **fim** [τέλος], apela muito mais à devenida em acto de um dinamismo aberto de maturação e de desenvolvimento, do que propriamente ao momento terminal de consumação de um percurso ou processo. Trata-se sobretudo de evocar teleologicamente um “estado em vias de” aperfeiçoamento, do que propriamente a perfeição de um “estatuto já adquirido”: nesse sentido, ninguém pode afirmar em bom rigor que “é feliz”, mas que, no mínimo, “está feliz”. Por outro lado, a reflexão sobre a aquisição da virtude como condição de possibilidade de acesso à felicidade [como chego lá?...], impõe colateralmente um exame sobre a questão da sua permanência [como me mantenho aí?...]. A questão adquire, em nosso entender, um pouco mais de nitidez recorrendo a um passo da *Ethica Nicomachea* onde, a propósito da tipificação teleológica da acção humana como **propensão** ou **aspiração projectada** [ἔφεσις] para um **fim** [τέλος], se refere

ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ
ὄψιν ἔχοντα, ἣ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ’ ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται,
καὶ ἔστιν εὐφυῆς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον καὶ
κάλλιστον, καὶ ὃ παρ’ ἐτέρου μὴ οἶόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ’ οἶον

ἔφυ τοιοῦτον ἔξει, καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἢ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἴη εὐφυΐα.⁴⁶⁷

Do excerto ressalta com toda a clareza até que ponto as questões relacionadas quer com a forma antropológica da aquisição da virtude, quer com a forma ontológica da sua manutenção e conservação, se tornam cruciais no contexto da acção humana. A partir do pressuposto de que a disposição virtuosa é o estado que nos protege tanto dos golpes cegos, imprevisíveis e aleatórios do acaso como da ameaçadora incerteza que paira sobre o desfecho da busca de felicidade, não existem actividades humanas cuja estabilidade se lhe compare.

É graças ao vínculo onto-antropológico entre virtude e felicidade que se explica, por conseguinte, a matizada diferenciação entre acto **elogiável** [ἐπαινετόν] e acto **honrável** [τιμητός]. Enquanto o **elogio** [ἔπαινος] pressupõe uma causa inscrita na excelência intrínseca do acto em si, já a **honra** [τιμή], por seu turno, exige que o agente, seja ele homem justo, corajoso ou de bem, seja exaltado em virtude da forma bela e apropriada como realiza as acções. Nesse sentido, a honra afigura-se mais conformada a valores que, pela sua excelência **imanente** [ἐνυπαρχόν], não requerem qualquer critério extrínseco de apreciação ou de avaliação visto que é graças àqueles que todos os actos podem ser considerados como bons e, nesse sentido, dignos de elogio ou, em termos públicos, de **louvor** [ἐγκώμιον]. Esta distinção, que parece emergir de modo um tanto ao quanto deslocado do presente contexto interpretativo, revela-se, contudo, decisiva para o desenvolvimento da filosofia prática de Aristóteles tendo em conta a subsequente e gradual focalização da teorização ética no limiar crítico da modelação decisionária. Com efeito, é justamente através da distinção entre acto elogiável e acto honrável que é introduzida na reflexão praxiológica do Estagirita a crucial distinção entre as coisas que **dependem de nós**, ou seja que estão **ao nosso**

⁴⁶⁷ A aspiração a um fim não depende de escolha própria [trad. altern. por si/em si mesma], mas deveria, como no caso da visão, encontrar-se já detida [subent. pelo próprio] quer para discernir correctamente, quer para escolher o bem de acordo com a verdade, pois um ser bem dotado é aquele que já se apresenta belamente provido disso [= dessa faculdade]: com efeito isso é o que há de mais excelente e formoso e que de modo algum pode ser adquirir ou aprender de outro, mas que o conservará de acordo com a sua manifestação espontânea, pois o encontrar-se bem e belamente provido disso constituirá a sua perfeita e verdadeira índole: ARIST., *EN*, III, 5, 1114b 5-12

alcance [ἐφ' ἡμῖν], e as que estão **fora do nosso raio de acção**, ou seja que **não dependem de nós** [μὴ ἐφ' ἡμῖν]. Vale a pena convocar a passagem da *Ethica Nicomachea* onde, não a propósito do **elogio** [ἔπαινος] da **virtude** [ἀρετή], mas do seu correlato oposto, a **censura** [ἐπιτίμησις] do **vício** [κακία]⁴⁶⁸, ocorre essa decisiva diferenciação ética de planos

οὐ μόνον δ' αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἐκούσιοί εἰσιν, ἀλλ' ἐνίοις καὶ αἱ τοῦ σώματος, οἷς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γὰρ διὰ φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι' ἀγυμνασίαν καὶ ἀμέλειαν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀσθένειαν καὶ πῆρῳσιν· οὐθεὶς γὰρ ἂν ὀνειδίσειε τυφλῷ φύσει ἢ ἐκ νόσου ἢ ἐκ πληγῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ἐλεῆσαι· τῷ δ' ἐξ οἰνοφλυγίας ἢ ἄλλης ἀκολασίας πᾶς ἂν ἐπιτιμήσῃ. τῶν δὲ περὶ τὸ σῶμα κακιῶν αἱ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται, αἱ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν οὔ. εἰ δ' οὕτω, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱ ἐπιτιμῶμεναι τῶν κακιῶν ἐφ' ἡμῖν ἂν εἶεν.⁴⁶⁹

A ideia-chave do excerto parece assentar na tese de que os actos humanos só são merecedores de **elogio** [ἔπαινος] ou de **louvor** [ἐγκώμιον] na medida em que puderem ser reconduzíveis ao horizonte alcançável do agente, e não porque são justificáveis a partir de uma apreciação exógena de capacidades ou feitos sobre-humanos. Ora, é justamente na percepção do limiar ôntico daquilo que é humanamente alcançável que a acção traduz, do ponto de vista metafísico, uma **potência** [δύναμις], cuja **actualização** [ἐντελέχεια]⁴⁷⁰ se expressa não numa actividade **perfeita**, i.e.

⁴⁶⁸ Vide a propósito o incisivo estudo de MOLINE Jon, «Aristotle on Praise and Blame», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71 (1989) 3, 283-302

⁴⁶⁹ Não são apenas os vícios da alma que são voluntários, mas também, nalguns casos, os do corpo, motivo pelo qual os censuramos. Na verdade, ninguém censura os que são feios por natureza, mas os que o são devido à falta de exercício e ao desleixo. O mesmo acontece com debilidade e as deformações físicas: ninguém reprovará o que é cego de nascimento ou <subent. que assim ficou> na sequência de uma doença ou de um golpe, mas antes terá compaixão dele; todavia ao que <subent. ficou cego> devido à embriaguez ou a outro excesso qualquer, todos o censurarão. Assim, no tocante aos vícios do corpo censuram-se os que dependem de nós; mas não de modo algum os que não dependem de nós. Se assim for, também em tudo o mais os vícios censurados dependerão de nós.: ARIST., *EN*, III, 5, 1114a 21-31

⁴⁷⁰ Cf. GRAHAM Daniel, «The etymology of *entelekheia*», in *The American Journal of Philology* 110 (1989) 1, 73-80

terminada e concluída [τέλειον], mas, por mais paradoxal que isso pareça, no aperfeiçoamento poiético de uma **actividade** [ἐνέργεια] explicitada em **obra** [ἔργον].⁴⁷¹

Partindo então do princípio de que o exame genérico da virtude se confina aos limites da **virtude propriamente humana** [ἀνθρωπίνη ἀρετή], parece óbvia a confluência entre ética e psicologia, se por “psico-logia” [ψυχή / λόγος] entendermos um estudo dos seres dotados de alma traduzido, aristotelicamente falando, numa ontologia do ser vivente, i.e. animado.⁴⁷² Como se manifesta tal interconexão? Vale a pena escutar Aristóteles, no contexto da *Ethica Nicomachea*:

λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. [...] τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῶ καὶ φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι· [...] ταύτης μὲν οὖν κοινὴ τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται [...], ἐπειδὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκεν. ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῇ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὁρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. [...] ἴσως δ' οὐδὲν ἥττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον,

⁴⁷¹ Cf. BLAIR George, *Energeia and Entelecheia: "Act" in Aristotle*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1992; CHUNG-HWAN Chen, «The relation between the terms *energeia* and *entelekheia* in the philosophy of Aristotle», in *Classical Quarterly* (London) 52 (1958) 12-17; AUBRY Gwenaëlle, «*Dunamis et energeia* dans l'éthique aristotélicienne. L'éthique du démonique», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 75-94; BRADSHAW David, *Activity, Actuality and Energy: "Energeia" in Aristotle and Later Greek Philosophy* [Dissertation], Austin: University of Texas, 1996

⁴⁷² Cf. SHUTE Clarence, *The Psychology of Aristotle. An Analysis of the Living Being*, New York: Russel and Russel, 1964; ROBINSON Daniel, *Aristotle's Psychology*, New York: Columbia University Press, 1989; GRANGER Herbert, *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht - Boston: Kluwer, 1996; Des CHENE Dennis, *Life's Form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2000; acerca dos precedentes arcaicos da “psicologia” na cultura literária grega, vide SIMONDON Michèle, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.: psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris: Les Belles Lettres, 1982, e sobretudo De ROMILLY Jacqueline, «*Patience, mon cœur: l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*», Plon: 1994

ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. [...] λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς - ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· [...] τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.⁴⁷³

O supramencionado excerto sai, aliás, reforçado no cotejo com um passo da *Ethica Eudemia* onde manifestamente se sugere que:

ἐπειδὴ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, καὶ αἱ ἀρεταὶ κατὰ ταῦτα διήρηνται, καὶ αἱ μὲν τοῦ λόγον ἔχοντος διανοητικάι, ὧν ἔργον ἀλήθεια, ἡ περὶ τοῦ πῶς ἔχει ἡ περὶ γενέσεως, αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου, ἔχοντος δ' ὄρεξιν (οὐ γὰρ ὅτιοῦν μέρος ἔχει τῆς ψυχῆς ὄρεξιν, εἰ μεριστὴ ἐστίν).⁴⁷⁴

⁴⁷³ Alguns aspectos acerca da alma já foram suficientemente referidos nas lições exotéricas, e são-nos úteis agora também; por exemplo, que uma parte da alma é irracional [lit. sem razão = privada de razão], e que outra parte é dotada de razão. (...) Quanto à parte privada de razão, há por sua vez uma parte que parece ser comum <a todos os seres vivos> e vegetativa, quer dizer causa de nutrição e de crescimento, [...] sendo manifesto que se trata de uma virtude comum <a todos os seres vivos> e não especificamente humana [...], posto que não faz parte por natureza da virtude [= excelência] humana. Contudo, parece haver também, por outro lado, uma outra natureza da <parte da> alma que é irracional, e que de algum modo participa da razão [= parte da alma dotada de razão]. Por causa disso é que elogiamos a razão e a parte da alma dotada de razão tanto do homem controlado [= que tem domínio de si = contido] como do homem descontrolado [lit. sem domínio de si = incontido], dado que o exortam de forma recta e para o que há de mais excelente; todavia, também neles se manifesta algo por natureza contra a razão, algo que luta e resiste à razão. (...) De igual modo, não é de todo menos certo pensar que na alma existe uma parte contra a razão, que lhe opõe e lhe faz frente. (...) Mesmo assim, tal parte também parece participar da razão, como já referimos; com efeito, a do homem contido pelo menos obedece [= segue] à razão e, além disso, é igualmente mais dócil na do homem moderado e corajoso, dado que tudo <neles> consente com a razão. Do mesmo modo, também a parte <da alma> desprovida de razão parece dividir-se em duas: enquanto a parte vegetativa não participa de forma alguma da razão, já a parte apetitiva e em geral a desiderativa participam de certo modo, na medida em que a escutam e lhe obedecem [= seguem] (...) da mesma forma que alguém escuta <e obedece> a um pai: ARIST., *EN*, I, 13, 1102a 27 – 1103a 3

⁴⁷⁴ Posto que há duas partes da alma, as virtudes distinguem-se de acordo com elas [= partes], a saber as <subent. virtudes> intelectuais, que pertencem à parte racional e cuja obra é a verdade quer acerca da natureza quer acerca da origem das coisas, e as <subent. virtudes> dotadas de desejo, que, por seu lado, pertencem à parte irracional (já que, se a alma é divisível em partes, nem todas as partes da alma contêm desejo): ARIST., *EE*, II, 4, 1221b 29-33

Ao propor, no quadro de uma teorização ética, a divisão da alma em duas partes, uma racional ou **dotada de razão** [τὸ λόγον ἔχον] e outra irracional ou **desprovida de razão** [τὸ ἄλογον], Aristóteles oferece uma concepção alternativa à tripartição platônica do par isomórfico alma-cidade, sustentada na *Res publica*⁴⁷⁵, cujas implicações psicológicas⁴⁷⁶ já tinham sido sujeitas, aliás, a um criterioso exame nas **lições exotéricas** [ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις] promovidas no âmbito do ensino público ministrado pela comunidade escolar do peripato.⁴⁷⁷ Não deixa, contudo, de ser sintomático que Aristóteles contemple a existência não de uma terceira parte (o que colidiria com a demarcação face à proposta platônica), mas, a partir do desdobramento da parte irracional da alma, postule uma dimensão dotada da capacidade para **participar da razão** [μετέχουσα λόγου]⁴⁷⁸ na qual se incluem simultaneamente as

⁴⁷⁵ Cf. PLAT., *R.*, 435c ss.

⁴⁷⁶ Cf. COOPER John, «Some remarks on Aristotle's moral psychology», in *Aristotle's Ethics*, ed. by Timothy ROCHE, Memphis: Memphis State University, 1989, 25-42

⁴⁷⁷ A propósito da dinâmica de ensino subjacente transmissão peripatética do saber, Carlos H. C. Silva apresenta uma sugestiva *distinção tripartida* entre lições de âmbito “esotérico”, “exotérico” e “mesotérico” [designação esta cuja pertinência acolhemos muito favoravelmente à luz do desígnio na presente dissertação] in SILVA Carlos C., «Aristóteles», in AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. I, Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989, 356-358

⁴⁷⁸ Merece nota o facto de Aristóteles utilizar uma forma verbal μετέχειν [participar, fazer parte, partilhar, integrar] semanticamente conotada com a infra-estrutura terminológica da ontologia do seu mestre Platão, que, na *Res publica*, utiliza justamente a mesma forma verbal para conceptualizar a **ligação** e a **mediação** de todo o campo da experiência humana no *continuum* ontológico que, em síntese totalizante, integra não só os diferentes graus de ser entre si, como o conjunto destes face ao seu fundamento supremo [vide PLAT., *R.*, 511e]. Nesse sentido, convém, aliás, não esquecer o papel decisivo que a noção de **mediação conectiva** [μεταξύ] desempenha nos textos filosóficos de Platão e de Aristóteles, provando uma vez mais que se revela sempre algo precipitada qualquer tentativa de fomentar desavença hermenêutica entre as suas respectivas concepções teóricas: cf. PLAT., *Phlb.*, 16 e; *Ti.*, 36 a; 50 b-d; 66 e – 70 e; 77 b – d; *Ap.*, 40 b; *Phd.*, 58 c; 71 a-c; 90 a; *Tht.*, 143 c; 147 e; 154 a; 156 d; 182 a; 188 a; *La.*, 189 c; *Prm.*, 152 b-c; 156 d – 157 a; 161 d; 165 a; *Smp.*, 202 a-e; 204 b; 214 e; *Ly.*, 207 b-d; 220 d; *Phd.*, 230 a; 234 d; *Ethd.*, 275 e; 306 a; *Prt.*, 336 e; 348 a; *R.*, 336 b; 359 a; 393 b – 394 b; 443 d; 450 c; 477 a – 479 d; 498 a; 511 d; 514 b; 533 c; 544 d; 583 c – 586 a; 614 c; 618 a; *Cra.*, 414 c; *Grg.*, 467 e – 468 b; 505 c; *Lg.*, 793 b; 822 d; 859 c; 867 a; 878 b; 893 e; ARIST., *SE*, 4, 166b 12; 14, 173b 28, 29, 32; *Ph.*, I, 5, 188b 1, 3, 6, 8, 23; 6, 189b 3, 21; II, 3, 194b 35, *et al.*; *Cael.*, I, 6, 273a 16; 8, 276b 1; 277b 17, 23; 12, 282a 18; b 11, 15, 17; II, 3, 286a 29; 10, 291b 8; 12, 291b 31; 13, 293a 32, *et al.*; *Mete.*, I, 3, 339b 13, 31; 340a 6, 18; 341a 11; 6, 343a 8; 8, 346a 35; II, 8, 369a 4; 9, 369b 2; III, 2, 372a 9, *et al.*; *Mu.*, 3, 393b 28; 4, 394b 33; 6, 399a 32; *De an.*, I, 3, 406a 30; II, 4, 416a 34; 7, 418b 22; 419a 16, 20, 27, 32; 8, 419b 8; 9, 421b 9; 10, 422a 9, 13, 16; 10, 422b 13; 11, 422b 22; 423a 15, 23, 27, *et al.*; *Sens.*, 2, 438b 2, 4; 3, 440a 18; 4, 442a 24; 6, 446a 3, 27; 446b 2, 7, 30; 447a 9; *HA*, I, 8, 491b 11; 11, 492b 3; 12, 493a 5; 16, 495a 27, 31; II, 1, 498a 17; 7, 502a 8; 12, 504a 3; III, 1, 509b 34; 3, 514a 8, *et al.*; *GA*, I, 19, 727b 19; 23, 731b 8; II, 6, 743b 35; 7, 745b 34; III, 1, 749b 18; 750a 19; IV, 4, 770b 22; 771b 35; 772b 9, 22, *et al.*; *Mir.*, 55, 834b 3; 103, 839a 34; 134, 844a 7; *Pr.*, III, 10, 872b 12; 12, 872b 26; X, 3, 891a 21; 18, 892b 32; XI, 17, 900b 36; XIX, 44, 922a 23, 29;

faculdades apetitiva e desiderativa (ao invés de Platão, que contempla uma faculdade apetitiva e uma irascível, circunscritas em duas partes distintas da alma e sujeitas ao governo de uma terceira, a razão⁴⁷⁹). Tal dimensão, capacitada para escutar e seguir a razão, opera em nosso entender como **limiar mediacional** entre a parte racional propriamente dita e uma parte irracional absolutamente intangível mas não necessariamente refractária à razão por forma a salvaguardar aquele princípio canônico segundo o qual tudo deverá ὁμοφρῶνεῖν τῷ λόγῳ [estar em sintonia com a razão], como sucede, de resto, com o homem **moderado** [σώφρων] e com o **corajoso** [ἀνδρεῖος] no tocante à capacidade daquele para limitar a extensão **desiderativa** [ὀρεκτική] das suas paixões e à deste para regular a intensidade **apetitiva** [ἐπιθυμητική] dos seus impulsos. A mutação de paradigma é evidente. Com efeito, estamos em crer que o modelo bipartido da psicologia aristotélica tende a valorizar uma dimensão acústica do saber, suspendendo *sine die* a tradicional e hegemónica **tríade grega olho-imagem-mão** (que ainda ecoa em parte na concepção “trinitária” da alma em Platão) para instalar em seu lugar o **trinómio boca-ouvido-pé**: trata-se, desta feita, de evocar o apelo **correctivo e direccionador** [ὀρθῶς] da *recta ratio* cuja voz autorizada mobiliza um seguimento consentido de todas as restantes faculdades, incluído as que mais parecem opostas e irreduzíveis àquela. Não é muito difícil descortinar aqui o núcleo embrionário da gestação histórica e ético-religiosa da “**voz da consciência**” (transcendente ou imanentizada) ou mesmo da convicção deontológico-sociológica de que “**o dever chama**”, ressalvadas, como é óbvio, as devidas distâncias face ao paradigma acústico do Estagirita. Ouvir e seguir não implicam propriamente uma **sujeição** (*sub-jectionis*) cega e culpada perante um poder hegemónico de dominação e coerção ou perante uma faculdade jurisdicional de arbítrio e veredicação, mas antes uma **obediência** (*ob-audientia*) ponderada e

XXIII, 8, 932b 15; XXV, 3, 938a 21; XXX, 8, 956a 33; *Metaph.*, I (A), 6, 987b 16, 29; 9, 991b 29, 30; 992b 16; II (α), 2, 994a 27; 994b 4; III (B), 1, 995b 17; 2, 997b 2, 13, *et al.*; *EN*, VI, 1, 1138b 24 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela I 1, 941]; VII, 4, 1148a 25, 27; 7, 1150a 15; IX, 10, 1170b 33; *EE*, II, 10, 1227a 32; *Pol.*, I, 11, 1258b 28; II, 10, 1272b 5; III, 15, 1285b 35; IV, 12, 1296b 31; *Rh.*, I, 15, 1376a 30, 31; II, 8, 1385b 32; 14, 1390a 28; III, 5, 1407a 30; b 22; *Po.*, 12, 1452b 20; 21, 1458a 9, 16

⁴⁷⁹ Cf. PLAT., *R.*, 435c ss.

consentida cuja dimensão imperativa se inspira “economicamente” no contexto domiciliado e familiar da escuta e da realização de uma exemplar orientação paterna.⁴⁸⁰

Ao enfatizar a dimensão incoativa do que se pede para fazer através de um apelo fiável com o qual se consente, em claro contraste com a marca prescritiva do que se manda fazer através de uma ordem acatável pela sua “i-mediatez” (i.e. “sem mediação”) coerciva, a analogia *oiko-nómica* da obediência filial não serve, é certo, para tutelar uma teoria decisória à escala **mediata** (i.e. “mediacional”) do que se há-de ou pode fazer **mediante** uma avaliação modelada, adaptativa e criteriosa das circunstâncias em contexto-limite, mas presta-se, nas entrelinhas, a antecipar um horizonte reflexivo que, em nosso entender, a prepara. Nesse sentido, o propósito aristotélico de distinguir dois planos diferencialmente interconectados, a saber 1. o plano privado de razão mas capaz de a escutar e de a seguir; e 2. o plano dotado de uma razão com poder para convocar e guiar, permanece absolutamente válido nos seu desígnio. Por outro lado, a potencialidade hermenêutica de um paradigma ético **auditivo** [ἀκουστικόν] cujo impacto originário ainda ecoa epistemicamente na tardia transfiguração retórica do acto de **obedecer** e **confiar** [πιθέω] em acto de **persuadir** e **convencer** [πείθω]⁴⁸¹, encontra a sua exemplar incarnação na escuta do **homem prudente** [φρόνιμος] já não para “ouvir o que ele manda” ou para “ser como ele é”,

⁴⁸⁰ Cf. ARIST., *Pol.*, I, 12, 1259a 37 – 1260b 24

⁴⁸¹ Sobre o estatuto epistémico da Retórica e do espaço que ela ocupa “topografiacamente” no território delimitado dos saberes cf. o magnífico estudo de KENNEDY George, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1963, bem como o de CROISSANT Jeanne, «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l’œuvre d’Aristote», in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, XIV, Amsterdam – Louvain: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1953, 269-275; quanto ao esclarecimento do ponto de intersecção entre Retórica e Ética e entre Retórica e Política cf. PALMOUR Jody, *On Moral Character. A Practical Guide to Aristotle’s Virtues and Vices Based on a Psychoanalytic Perspective and the Theory of the Four Causes, Cross-referenced to Both Nicomachean Ethics and the Art of Rhetoric*, Washington: Archon Press, 1986; KENNEDY George, *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1991; SCHÜTRUMPF Eckart, «The model for the concept of *ethos* in Aristotle’s *Rhetoric*», in *Philologus* 137 (1993) 1, 12-17; GARVER Eugene, *Aristotle’s Rhetoric. An Art of Character*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; TESSITORE Aristide, *Reading Aristotle’s Ethics: Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, Albany: State University of New-York Press, 1996; ABIZADEH Arash, «The passions of wise. *Phronesis*, rhetoric and Aristotle’s passionate practical deliberation», *Review of Metaphysics* (Washington) 56 (2002-2003) 2, 267-296; CASSIN Barbara, «O homem, animal político dotado de *lógos*», in *Idem, Aristóteles e o Lógos. Contos da fenomenologia comum*, [= *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris: PUF, 1997], trad. L.P. ROUANET, São Paulo: Loyola, 1999, 43-86.

nem mesmo para “fazer o que ele faz”, mas para assimilar o seu modo de agir *in media res*⁴⁸², isto é **no meio** [ἐν μεταξύ] da facticidade concreta, dos acontecimentos singulares e das circunstâncias imprevistas. Na verdade, o **homem prudente** [φρόνιμος] representa o ícone vivo a partir do qual Aristóteles canaliza para a sua filosofia prática toda a força metafórica⁴⁸³ da analogia visual e “iconoplástica” da “mão” inquiridora e prestável daquele que aprende vendo por **experiência** [ἐμπειρία] em conjugação com a analogia acústica e “peripatética” do “pé” pronto e ligeiro daquele que aprende andando em **acompanhamento** [ἀκολουθία].⁴⁸⁴

Esta fugaz deambulação ética pelos meandros da psicologia aristotélica revela-nos ainda uma outra relação surpreendente que não podemos deixar passar em claro: à semelhança do isomorfismo platónico entre alma (imaginada como μικροπόλις, i.e. cidade em ponto pequeno⁴⁸⁵) e cidade (tomada como

⁴⁸² A origem da fórmula, que tanto poderíamos traduzir por «no meio dos acontecimentos» como por «com os acontecimentos a meio», remonta a Horácio ao descrever a habilidade literária com que Homero, no seguimento de brevíssimas alusões preambulares, *semper ad euentum festinat et in media res / non secus ac notas auditorem rapit* [avança sempre rápido para o desfecho e arrasta o ouvinte para o centro dos acontecimentos, como se estes fossem já conhecidos: cf. HORATIUS, *Ars poetica*, 148 ss.]. Essa habilidade para inscrever o espectador (claro, o ouvinte ou o leitor também...) “no meio” dos acontecimentos ou com os acontecimentos “a meio”, já fora devidamente notada por Aristóteles na *Poetica*, realçando a eficácia narrativa das oscilações temporais geradas pelo emprego antinómico do estratagema ὕστερον πρότερον [“o depois antes”]: cf. ARIST., *Po.*, 24, 1460a19-22] que os antigos consideravam como idiosincrasia literária da épica homérica destinada a envolver o auditório na acção. A expressão era também utilizada na Idade Média (cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medi aevi*, 11834a Walther) para caracterizar, no contexto do ensino da retórica, a designada *ordo artificialis* do discurso.

⁴⁸³ Cf. NICOLACI Giuseppe (ed.), *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, Palermo: L'Epos, 1999; CAZULLO Anna, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Milano: Jaca Book, 1992

⁴⁸⁴ Cf. GASTALDI Silvia, *Le immagini della virtù: le strategie metaforiche nelle Etiche di Aristotele*, Alessandria: Ed. dell'Orso, 1994; sobre a influência hermenêutica da épica homérica na construção de metáforas como estratégia discursiva em Aristóteles vide LUCCHETTA Giulio, *Scienza e Retorica in Aristotele: sulle radici omeriche delle metafore aristoteliche*, Bologna: Il Mulino, 1990

⁴⁸⁵ Neste iconoplástico paralelo platónico entre alma e cidade repousa a ideia do homem como “microcosmo”, mundo em ponto pequeno, que a ulterior tradição clássica latina cunhará na expressão *Homo mundus minor* [o homem é um mundo em miniatura] fontalmente atribuída a Boécio de Roma (cf. BOETIUS, *De definitione*, 907 PL 64 Migne), embora, na verdade, ela se relacione com antecedentes culturais que remontam, pelo menos, até às concepções astrológicas antigas, cujo teor é filosoficamente veiculado por Demócrito de Abdera (cf. DEMOCRITUS, *frgm.* 68 B 34 Diels-Kranz), sendo retomada mais tarde por Aristóteles no seu tratado *Physica* (cf. ARIST., *Ph.*, VIII, 2, 252b 26 ss.) e definitivamente fixada como definição paradigmática de homem pela corrente helenista do Estoicismo, de que, aliás, Plutarco de Queroneia dá conta (cf. PLUTARCHUS, *Moralia: De Stoicorum repugnantiis*, 1054b – 19055c). No renascimento, o tema foi reiteradamente glosado por vários autores

μακροάνθρωπος, i.e. homem em ponto grande)⁴⁸⁶, também Aristóteles atribui à parte desprovida de razão, embora capaz de a escutar, uma **função intermediária** capaz de interligar a parte racional e a parte desprovida de razão mas incapaz de a seguir por si própria. Tal **condição mediadora** reproduz à microescala da alma o mesmo **papel mediacional** que, à macroescala praxiológica do acto decisionário, a virtude dianoética da **prudência** [φρόνησις] ao interligar a normatividade formal do princípio universal e a materialidade contingente da situação singular.

Para se avaliar, todavia, o verdadeiro alcance mediacional da φρόνησις no eixo vertical das bipolaridades universal-particular, necessário-contingente, formal-material, normativo-situacional, em vista da modelação decisionária, importa clarificar antes de mais o estatuto mesótico de cada virtude no eixo horizontal das extremidades-limite de cada contraposição excessiva ou defeituosa (forma de excesso negativo). **No centro mesótico dessa intersecção vertical e horizontal parece residir, em nosso entender, a *via crucis* da φρόνησις.** Sob a forma de uma meta-virtude, a virtude da prudência afigura-se como **meio no qual** [μεσότης] e **meio pelo qual** [τὸ μεταξύ] a razão colabora quer para aferir a justa medida de cada acto virtuoso face dos respectivos extremos (no plano horizontal), quer para designar o limiar dianoético de cada acto decisionário em vista da modelação hilemórfica da universalidade formal de cada princípio na contingencialidade material de cada (no plano vertical). Sem uma aproximação prévia ao eixo horizontal da mediação virtuosa não é possível avançar para uma tipificação vertical da mediação decisionária, visto que, de um ponto de vista ontológico, esta decorre e resulta de uma potenciação maximizada e aperfeiçoada daquela. Eis a razão, a nosso ver, pela qual Aristóteles inicia a sua reflexão praxiológica pelo exame da virtude em geral a partir de uma abordagem horizontalista que procura caracterizar a sua índole mesótica não naquele sentido mediano de estar “**a metade**” ou “**a meio**” [τὸ ἥμισυ], mas no sentido metríctico de um estar **no meio** [τὸ μέσον] capaz de captar a **justa medida**

de entre os quais cumpre destacar o cardeal e humanista alemão Nicolau de Cusa (cf. NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, 3, 31) e, numa outra linha de reflexão, o erudito monge calabrês Tomás Campanella (cf. CAMPANELLA Tommaso, *De sensu rerum et magia*, 1, 10).

⁴⁸⁶ Cf. PLAT., *R.*, 368e ss.

[μετρίότης] entre os extremos excessivos ou defeituosos de cada impulso, paixão ou emoção.

Mediante uma análise centrada na oscilação disposicionária entre **autodomínio** [ἐγκράτεια] e **descontrole** [ἀκρασία]⁴⁸⁷, limiar crítico onde justamente se plasma essa difícil arte de conter e limitar o inflacionamento dos excessos impulsivos, emocionais e passionais da alma humana⁴⁸⁸ impedindo assim a trágica eclosão de uma insolente *desmesura* [ὑβρις] no equilíbrio antropológico do indivíduo, Aristóteles confere ao problema da virtude uma dimensão mesomorfológica cuja virtualidade hermenêutica muito dificilmente se poderia deixar de reclamar para o propósito desta dissertação. Ora, caberá justamente à **prudência** [φρόνησις] a dupla incumbência de tipificar a natureza e de regular o uso das virtudes em geral, graças a uma espécie de ambivalente capacidade criteriológica:

1. por um lado, enquanto virtude “como as demais”, ela apresenta-se dotada da mesma exigência disposicionária para visar um justo meio ou meio-termo face aos extremos cuja desmesura redundava por excesso em **desonestidade, impostura ou fraude** [πανουργία], e por defeito em **ingenuidade, credulidade ou inocência** [ἐυήθεια];
2. por outro lado, enquanto virtude “em função das demais”, ela coopera na tarefa mesótica de visar o meio-termo próprio de cada uma em vista da respectiva participação da parte desprovida de razão na parte propriamente racional.

Essa dupla tarefa da prudência atinge o seu pico de relevância no âmbito de uma distinção entre virtudes de índole **ética** [ἠθική], como por exemplo a *grandeza de alma* ou *magnanimidade* [μεγαλοψυχία]⁴⁸⁹, a *amabilidade* ou *amizade* [φιλία]⁴⁹⁰, entre

⁴⁸⁷ Cf. a propósito o bem fundado estudo de SANTOS Ricardo, *Incontinência e saber: um problema filosófico na ética de Aristóteles*, Dissertação de Mestrado: Lisboa, 1997

⁴⁸⁸ Vide a propósito PRICE Anthony, «Akrasia and Self-control», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 234-254

⁴⁸⁹ Vide a propósito CRISP Roger, «Aristotle on Greatness of Soul», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 158-178

⁴⁹⁰ Vide a propósito WHITING Jennifer, «The Nicomachean Account of Philia», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 276-304

outras, como a *sinceridade* [ἀλήθεια], a *justiça* [δίκαιον], a *coragem* [ἀνδρεία], a *moderação* [σωφροσύνη]⁴⁹¹, e virtudes de índole **dianoética** [διανοητική], como são o caso da *sabedoria* [σοφία], *inteligência* [νοῦς], **prudência** [φρόνησις], *arte* [τέχνη] e *ciência* [ἐπιστήμη]⁴⁹², distinção essa cujo pressuposto metafísico assenta na **unidade compósita e diferenciada da alma**, como, aliás, se depreende das palavras do próprio Aristóteles:

ἀρετῆς δ' εἶδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητικὴ. ἐπαινοῦμεν γὰρ οὐ μόνον τοὺς δικαίους ἀλλὰ καὶ τοὺς συνετοὺς καὶ τοὺς σοφοὺς· ἐπαινετὸν γὰρ ὑπέκειτο ἡ ἀρετὴ ἢ τὸ ἔργον, ταῦτα δ' οὐκ ἐνεργεῖ, ἀλλ' εἰσὶν αὐτῶν ἐνέργειαι. ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντος, ὃ ἐπιτακτικόν ἐστι τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι· οὐ γὰρ λέγομεν ποῖός τις τὸ ἦθος, ὅτι σοφὸς ἢ δεινός, ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ θρασύς.⁴⁹³

O alcance praxiológico do passo supramencionado sai reforçado com um passo muito significativo da *Política*, onde se evoca igualmente uma bipartição diferenciada da parte racional da alma, desta feita incidindo na inovadora tese da ambivalência prático-especulativa da razão:

διήρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὐτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὐτό, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον· ὧν φαμεν

⁴⁹¹ Cf. ARIST., *EE*, II, 3, 1220b 35 – 1221a 12: vide Tabela sinóptica das virtudes e vícios in Anexo 3: Catálogo lexicográfico, 864

⁴⁹² Vide a propósito REEVE Charles, «Aristotle on the Virtues of Thought», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 198-217

⁴⁹³ Há, contudo, duas espécies de virtude: a virtude ética e a virtude intelectual. Na verdade, não louvamos apenas os homens justos, mas também os inteligentes e sábios. Com efeito, já admitimos como louváveis tanto a virtude como a obra. Estas, porém, não são actos mas princípios de acção. E uma vez que as virtudes intelectuais são acompanhadas de razão, estas pertencem à parte racional da alma, parte essa que, enquanto dotada de razão, governa a própria alma; por seu turno, as virtudes éticas pertencem à parte irracional da alma, mas obedecem por natureza à parte dotada de razão. Por isso, não descrevemos o carácter de alguém como sábio ou hábil, mas sim como gentil ou temerário: ARIST., *EE*, II, 1, 1220a 5-12

τὰς ἀρετὰς εἶναι καθ' ἃς ἀνὴρ ἀγαθὸς λέγεται πως. τούτων δὲ ἐν ποτέρῳ μᾶλλον τὸ τέλος, τοῖς μὲν οὕτω διαιροῦσιν ὥς ἡμεῖς φαμεν οὐκ ἄδηλον πῶς λεκτέον. αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτιονός ἐστιν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερόν ὁμοίως ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν· βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον. διήρηταί τε διχῇ, καθ' ὅνπερ εἰώθαμεν τρόπον διαιρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός. ὡσαύτως οὖν ἀνάγκη διηρῆσθαι καὶ τοῦτο τὸ μέρος δηλον.⁴⁹⁴

O cruzamento dos dois excertos revela até que ponto as virtudes éticas apenas serão adquiridas e exercidas mediante a conexão da parte desprovida de razão com a parte dotada de razão, tomada esta no seu uso prático. Ora, sendo assim, a que se deve então o estatuto especial, para não dizer de privilégio, que Aristóteles parece conferir à virtude da prudência no confronto com as restantes virtudes? Ao reservar-lhe um lugar dianoético na parte da alma dotada de razão no seu uso prático, e não, como seria de esperar, concedendo-lhe um estatuto simplesmente ético, como acontece com todas as outras virtudes, estamos em crer que Aristóteles pretende vincar forma irrefutável o **carácter mediacional da prudência**, estatuto que lhe permite 1. por um lado, situar-se “acima” das outras virtudes a fim de regular, em conexão com a razão, o **meio** onde repousa cada uma delas em particular; 2. por outro lado, encontrar-se “a meio” da estratificação das actividades dianoéticas da alma para estabelecer a **mediação** entre os impulsos mais básicos da parte desprovida de razão e a inteligência mais elevada da parte racional.⁴⁹⁵ Pela mediação prudencial fica garantida a possibilidade de agir 1.

⁴⁹⁴ Existem na alma duas partes distintas. Uma tem a razão por si mesma; a outra não a tem por si mesma mas tem a capacidade para obedecer à razão. Quando falamos de um homem bom, dizemos que ele possui as virtudes destas duas partes da alma. Mas, em qual das partes reside mais particularmente o fim último da vida do homem? Os que adoptam a divisão referida não têm qualquer dúvida sobre a resposta a dar. No mundo da natureza, assim como no da arte, o inferior existe sempre em função do superior. A parte da alma que tem a razão é a melhor. Mas, a razão divide-se, no esquema que costumamos seguir, em dois aspectos: o prático e o teórico. É óbvio, por conseguinte, que a parte da alma dotada de razão se divide mesma forma.: ARIST., *Pol.*, VII, 14, 1333a 16-30

⁴⁹⁵ A propósito da mediação dianoética da prudência em Aristóteles, não resistimos a explorar um flagrante paralelo com a mediação onto-gnosiológica da dialéctica em Platão onde os níveis de ser e os respectivos graus de conhecimento são unificados através de uma intermediação estésica da produção artesanal vinculada à formalização da discursividade hipotética que garante a conexão entre o nível mais básico do *topos* sensível, i.e. a sensação, e o nível mais elevado do *topos* inteligível, i.e. a

tanto racionalmente, no plano ético, para encontrar a justa medida das virtudes rectamente exercidas, 2. como razoavelmente, no plano dianoético, para aplicar os princípios universais aos casos concretos quer estes sejam formalmente captados por intelecção dos princípios em vista de uma prescrição deontológica, quer aqueles sejam indutivamente modelados na materialidade dos casos experienciados em vista de uma decisão.

Atendendo ao desígnio teórico da presente dissertação, pretende-se esclarecer até que ponto a praxiologia aristotélica atribui à **mediação prudencial** uma dupla capacidade em vista da decisão: por um lado, uma *capacidade métrica* para **aferir a justa medida** que permite **encontrar o meio**, e por outro, uma *faculdade poiética* para **acertar no justo meio** que permite **medir**. Um acto virtuoso pode, com efeito, ser exercido sem necessariamente progredir para ou amadurecer num acto decisionário; todavia, a inversa não é necessariamente equiparável visto que nenhum acto decisionário pode ser exercido sem se encontrar vinculado na génese a um exercício da virtude, por mínimo que seja. Quer isto dizer que nem toda a virtude implica subsequentemente uma decisão posta em prática; toda a decisão, porém, implica previamente um exercício prático da virtude. Respeitando essa precedência decisionária do acto virtuoso e essa procedência virtuosa do acto decisionário, a que nos referimos propriamente quando falamos de virtude na praxiologia aristotélica?

intelecção eidética [vide Anexo 5: Figurações platónicas da mediação no “Prólogo” e nas alegorias da” *Res publica*, 892].

2. Aretologia e mediedade: a ontogênese da virtude

2.1. Por que meios se alcança a virtude?

O exame do recorte onto-praxiológico da virtude em Aristóteles pressupõe uma necessária incursão à esfera conceptual da **natureza** [φύσις] e da **arte** [τέχνη].⁴⁹⁶ Apesar das intermináveis discussões que envolvem a abordagem etimológica desses dois conceitos⁴⁹⁷, bem como de algumas precavidas advertências sobre a utilização do vocabulário “técnico” de Aristóteles⁴⁹⁸, nada nos parece mais apropriado do que começar por inquirir o próprio texto do Estagirita a partir da radicalidade inerente à sua reflexão metafísica⁴⁹⁹. Ora, é justamente aos Livros I e V

⁴⁹⁶ Cf. MOREL Pierre-Marie (coord.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques. Sept études sur Aristote*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997; PELEGRIN Pierre, «Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement. Encore quelques remarques sur la finalité chez Aristote», in *Le style de la pensée*, ed. par Monique CANTO-SPERBER *et al.*, Paris: Les Belles Lettres (2002) 296-323; MORENO Ramón Queralto, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Sevilla: Publicaciones Universidad de Sevilla, 1983; BROADIE Sarah, «Nature and craft in Aristotelian teleology», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN, Paris: Éditions du CNRS, 1990, 389-405; GERSON Lloyd, «Artifacts, substances, and essences», in *Apeiron* 18 (1984) 50-58; ISNARDI PARENTE Margherita, «Alcuni aspetti della concezione della *techne* nella *Metafisica* di Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 17 (1962) 26-40; La CROCE Ernesto, «El concepto aristotélico de técnica», in *Ethos* (Buenos Aires) 4-5 (1976-1977) 253-264

⁴⁹⁷ Emergindo do seu étimo verbal φύω / φύομαι [= brotar], o termo φύσις abarca e articula uma gama multiforme de significados que se vão desdobrando desde as acepções genéticas de “origem”, “nascença” e “procriação”, até às acepções metafísicas de “substância”, “essência”, “forma” e “constituição”, passando pelas acepções fenoménicas de “irradiação”, “luminosidade” e “manifestação”; já o termo τέχνη [arte] concentra e interliga em torno do étimo verbal τεκτάνομαι [= fazer em madeira] um aglomerado de significados cujas acepções ergonómicas de “habilidade”, “arte”, “perícia” e “ofício” remetem imediatamente para a experiência cōscia e esclarecida de um “saber-fazer que se sabe como tal”: cf. CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80, respectivamente 1233-1235 e 1112

⁴⁹⁸ Cf. LOUIS Pierre, «Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote», in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris: Vrin, 1956, 141-148

⁴⁹⁹ Reputamos de decisivo a este respeito o artigo de NATALI Carlo, «A base metafísica da teoria aristotélica da acção» [trad. Rodrigo T. GUEDES], in *Analytica* 1 (1996) 3, 101-125; num diferenciado prisma de análise cf. também em contraponto o artigo de ROCHE Timothy, «On the alleged metaphysical foundations of Aristotle moral philosophy», in *Classical Philosophy, vol. 5: Aristotle's Ethics*, ed. Terence IRWIN, New-York: Garland (1995) 65-78; em pauta similar se posiciona Marco Zingano nos seus incontornáveis *Estudos de Ética Antiga*, designadamente no capítulo onde comenta e desenvolve a noção metafísica de “significação focal”, procurando mostrar como o artigo de Gwilym Owen que lhe deu origem [= OWEN Gwilym, «Logic and Metaphysics in

do tratado *Metaphysica* que nos teremos de reportar para proceder à clarificação conceptual das duas noções em causa. Assim, enquanto no tocante à **natureza** [φύσις], Aristóteles é peremptório ao afirmar que

ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων
ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικῇ
εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης
εἶναι κινήσεις. καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν,
ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.⁵⁰⁰

some earlier Works of Aristotle», in I. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1957): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Ingemar DÜRING and Gwilym OWEN, Göteborg, 1960, 163-190] esclarece relações da metafísica com outras áreas, nomeadamente com a ética, que têm passado despercebidas ou negligenciadas: cf. ZINGANO Marco, «Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles», ZINGANO Marco, in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 521-548 [publ. in *Discurso* 33 (2003) 9-34]; vide também a propósito VI. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Cerisy-la-Salle, France, 1972): *Etudes sur la «Metaphysique» d'Aristote*, ed. Pierre AUBENQUE, Paris, 1979; pelo inesperado efeito da reciprocidade invertida dos dois domínios, vide os coevos estudos de RAVAISSON Felix, «Métaphysique et morale», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1993) 437-454 e de MARQUET Jean-François, «La morale de la Métaphysique», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1993) 539-550

⁵⁰⁰ A natureza primeira e propriamente dita é a substância das coisas que possuem um princípio de movimento em si mesmas enquanto tais; a matéria, com efeito, é designada como natureza por implicar isso mesmo [= princípio de movimento], e também as gerações e crescimentos [subent. são assim designados] por serem movimentos a partir disso mesmo [= princípio de movimento]. E o princípio do movimento dos seres naturais é isso mesmo, enquanto imanente [= intrínseco] quer como potência quer como acto: ARIST., *Metaph.*, V (Δ), 4, 1015a 13-19. Num afamado e amplamente glosado passo inaugural do tratado da Política, Aristóteles refere: **O homem é por natureza um vivente político** (...), e a razão (...) é óbvia: (...) apenas o homem, de entre todos os animais, é **detentor de palavra**. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, (...) o **discurso**, por outro lado, **serve para exprimir** o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. (...) Ora, é a **comunidade** destas [subent. experiências] que **produz [= faz]** a família e a **cidade** [ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, (...) διότι (...) δῆλον. (...) λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, (...) ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· (...) ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 2-18; destacado nosso]; nada neste excerto indicia uma vinculação da esfera política aos requisitos metafísicos de uma natureza substancializada. Pelo contrário, da sua urdidura teórica extraem-se três implicações que importa desde já reter: 1. que o homem é um vivente político não porque se consubstancia numa “natureza política” mas porque é, **por natureza** [φύσει], isto é por condição radical, possuidor de **palavra** [λόγος]; 2. que o discurso não serve apenas para nomear, declarar, enunciar, mas para **exprimir** [δηλοῦν] vivências práticas; 3. que a urdidura relacional da experiência discursiva em **comunidade** [κοινωνία] **produz** [a forma verbal utilizada é ποιεῖν = fazer = construir = formar] a **cidade** [πόλις]. Vide a propósito BRAGUE Rémi, *Introduction au monde grec: Etudes d'histoire de la philosophie*, Chatou: Editions de la Transparence, 2005, 181-193; LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46; GRANGER Herbert, «Aristotle on the analogy between action and nature», in *Classical Quarterly* 87 (1993) 1, 168-176

Já no respeitante à **arte** [τέχνη], o Estagirita não deixa de ser menos assertivo:

τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν
οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων
ὑπολαμβάνομεν, ὥς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν
τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὔ.
οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ
τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας
περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν
τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων
ἴσασιν (τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ
εἰδότα δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ ἃ τὰ μὲν οὖν ἄψυχα
φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνους δι' ἔθος),
ὥς οὐ κατὰ τὸ πρακτικούς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ
τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν.⁵⁰¹

A natureza e a arte configuram, portanto, dois limites de um **campo prático** em cujo confinamento se joga mediacionalmente a condição de acesso “pelo qual” e, sobretudo, a condição de possibilidade “**na qual**” a virtude pode ser induzida e adquirida. A possibilidade mediacional aberta por esses dois limites implica que a aquisição da virtude não decorre apenas “da natureza” (embora não se realize à margem ou contra ela), nem se reduz a uma mera “técnica” (embora possa mimetizá-la criativamente).

⁵⁰¹ Pensamos que o conhecer e o compreender pertencem mais à arte do que à experiência, e também consideramos os que dominam uma arte mais sábios do que aqueles que estão à experiência, supondo que o conhecer implica em todos os casos um saber. E isto porque uns conhecem a causa e outros não. Com efeito, os dotados de experiência percebem o “que” mas não o “porquê”, ao passo que os outros [= peritos numa arte] entendem o “porquê” e a causa. Por isso consideramos mais meritosos os mestres de obra em cada uma [subent. das artes], e pensamos que entendem mais e são mais sábios do que os operários, dado que conhecem as causas do que estão a fazer (estes, ao invés, fazem algo, tal como aliás alguns dos seres inanimados, mas fazem sem saber <o> que fazem, como é o caso do fogo a arder – os seres inanimados fazem algo por natureza e os operários por hábito); assim sendo, não consideramos os mestres-de-obra são mais sábios devido à prática, mas pelo facto de possuírem explicação [subent. para o que fazem] e de conhecerem as causas: ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 981a 25 – 981b 6

Impunha-se este esclarecimento conceptual prévio, dado que Aristóteles tenta estipular, concretamente no Livro II da *Ethica Nicomachea*, um critério que permita determinar a especificidade de um agir ético reconduzido a uma condição natural, mas não reduzido à natureza. Tal preocupação torna-se, aliás, nitidamente perceptível na bissectriz que demarca as **virtudes éticas** [ἠθικαὶ ἀρεταί] das **virtudes dianoéticas** [διανοητικαὶ ἀρεταί]:

Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὕσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς,
ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν
καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ
ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον
ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν
φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται [...] ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων
ἄλλως ἢ ἐθισθείη. οὗτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται
αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκότες μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις
δὲ διὰ τοῦ ἔθους.⁵⁰²

A explicação avançada pelo autor é de clareza meridiana:

ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον
κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν (ὅπερ ἐπὶ
τῶν αἰσθήσεων δῆλον· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις
ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα,
οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν)· τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες
πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας
ποιεῖν, ταῦτα **ποιοῦντες μανθάνομεν**.⁵⁰³

⁵⁰² Sendo duas as <subent. espécies de> virtude, a saber a dianoética e a ética, a dianoética adquire completamente a sua génese e desenvolvimento por aprendizagem, e por isso ela exige experiência e tempo; a ética, por seu lado, provém do hábito (visto que o próprio nome “ética” < ἠθική > formou-se a partir de uma ligeira modificação de “hábito” < ἔθος >. Daqui resulta evidente que nenhuma das virtudes éticas se forma em nós por natureza, visto que nada do que existe por natureza se modifica por hábito [...]: nenhuma das outras coisas dotadas de uma certa natureza poderia habituar-se a ser de outro modo. Por isso as virtudes não se formam nem por natureza nem contra a natureza, embora pela nossa natural <subent. forma de ser> elas possam ser recebidas, aperfeiçoando-se pelo hábito: ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 14-26

Os dois excertos supramencionados revelam-se particularmente relevantes para o desígnio teórico da presente dissertação.

Em primeiro lugar, porque através deles se torna perceptível até que ponto a diferenciação *aretológica* entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas impõe dois modos de aquisição virtuosa até à formação de um estado **disposicional** [ἐξίς] cuja formulação é baseada na distinção conceptual entre 1. actos que decorrem **de hábitos** [ἐξ ἔθους] induzidos por **repetição** [ἐκ τοῦ πολλάκις], como sucede com as **virtudes éticas** e 2. actos que, quanto à sua **origem** [γένεσις] e **desenvolvimento** [αὐξησις], se **fazem aprendendo** [μαθόντας ποιεῖν], como ocorre com as **virtudes dianoéticas**. A dissolução da diferença polissémica entre “ser o que é” e “tornar-se” no que “pode vir a ser” ou no que é “possível ser” privar-nos-ia, por conseguinte, de compreender o motivo pelo qual Aristóteles se empenha em distinguir entre, por um lado, o sentido *natural* daquilo que «**é necessariamente o que é**» [ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν] e que «**segundo a substância <...> não pode ser de outro modo**» κατ’ οὐσίαν <...> ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν]⁵⁰⁴ posto que «**a natureza é em certa medida uma substância**» [ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστίν]⁵⁰⁵, e, por outro lado, o sentido *habit(u)ado* daquilo em que algo “se torna” pelo facto de “se estar a formar” em vista de um **aperfeiçoamento finalizável** [τέλειος]. Ora, é justamente no plano desta segunda alternativa que a filosofia prática de Aristóteles incorpora as formas verbais **περιγίνεσθαι** [tornar-se] e **ἐγγίνεσθαι** [formar-se]⁵⁰⁶ cujo radical **γίγνομαι** tanto pode significar 1. “**nascer**”, “vir à luz”, “surgir” (no

⁵⁰³ Relativamente ao que se encontra em nós por natureza, primeiro adquirimos as capacidades e só depois exercemos as actividades (isto é manifesto no caso dos sentidos: não é por ver muitas vezes ou ouvir muitas vezes que adquirimos os sentidos <subent. da visão e da audição>, mas ao invés, usamo-los porque já os possuímos, não os possuímos porque os usamos); adquirimos, por sua vez, as virtudes na medida em que já actuámos previamente, sendo este o caso de todas as outras artes, já que aquilo que há para fazer após ter aprendido, **aprendemo-lo fazendo**: ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 26-34; destacado nosso.

⁵⁰⁴ ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 7, 1072b 7-10

⁵⁰⁵ *Ibid.*, V (Δ), 4, 1115a 13

⁵⁰⁶ Cf. *Idem*, *EN*, II, 1, 1103a 17ss.

sentido daquilo que não sendo passa a ser), como pode também significar 2. “**formar**”, “engendrar”, “plasmar” (no sentido de dar início ou forma a algo que potencialmente acolhe essa possibilidade), como pode significar ainda 3. “**tornar-se**” em algo que vai sendo aquilo que ainda não é e que pode vir a ser de acordo com a abertura de um campo de possibilidades não predeterminável.⁵⁰⁷ De momento, interessa-nos enfatizar tão-só esta última acepção, no suposto de que a forma verbal “**tornar-se**” é, em nosso entender, a que melhor colhe o sentido aberto de um aperfeiçoamento cuja orientação teleológica envolve todo o campo humano do **prático** [τὸ πρακτόν] desde a emergência da disposição ética até à manufactura da decisão política.⁵⁰⁸

Em segundo lugar, porque ambos os excertos parecem indiciar um sentido de eticidade à luz do qual o **agir virtuoso** se constitui οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσειν ἐγγίνονται [não se forme nem por natureza nem contra a natureza], mas tenda a “tornar-se natural” [πεφυκὸς γίγνεται]⁵⁰⁹ a partir de um **hábito** [ἔθος] induzido

⁵⁰⁷ Cornford sublinhou com particular ênfase a influência das entronizações de soberania cananaico-ugaríticas na elaboração das cosmogonias mesopotâmicas - com imediata repercussão na ulterior estruturação narrativa da religião hebraica, das mitologias minóico-micénicas e posteriormente, na cultura grega, da mitografia homérica e da teogonia hesiodina – relacionando os rituais de instituição das realezas-divinizadas nas sociedades proto-urbanas e agrárias do próximo e médio-oriente antigo com dramatizações de forte envolvimento comunitário que estratificavam três eventos críticos 1. o «nascer» ou «originar» em contexto genético e hereditário, 2. o «separar» e «delimitar» em contexto agonístico e distributivo, e 3. o «formar» ou «moldar» em contexto artesanal e poiético: cf. CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa: FCG, 1975, 329-348; 391-408; os leitores atentos da Sagrada escritura judaico-cristã facilmente darão conta dessa origem ambivalente nos capítulos inaugurais do Livro dos Génesis onde, de um ponto de vista etiológico, diferentes tradições e escolas doutrinárias narram o drama divino da criação, apresentando Deus ora como uma espécie de «progenitor absoluto» que, pela palavra geradora, cria e ordena o mundo a partir de separações e diferenciações sucessivas do caos das águas primordiais, ora como uma espécie de «modelador de formas» que, à maneira de um oleiro, plasma a existência humana à sua imagem a partir da matéria informe do barro e da insuflação vital do seu sopro: vide *Liber Genesis*, 1,1 – 2,7.

⁵⁰⁸ Vide a propósito GIACON Carlo, *Il Divenire in Aristotele: Dottrina e Testi*, Padova: CEDAM – Casa Editrice, 1947; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636; GRANGER Herbert, «Aristotle on the analogy between action and nature», in *Classical Quarterly* 87 (1993) 1, 168-176; LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46

⁵⁰⁹ Segundo Aristóteles, τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται [o adquirir de um hábito forma como que uma natureza]. Esta máxima extraída da *Rhetorica* (cf. ARIST., *Rh.*, I, 11, 1370a 6-8) com claro antecedente em *Ethica Nicomachea* [onde se cita φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἔμμεναι,

por repetição [πολλάκις]⁵¹⁰, fazendo lembrar aquele passo inaugural da *Metaphysica* onde Aristóteles tenta justamente explicitar a forma como através de um análogo processo de **multiplicação dos casos** [ἐκ πολλῶν] se pode partir da **sensação** [αἴσθησις] para a **memória** [μνήμη] até chegar, por replicação desta, à **noção universal** [καθόλου ὑπόληψις].⁵¹¹ Tanto no domínio epistémico como no praxiológico parece prevalecer aquela **via indutiva** [ἐπαγωγή] pela qual se parte da materialidade do sensível para a universalidade do conceito através de momentos **intermédios** que possibilitam a obtenção de uma **representação cognitiva** (o conceito universal) ou de uma **disposição prática** (a virtude). Em ambos os casos o resultado tanto pode ser indutivamente inteligido como princípio explicativo ou normativo, de acordo com um eixo anabático (ascendente), como pode ser indutivamente modelado como princípio formal na materialidade da situação concreta ou do caso particular, de acordo com um eixo catabático (descendente).⁵¹² Por outro lado, desta feita no que concerne à abordagem da virtude enquanto actividade

φίλε, καὶ δὴ ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι (digo-te, meu caro amigo, que o hábito implica uma prática constante e que acaba por se tornar uma natureza para os homens: cf. *Idem*, *EN*, VII, 10, 1152a 33-35)] espelha um *topos* muito disseminado na cultura grega que o próprio Aristóteles atribui ao poeta elegíaco Eveno de Paros, mas cuja origem remonta a um fragmento trágico de autoria desconhecida, a saber μελέτη χρονισθεῖς εἰς φύσιν καθίσταται [dando tempo ao exercício consolida-se uma natureza: cf. *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 516 Snell-Kannicht-Radt] destinado a sobreviver, com assinalável êxito, no meio culto latino-romano a partir da utilização que dele faz Cícero no *De finibus* sob a forma um *deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici* [pelo hábito quase se produz uma outra natureza: cf. CICERO, *De finibus*, 5, 25, 74]. A ideia irradiará para uma plêiade de autores medievais e modernos que interpretam a *consuetudo* ciceroniana como *secunda natura*, a começar por Agostinho de Hipona (cf. AUGUSTINUS, *Contra secundam Iuliani responsionem*, 1119, 1398, 1605 PL 45 Migne)] até ao filósofo, matemático e místico Blaise Pascal (cf. PASCAL Blaise, *Pensées*, 243, 244 e 245), passando pelo renascentista Michel de Montaigne (cf. MONTAIGNE Michel, *Essais*, 3, 10) e pelo dramaturgo inglês William Shakespeare (cf. SHAKESPEARE William, *The two Gentlemen of Verona*, 5, 4).

⁵¹⁰ ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 5

⁵¹¹ Cf. *Idem*, *Metaph.*, I (A), 1, 980a 1 – 982a 2; sobre o complexo e protológico conceito de universalidade na filosofia aristotélica, vide BRAKAS George, *Aristotle's Concept of the Universal*, Hildesheim: G. Olms, 1988

⁵¹² Sobre o papel crucial da *indução* [ἐπαγωγή] na filosofia aristotélica, cf. preciosos indicativos teóricos nos estudo de CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise, «Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'*epagoge*», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN Paris: Éditions du CNRS, 1990, 365-387; HAMLYN David, «Aristotelian Epagoge», in *Phronesis* 21 (1976) 167-187; HINTIKKA Jaakko, «Aristotelian Induction», in *Revue Internationale de Philosophie* 133-134 (1980) 422-439

dianoética, convém começar por destacar que esta não ocorre sem uma prévia e necessária aquisição das ditas virtudes éticas. Todavia, vai mais longe do que estas na medida em que a sua aquisição ocorre na **circularidade poiética** de um **fazer aprendendo** [μαθόντας ποιεῖν] cuja discursividade se narra num **aprendemos fazendo** [ποιοῦντες μανθάνομεν]. Quer isto dizer que não se trata apenas de “aprender a fazer uma acção”, mas também de que **aprendemos <a agir> fazendo** [ποιοῦντες μανθάνομεν] no suposto de que o **fazer** [τὸ ποιεῖν] constitui a **mediação** privilegiada pela qual e na qual o **agir** [τὸ πράττειν] atesta e manifesta por si mesmo uma narrativa prévia e refractária a qualquer discurso sobre isso, seja ele de tipo declarativo, explicativo, prescritivo ou justificativo. O dinamismo que anima o aperfeiçoamento virtuoso do agente pode ser então designado de **natural** [πεφυκός] na precisa medida em que aquisição de uma disposição virtuosa quer por habituação induzida (no caso das virtudes éticas), quer por aprendizagem experienciada (no caso das virtudes dianoéticas), não introduz apenas uma variação qualitativa de grau no agir humano, mas permite obter uma vantagem reflexiva quando lido no interior de uma **urdidura comum** que entrelaça no mesmo horizonte de sentido **natureza** [φύσις], **criação** [ποίησις] e **acção** [πράξις] através da mediação da **palavra** [λόγος].

Em terceiro lugar, porque a conjugação dos dois excertos em apreço colocam em jogo o binómio semântico παθεῖν - ποιεῖν na base do qual o aristotélico inciso **aprendemos fazendo** [ποιοῦντες μανθάνομεν] confere espessura praxiológica ao célebre topos dramático da “aprendizagem pelo sofrimento” [πάθει μάθος]⁵¹³. Em

⁵¹³ É na *Oresteia* de Ésquilo de Elêusis que a expressão se impõe (cf. AESCHYLUS, *Agamemnon*, v. 177), primeiro como resultado trágico de uma aprendizagem, depois como imperativo prático sancionado por um decreto divino de Zeus que tanto pode ser opressivo para quem dele foge inutilmente em exasperadas evasivas que até os deuses diverte, como também libertador para quem o assume sabiamente em sublime gesto de um heróico consentimento que os próprios deuses invejam; na mesma linha prosseguirá igualmente a inspiração dramática de Sófocles de Atenas, através da implacável e asfíxiante ambiguidade dos acontecimentos que plasmam a tragédia edípica (cf. SOPHOCLES, *Oedipus rex*, 403). O facto de a adversidade conter um ensinamento para quem o souber extrair, decorre, todavia, de um *topos* utilizado desde logo na épica homérica (vide HOMERUS, *Ilias*, 17, 32; 20, 198) e hesiódica (vide HESIODUS, *Opera et dies*, 218) e imediatamente assumido pela tradição literária grega em autores como Heródoto de Heracleia que põe na boca de Creso, rei da Lídia, τὰ δὲ μοι παθήματα ἔόντα ἀχάρिता παθήματα γέγονε [os sofrimentos que me são desfavoráveis, tornam-se ensinamentos: cf. HERODOTUS, *Historiae*, 1, 207, 1, expressão essa com um ambivalente alcance não apenas meramente informativo, mas também eticamente paradigmático, já que os sofrimentos do monarca lídio tanto podem servir de ensinamento para ele mesmo como também para os outros, visto que também é sábio e prudente quem aprende

ambos os casos terá eco a correspondente formulação teórica segundo a qual a **experiência e o tempo** [ἐμπειρία καὶ χρόνος]⁵¹⁴ constituem duas condições ontologicamente inalienáveis para adquirir uma **disposição ética** [ἠθικὴ ἕξις], na esteira de outra não menos célebre máxima clássica segundo a qual πῆρα μαθέσις ἀρχά [a experiência é o princípio do conhecimento]⁵¹⁵.

obliquamente com os sofrimentos alheios], até se tornar mais tarde num dos preceitos de vida do peripato aristotélico, a fazer fê num testemunho contido nos *Opuscula* de Sinésio de Cirene, filósofo neopitagórico que, em Alexandria, privou com a matemática e neoplatónica Hipátia, tornando-se em 409 dC bispo cristão de Ptolemaida (na actual Líbia): vide SYNESIUS, *Opuscula*, 6, 8. A propósito da urdidura tragediográfica do tema do sofrimento, remeto ulteriores razões (que aqui não podem ser devidamente explicitadas como mereceriam) para a investigação do classicista José Pedro Serra sobre as categorias da tragicidade, onde este problema, a par de tantos outros igualmente relevantes para a presente dissertação (como, por exemplo a relação do pensamento epistémico-hermenêutico de Aristóteles com a essência incapturável da “lógica” tragediográfica) adquire luminoso sentido: cf. SERRA José Pedro, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

⁵¹⁴ ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 16. No tocante ao papel da experiência na configuração do conhecimento humano, importa realçar o contributo platónico nas primeiras linhas da *Res publica* cujo relato se inicia com a descida ao Pireu: vide Anexo 5: Figurações platónicas da mediação nas alegorias da *Res publica*, 868 ss.; no que respeita ao estudo da dimensão experiencial e temporal da acção na ética aristotélica, parece-nos justo destacar contributos tão certos como os de GAUDRON Edmond, «L’expérience dans la morale aristotélicienne», in *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 3 (1947) 243-261 e de VERBEKE Gerard, «Moral behaviour and time in Aristotle’s Nicomachean Ethics», in *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation; offered to Professor C.J. de Vogel*, ed. by J. MANSFELD – L.M. De RIJK, Assen: Van Gorcum, 1975, 78-90

⁵¹⁵ A expressão consta de um fragmento atribuído ao compositor de lírica coral Álcman de Esparta (cf. ALCMAN, *fragm.* 125 Page-Davies) a partir do qual se prolonga na tradição literária grega até emergir naquela famosa tirada dramática de Eurípides de Atenas ἡ δ’ ὁμιλία πάντην βροτοῖσι γίγνεται διδάσκαλῳ [o contacto torna-se para os mortais o mestre de tudo: EURIPIDES, *Andromacha*, 683 ss.]. Na tradição latina o *topos* em causa é frequentemente associado ao termo *usus* não só para designar a experiência individual sob o influxo da norma e do costume, como acontece com a expressão ciceroniana *usus magister est optimus* [o uso é o melhor mestre: cf. CICERO, *De oratore*, 1, 4, 15], como também para assinalar, no seguimento de uma tese cara ao Estoicismo, um componente “pragmático” decisivo para a configuração e a eficácia comunicacional da linguagem (cf. HORATIUS, *Ars poetica*, 70-72). Por outro lado, a partir desse lastro experiencial visado na expressão, deriva uma outra tradição que associa a experiência à actividade artesanal e artística, como ocorre na *Ars amatoria* de Ovídio ao recorrer à fórmula *artifices qui facit usus adest* [é a experiência que forma os artistas: cf. OVIDIUS, *Ars amatoria*, 2, 676] para através dela consagrar a experiência e a maturidade como predicados indeclináveis do amor feminino; no mesmo sentido se orientam v.g. Virgílio a propósito das técnicas agrícolas (cf. VERGILIUS, *Georgicae*, 1, 133), bem como Galeno, na sua obra médica, para satirizar os que pretendem dominar um saber com a mesma prosápia com que se pretende comandar um navio apenas munido de um teórico conhecimento livresco e sem qualquer domínio da respectiva arte e perícia náuticas, como se constata no inciso ἐκ βιβλίου κυβερνήται [comandantes de navios a partir do(s) livro(s), GALENUS, *Opera Omnia* 13, 606 Kühn]. O mote teve notável acolhimento nos períodos renascentista e pré-moderno para legitimar a transformação cultural que na altura estava em curso: vide e.g. em solo luso a inolvidável tirada do cosmólogo e navegador Duarte Pacheco Pereira “a experiência é a madre de todas as cousas, per ela soubemos radicalmente a verdade” [cf. PEREIRA Duarte Pacheco, *Esmeraldo de situ orbis*, 196] convertendo-se numa espécie

Em suma, na distinção aristotélica entre virtudes éticas e dianoéticas sobra uma residual flutuação semântica entre **hábito** ou **costume** [ἔθος] e **morada** ou **carácter** [ἡθός] cujo exame oferece flanco a uma interminável e, ao que parece, irresolúvel querela (aparentemente muito “actual” e “sedutora” embora, na verdade, já relativamente “fatigada” e algo “datada”) em torno da distinção entre **ética** e **moral**. De acordo com as litigantes posições em jogo, a **eticidade** (vinculada ao termo ἡθός) apresentar-se-ia mais conotada com a ideia de um *habitat* ou **morada** a partir da qual emergiria a necessidade de uma reflexão fundamentada sobre o **carácter disposicional da virtude ética**⁵¹⁶, ao passo que a **moralidade** (enraizada no termo ἔθος) apresentar-se-ia mais conotada com a ideia de um **treino** ou **habituação** a partir da qual emergiria uma explicação normativista sobre a **essência imperativa do dever moral**. Fará sentido, todavia, uma distinção entre ética e moral? Será conveniente e pertinente? A nossa posição reflectirá um esforço não por tomar partido por qualquer uma das alternativas em tensão, mas por adoptar uma matizada atitude teórica em face do problema. Vejamos.

2.2. A oscilação aporética entre “ética” e “moral”

2.2.1. Formulação etimológico-histórica

De um ponto de vista etimológico o termo ética, tal como foi inicialmente assimilado pela língua grega, provém de uma raiz indo-europeia *swedh- [persistente no sânscrito *svadha*] cujo sentido originário envolve um “si” pronominalmente portador de uma carga 1. reflexa [“a si”], 2. relacional [“entre si”], 3. determinativa [“de si”] e 4. possessiva [“de seu”]. Esse lastro polissémico tornou o étimo apto a ser aplicado a situações de “auto-referencialidade” e de “pertença” (quer atributiva, quer possessiva, quer demonstrativa), facto que explica por que razão na língua grega

de lema cultural de toda uma geração do renascimento cultural português (e.g. o vice-rei e cartógrafo D. João de Castro, o matemático Pedro Nunes, o médico e naturalista Garcia de Horta, etc.).

⁵¹⁶ Cf. CRUZ Juan, «Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 735-771

comungam da mesma raiz não apenas **noções relacionais** como ἔθνος [lit. comunidade = tribo, povo, nação], ἕτερος [outro], ἑταῖρος [companheiro] ou ἑτης [parente ou concidadão], mas também **noções subjeccionais** como ἴδιος [lit. próprio de si = individual, particular, privado].⁵¹⁷ Particularmente atento à génese e às flutuações histórico-sociais das línguas indo-europeias, o eminente linguista Émile Benveniste salientou até que ponto a ideia primitiva do termo “ética” se plasmou em torno de uma primordial polaridade “eu-tu” envolvendo simultaneamente uma rede relacional de reciprocidades onde a experiência da mesmidade (individual) e da alteridade (diferenciadora) se entrelaça na imediata consciência de “si mesmos / si próprios” no horizonte de um “chez-soi” mediante o qual «on arrive toujours à définir la maison par son caractère social et moral et non par le nom de la construction»⁵¹⁸.

Pese embora o facto de o termo ἦθεα já repercutir, desde os primórdios da épica homérica, o “local de permanência” que abriga conjuntamente animais (reunidos no seu abrigo ou no local de alimentação) e humanos (na sua função de guarda e de cuidado daqueles) na partilha de um espaço vital⁵¹⁹, o certo é que, no caso particular da língua grega, o termo ἦθος não só sofre uma transformação semântica (no decurso da qual a ideia de um “espaço vital” de abrigo e refúgio cede gradualmente lugar à de “interioridade humana” de onde brotam os actos comportamentais, ou seja o “carácter”, “estado de espírito” ou “disposição”⁵²⁰), como acaba por absorver o seu homófono ἔθος, termo ligado à “aquisição qualitativa” de uma marca ou característica pela repetição sucessiva de actos até à formação de um padrão comportamental designado de “hábito” (motivo pelo qual estava particularmente vocacionado para significar o “agir habitual” ou “o que é costume fazer”). Seja como for, dá para perceber que existe uma continuidade semântica entre 1. “habitação” como estado, 2. “habituação” como processo e 3. “hábito” como qualificativo cujo influxo cultural e

⁵¹⁷ Cf. PONS Alain, «Mœurs», in *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 1996, 977

⁵¹⁸ Vide BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société*, Paris: Editions de Minuit, 1969, 300-314.

⁵¹⁹ Cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 511; *Ulyssea*, XIV, 411

⁵²⁰ Sentido, aliás, mais patente na épica hesiodina do que na homérica: cf. HESIODUS, *Opera et dies*, 136; *Theogonia*, 66

linguístico se exerce ainda na tão glosada e popular formulação *habitus non facit monachum*⁵²¹.

Ora, quando os latinos tiveram de traduzir, por incontornável mediação ciceroniana⁵²², os textos éticos de Aristóteles do grego para o latim, fundiram ou confundiram os dois sentidos nativos num só, o de “hábito” [ἔθος], grafando-o sob a forma nominativa de *mos* [*moris* na forma genitiva] e traduzindo-o como “hábito”, “costume” e “preceito”, conotações essas, aliás, que o termo português **moral** ainda conserva. Para o propósito da presente dissertação é irrelevante saber se essa “paramorfose” semântica se deveu a um inconfesso propósito de transmutação de sentido ou a um inadvertido deslize na transcrição do alfabeto grego para o latino.⁵²³ Mais relevante é, em nosso entender, perceber em que medida o sentido originário de ἔθος [vertido como “costume”] adquire, de um ponto de vista hermenêutico, significação densa de “estilo-de-vida”, “forma-de-agir”, quando posto em cotejo com o eclipsado termo ἡθός. A sugestão nada tem de inédito, se tivermos em mente a sentença, quanto a nós verdadeiramente precursora, de Heraclito de Éfeso ἡθος ἀνθρώπου δαίμον [a morada <ou demora> do homem, eis o seu génio <subent. protector>]⁵²⁴. A expressão oracular do pensador jônio contém, *ab ovo et in nuce*, a intuição vivida de que o espaço vital do mundo se torna habitat humano por meio do seu agir “habitual” ou “habitado”. Mais do que habitar a **natureza** [φύσις],

⁵²¹ O hábito não faz o monge, **mas fá-lo (a)parecer ao longe**... Não é por certo o “hábito”, enquanto “veste”, que faz do monge o que ele é: fá-lo, contudo, aparecer tal como é ou parece ser. De um ponto de vista fenomenológico, não somos “o que” vestimos, mas o que vestimos possui o singular desígnio de nos apresentar “como” somos, na irrecusável epifania dos nossos aparecimentos, aparições ou aparências: nesse sentido, embora *in vestimentis non est sapientia mentis*, o vestir, para além de qualquer consideração, avaliação ou juízo de ordem moral, constitui porventura um texto quotidiano capaz de convocar pré-reflexivamente uma eticidade da presença.

⁵²² Vide CICERO, *De fato*, I, 1: *quia pertinet ad mores quod ἡθός illi vocant, nos eam partem philosophiam de moribus appellare solemus, sed decet audentem linguam Latinam nominare moralem*

⁵²³ Para uma abordagem focalizada no impacto filosófico das traduções de Cícero das obras gregas para a língua latina e de todos os problemas conexos com essa transposição linguística, cf. POWELL Jonathan, «Cicero's Translations from Greek», in *Cicero the philosopher*, ed. by Jonathan Powell, Oxford – New-York: Oxford University Press, 2002 [reprint], 273-300; vide também a propósito MANSION Augustin, «Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote», in *Mélanges* [Joseph de Ghellinck], Tome II: *Moyen Âge, Epoques Moderne et contemporaine*, Gembloux: J. Duculot, 1951, 621-645

⁵²⁴ HERACLITUS, *frgm* 22 B 119 Diels-Kranz

o homem domicilia-se no seu **nicho do costume**: neste caso, torna-se absolutamente inócua a distinção entre ἔθος e ἥθος, posto que, previamente à natureza, ou mesmo apesar dela, esse espaço vital de realização, incessantemente construído e reconstruído pela mediação ergonómica do texto vivo da acção, constitui para o ser humano o “abrigo próprio e apropriado” e, ipso facto, o “lar ao qual se regressa sempre”.

O imperceptível eclipse histórico-literário das "nuances" significativas entre ἔθος e ἥθος – agravado ao que consta pela redução unilateral de ἔθος a *mos* [nomin. = genit. *moris*] – atinge uma espécie de paroxismo semântico no vocabulário filosófico do início do século XIX quando o idealista alemão Georg Friedrich Hegel introduz na *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* a célebre distinção entre os domínios da *Moralität* [moralidade] e da *Sittlichkeit* [eticidade]. Enquanto a *Moralität* delimitaria o campo interior e individual da moralidade subjectiva (mais ou menos equivalente à kantiana legislação interna da razão prática)⁵²⁵, já a *Sittlichkeit*, por seu turno, circunscreveria o campo exterior e relacional da eticidade social e política. Relativamente à primeira acepção, o filósofo alemão defende que «(...) o indivíduo livre, apenas *pessoa* no direito (imediato), é agora determinado como *sujeito* – vontade reflexa em si, de maneira que a determinidade da vontade em geral, ao existir no indivíduo como *sua*, é distinta da existência da liberdade numa coisa externa. Em virtude de a determinação da vontade estar assim posta no *interior*, a vontade é ao mesmo tempo vontade *particular*, e sobrevêm as suas ulteriores particularizações e as suas recíprocas relações. A determinidade da vontade é, por um lado, a que é *em si* – a razão do querer, o elemento jurídico (e ético) em si; por outro, é a existência que se tem na exterioridade efectiva, que acontece e entra em relação com a primeira. A vontade subjectiva é *moralmente* livre enquanto tais determinações *se põem como suas* e por ela são queridas. A sua manifestação efectiva, com esta liberdade, é *acção* em cuja exterioridade ela reconhece como sua, e permite imputar-se-lhe só o que ela em si

⁵²⁵ «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.» [«Duas coisas me enchem a alma de crescente admiração e respeito, quanto mais intensa e frequentemente o pensamento dela se ocupa: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim»]: KANT Immanuel, *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788) [= *Crítica da razão prática*, trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 2008], in *Werke. Akademie. Textausgabe. Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, A 289

mesma discerniu e quis. (...)»⁵²⁶. Já no tocante à segunda acepção, sustenta que «(...) a eticidade é o cumprimento do espírito objectivo, a verdade do próprio espírito subjectivo objectivo. A unilateralidade deste último consiste, em parte, em ter a sua liberdade *imediatamente* na realidade, por conseguinte no exterior, na *coisa*, e, em parte, no bem enquanto universal abstracto. A unilateralidade do espírito subjectivo consiste em ser, perante o universal, abstractamente autodeterminante na sua liberdade interna. Eliminadas estas unilateralidades, a *liberdade* subjectiva torna-se a vontade racional universal em si e para si, a qual tem o seu saber acerca de si e a sua disposição de ânimo na consciência da subjectividade individual, tal como ao mesmo tempo, enquanto costume, a sua actuação e *realidade* imediata universal – a *liberdade* autoconsciente tornou-se *natureza*. (...)»⁵²⁷. De certo modo, podemos dizer que, de acordo com a dialéctica hegeliana, a eticidade é a verdade da moralidade, isto é, constitui a sua realização concreta: sem aquela esta permaneceria puramente formal, como que reduzida ao nível de uma particularidade abstracta. Por isso é que, para Hegel, a passagem da Moralidade para a Eticidade significa o início da vida

⁵²⁶ «(...) Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt, - in sich reflektierter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die *seinige*, unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äußerlichen Sache, sei. Damit, daß die Willensbestimmtheit *so im Innern* gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein *besonderer*, und es treten die weiteren Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist teils als die *an sich* seiende, [die] der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche); teils als das in der tätlichen Äußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältnis kommende Dasein. Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. Seine tätliche Äußerung mit dieser Freiheit ist *Handlung*, in deren Äußerlichkeit er nur dasjenige als das *seinige* anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon in sich selbst gewußt und gewollt hat.(...)»: HEGEL Georg W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [= *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. III, trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992], in *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Band 10*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1969-1971, § 503. Saliente-se a íntima conexão do conceito hegeliano de moralidade à coloração jurídica da determinidade e consentimento da vontade.

⁵²⁷ «Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, teils seine Freiheit *unmittelbar* in der Realität, daher im Äußeren, der *Sache*, teils in dem Guten als einem abstrakt Allgemeinen zu haben; die Einseitigkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelheit selbstbestimmend zu sein. Diese Einseitigkeiten aufgehoben, so ist die subjektive *Freiheit* als der an und für sich *allgemeine* vernünftige Wille, der in dem Bewußtsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen sich und die Gesinnung wie seine Betätigung und unmittelbare allgemeine *Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat, - die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden.»: *Ibid.*, § 513. Não podemos deixar de registar o esforço de Hegel por vincular o campo da eticidade ao horizonte de uma **mediação** que unifica e conecta a liberdade do espírito subjectivo ao plano “exterior” da “coisa” e simultaneamente ao plano “universal e abstracto” do bem.

propriamente ética enquanto horizonte prático da realização efectiva da liberdade.⁵²⁸ Longe de se dissolver na *Eticidade*, a *Moralidade* por aquela subsumida constitui a síntese superadora dialecticamente mais elevada do pensamento da liberdade, cujo precedente histórico já encontramos transcendentemente aberto na “filosofia *moral*” de Kant, por sinal intitulada “metafísica dos *costumes*” [*Metaphysik der sitten*]⁵²⁹.

Sem pretender emaranhar o enredo filosófico que envolve a relação entre as praxiologias aristotélica e hegeliana⁵³⁰, o certo é que a que a filosofia moral moderna (racionalista, iluminista e idealista) restringiu o termo “moral” quer ao nível extrinsecamente mecanicista do comportamento adquirido por habituação,

⁵²⁸ Ao comentar posição de Hegel, Henrique Lima Vaz clarifica: «existindo na substância ética, o indivíduo se submete livremente ao sistema de seus deveres dando à sua ação, ao cumpri-los, a qualidade de virtude e participando, assim, do universo ético dos costumes (Sitten)»: VAZ Henrique Lima, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*, São Paulo: Loyola, 1999, 397

⁵²⁹ «(...) Und so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen. Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen (...).» [«E assim encontramos que, precisamente pelo mesmo motivo, devemos atribuir a todo ser dotado de razão e de vontade esta faculdade de determinar-se a agir sob a ideia de sua liberdade. Desta ideia deriva igualmente a consciência de uma lei, segundo a qual os princípios subjectivos da ação, isto é, as máximas devem ser sempre tais que possam valer também objectivamente, ou seja, universalmente, como princípios, e, por conseguinte, servir para uma legislação que, embora emanada de nós, seja legislação universal. Mas por que devo eu submeter-me a este princípio, e isto na minha qualidade de ser racional em geral? E por que devem igualmente submeter-se a ele os demais seres dotados de razão? Quero admitir que nenhum interesse me *impelle*, pois nesse caso não haveria nenhum imperativo categórico; no entanto, é preciso que eu *aceite* necessariamente um interesse e que veja como isto é possível; porque este *dever* é propriamente um *querer* em todo ser racional, com a condição ide que nele a razão seja prática sem impedimento; mas para os seres que, como nós, são dotados de sensibilidade, isto é, de impulsos de outra espécie, e nos quais não sucede sempre o que a razão sozinha faria por si, esta necessidade da ação exprime-se só pelo termo "dever" (...).»]: KANT Immanuel, *Grundlegung zur metaphysik der sitten* (1785 Ersten Auflage A; 1786 Zweyte Auflage B) [= *Fundamentação da metafísica dos costumes* trad. Paulo QUINTELA, Lisboa: Edições 70, 2008], in *Werke. Akademie-Textausgabe. Band 4*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, BA 102-103

⁵³⁰ Cf. a propósito MAGALHÃES Vasco V., «Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée hégélienne», in *Pensée* (Paris) 139 (1968) 89-113

condicionamento ou influência, quer ao nível intrinsecamente formalista dos princípios prescritos mediante mandamentos religiosos, preceitos sociais ou normas jurídico-morais.⁵³¹ É o primordial sentido habitado e incarnado de eticidade, esquecido na penumbra dos tempos, que urge agora recuperar pela reabilitação etimológica do termo “ética” não para litigar contra o sentido já estabelecido e sedimentado de “moral”, mas para convocar uma fulguração de sentido mais promissora.⁵³²

Nada há de estranho, portanto, no facto de se ter instalado em múltiplos ciclos da tradição filosófica ocidental uma profunda ambivalência semântica em torno de ἠθός e ἔθος na base da qual se enfatizou e se continua a enfatizar ainda hoje⁵³³, por vezes de forma demasiado ligeira e intempestiva, uma espécie de dicotomia entre duas paradigmáticas concepções éticas, a saber 1. a aristotélica, assente na formação teleológica de bons hábitos cuja aquisição virtuosa nos faz viver felizes em vista do bem comum⁵³⁴, e 2. a kantiana, baseada na conformidade deontológica de uma vontade boa⁵³⁵ a leis práticas que a razão prescreve categoricamente como dignas de ser

⁵³¹ Vide a propósito GARVER Eugene, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006

⁵³² Pensamos que em Descartes ainda perdura esse sentido domiciliado de uma moral que, mais do que provisória, se procura constituir *par provision* como morada de recurso capaz de prover uma série de **critérios prudenciais de vida prática** colocando-a a salvo do desígnio de demolição e reedificação do edifício do saber; trata-se, no fundo, de construir um abrigo enquanto se escavam os alicerces de um novo edifício: «(...) Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé de dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligeroit de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrois, je me formai une morale par provision (...).» [DESCARTES René, *Discours de la méthode*, AT, III, 22]

⁵³³ Cf. GONZÁLEZ Ana María, «Ética y moral. Origen de la diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 797-832

⁵³⁴ Cf. FRAILE Guillermo, «El bien común en la política de Aristóteles», in *La Ciencia Tomista* (Salamanca) 82 (1955) 309-355

⁵³⁵ «(...) Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient, und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer

obedecidas por puro dever e imperativa necessidade⁵³⁶, na linha, aliás, daquele já muito antigo e afamado adágio segundo o qual *necessitas dat legem, non ipsa accipit* [a necessidade impõe a lei, não a aceita]⁵³⁷. Faz todo o sentido, portanto, que Marco

Begriff sein soll; hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen. (...)» [«(...) Mas que lei pode ser esta, cuja representação, sem qualquer espécie de consideração pelo efeito que dela se espera, deve determinar a vontade, para que esta possa ser denominada boa absolutamente e sem restrição ? Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela ideia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das ações a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo *que eu possa também querer que minha máxima se torne em lei universal*. A simples conformidade com a lei em geral (sem tomar por base uma determinada lei para certas ações) é a que serve aqui de princípio à vontade, e por conseguinte deve igualmente servir-lhe de princípio, se o dever não é ilusão vã e conceito quimérico. O bom senso vulgar, no exercício de seu juízo prático, concorda plenamente com o princípio exposto, e nunca o perde de vista. (...)»]: KANT Immanuel, *Grundlegung zur metaphysik der sitten* (1785 Ersten Auflage A; 1786 Zweyte Auflage B) [= *Fundamentação da metafísica dos costumes* trad. Paulo QUINTELA, Lisboa: Edições 70, 2008], in *Werke. Akademie-Textausgabe. Band 4*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, BA 17; a propósito de uma possível inscrição da ética aristotélica no domínio deontologista de Kant, vide o desafiador e incisivo estudo de KRAUT Richard, «Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of “Dein” in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 169-200

⁵³⁶ Referindo-se ao paradigma moral kantiano, Yvon Quiniou explicita: «Kant est le philosophe qui a porté à sa perfection l'idée de morale dans le cadre d'une conception du monde incontestablement idéaliste. L'action morale suppose selon lui un sujet libre, capable d'intention visant le bien pour lui-même, donc capable d'agir par respect pour la loi morale, indépendamment de tout intérêt sensible qui en annulerait la valeur. Elle suppose, tout autant, l'existence d'une pareille loi qui s'offre, dans son objectivité, à une connaissance rationnelle soustraite aux variations de l'expérience et de l'histoire. Dans les « Fondements de la métaphysique des mœurs », il la définit clairement par l'Universel : n'est morale qu'une maxime de vie qui peut être universalisée sans contradiction. Précisée, cette définition débouche sur l'impératif de considérer la personne humaine comme une fin en soi, de ne pas la réduire à l'état de moyen, ainsi que sur l'idée qu'une loi n'est morale que si chacun peut s'en considérer l'auteur. Dans tous les cas, si le bonheur n'est, bien entendu, pas exclu par la morale – il y a même selon Kant un devoir d'être heureux, et nous devons contribuer au bonheur d'autrui –, celui-ci ne saurait justifier en elle-même l'exigence morale. Cette détermination du contenu de la morale est difficilement contestable ; on la retrouve chez des auteurs aussi divers que Rawls ou Habermas et elle anime, fût-ce à leur insu, tous les projets politiques d'émancipation. Au surplus, elle est inhérente à ce que l'on peut considérer comme la conscience morale ordinaire. Le problème est que chez Kant elle s'enracine dans la supposition d'un monde intelligible, distinct du monde sensible des phénomènes, auquel appartient l'homme moral en tant qu'il est doté d'un libre arbitre et dont la révocation, si elle était justifiée, pourrait ruiner l'idée même de morale, comme il l'avait d'ailleurs indiqué. La tâche de la philosophie morale aujourd'hui, pour autant qu'elle veut penser avec les sciences, est donc de fonder la possibilité de ce même contenu normatif, hors duquel il n'y a que de l'éthique, sur une base matérialiste et sans se référer à une raison transhistorique d'inspiration métaphysique. Recours à Kant, donc, mais pas retour à lui» [QUINIOU Yvon, «L'émergence de la morale», in *Sciences et Avenir*, hors série, n° 139 (2004) 42].

⁵³⁷ De irresistível travo aforístico, a fórmula, deriva, na verdade, de um *topos* muito característico da antiga cultura filosófica e literária que chama a atenção para a força indómita e inexorável da Necessidade à qual tudo se deve submeter de forma incondicional. A expressão latina teve ímpar receptividade na cultura romana literária e jurídica (vide e.g. CICERO, *De officiis*, 2, 21, 74), mas é em subsolo cultural grego que começa a germinar, frutificando em todo o seu esplendor na tragediografia onde o herói (seja ele esquiliano, sofocliano ou euripidiano) se vê perante situações

Zingano, mesmo evocando uma certa afinidade na ênfase que o Estagirita e o filósofo de Kögnisberg colocam na autonomia ética do agente ao lidar voluntariamente com leis práticas da razão⁵³⁸, tenha enfatizado assinaláveis diferenças entre ambos num

adversas que o confrontam com escolhas dolorosas. Apesar do seu carácter psicologicamente dilacerante e moralmente dilemático, tais escolhas não podem deixar de ser feitas, uma vez que a Ἀνάγκη não pode ser travada no seu curso implacável, nem sequer pelos deuses; nesse sentido, quer a forma mitologizada das três Parcas (Μοῖραι), divindades ligadas **poieticamente** à fiação, tecelagem e urdidura do implacável destino, por **mediação** de Témis, Nemésis e das fúrias Erinias, quer a forma já mais naturalizada de uma “força cega” (Τυχή) que determina por “acaso” o quinhão que cabe em “sorte” a cada um, quer ainda a supramencionada forma, já muito “juridicamente” racionalizada, de um princípio determinante (Ἀνάγκη) que rege a marcha dos acontecimentos e preside à sua conexão, todas elas respondem, cada qual a seu modo, àquele provérbio que o paremiógrafo grego Zenóbio colige sob a forma um δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχυρότερον [nada é mais forte do que a terrível necessidade: cf. ZENOBIUS, *Proverbia*, 3, 9]. Zenóbio inspira-se muito provavelmente num fragmento lírico de Simónides de Céos que diz Ἀνάγκη / δ’ οὐδὲ θεοὶ μάχονται [contra a necessidade nem os deuses lutam: SIMONIDES, *frgm.* 37, 29 Page], intuição que resplandece, de resto, no exemplar episódio homérico de *Ilias* onde o próprio Zeus, limitado por essa inquebrável força de conexão dos acontecimentos, se vê impedido de salvar o seu próprio filho Sarpédon posto em perigo de vida no clímax de uma das batalhas troianas (cf. HOMERUS, *Ilias*, 16, 433-467): não é, aliás, de espantar que os deuses olímpicos tenham este tipo de limitação exógena, já que a manifestação do seu poder não exhibia a tardia concepção teológica de uma, passe o pleonasma, “omnipotência absoluta” [vide NESTLE Wilhelm, *Storia della Religiosità Greca*, trad. A. B., Firenze: La Nuova Italia, 1973, 22 ss.]. Posteriormente Platão integra a mesma ideia no diálogo *Protagoras* para através dela refutar Pítaco (cf. PLAT., *Prt.*, 345 d; donde também *DL* I, 77), reutilizando-a nas *Leges* já em fase muito tardia (cf. *Idem*, *Lg.*, 5, 741 a; 7, 81 a-b). Na tradição sentenciária medieval, ganhou relevo a fórmula *necessitatem ne dii quidem superant* [nem os próprios deuses vencem a necessidade: *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 16292a Walther].

⁵³⁸ Dessa bissectriz dá conta Marco Zingano, num notável artigo, intitulado «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», com cuja tese de fundo convergimos por inteiro: «(...) há muito de verdadeiro nesta oposição, que permanece esclarecedora sob diversos aspectos. Não pretendo contestar esta abordagem; no entanto, para além das diferenças incontestáveis, deve-se igualmente reconhecer pontos de encontro em torno de certas questões, a respeito das quais as estratégias de Kant e de Aristóteles apresentam mais similitudes filosóficas que esta abordagem histórica contrastiva não permite entrever de início. Estes pontos de encontro concernem, me parece, a pontos centrais de toda a teoria da ação (...). De um lado, a ética kantiana é uma ética da autonomia; de outro, é uma ética de uma ordem supranatural (mas não sobrenatural), que é o próprio homem tomado como fim em si mesmo, no interior de um regime estrito de leis. O aristotelismo, ao contrário (...) parece decepcionar terrivelmente estas altas expectativas morais (...); de um lado, (...) o fim (...) parece interditar toda a verdadeira autonomia; de outro, no lugar de um sistema moderno de mandamentos, encontramos em Aristóteles o elogio do particularismo baseado na consideração circunstancial que torna cada ação única ou, pelo menos, dificilmente reproduzível. (...) [No término do artigo, o autor concluirá que] Ainda que Aristóteles tenha, em algum sentido, reivindicado a solução socrática para a acrasia <= incontinência = descontrolo = falta de domínio: adição nossa> (...), o primeiro pensa o fenómeno da acrasia como um paradoxo do saber prático, cuja explicação requer o reconhecimento de duas faculdades distintas – a razão e a emoção –, enquanto o segundo não chega a distinguir o saber prático do saber teórico, reduzindo as virtudes a razões. (...) Será preciso esperar até Kant para novamente poder distinguir claramente entre um uso e outro da razão. **Aqui também Kant e Aristóteles dialogam para além das diferenças históricas.**» [ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, respectivamente 214-216; 238-239: destacado nosso]. Para uma clarificação sucinta da questão cf. o interessante estudo de RICOEUR Paul, «Les structures teleologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant», in *Cahiers*

concludente estudo intitulado «Particularismo e universalismo na ética aristotélica»: «Em primeiro lugar, Kant quis incluir em seu sistema filosófico a reivindicação moral segundo a qual a boa vontade é uma vontade que age moralmente quaisquer que sejam as conseqüências de seus atos. Kant obviamente não está negando toda consideração sobre conseqüências; ele está, como pensador moderno, atribuindo um peso maior às intenções do agente em detrimento das conseqüências refletidas de seu ato. Ora, a estrutura deliberativa da ação moral em Aristóteles é dificilmente compatível com esta reivindicação. A deliberação é precisamente esse processo de buscar, a partir de um fim, os meios adequados para obtê-lo, e isso inclui necessária e explicitamente uma avaliação das conseqüências da ação tão longe quanto possa ir a análise. A deliberação não é somente sobre meios a título de instrumentos, mas – e mesmo sobretudo – do modo como agir, e isto inclui as conseqüências da ação. Como pensador antigo, Aristóteles não nega o mundo das intenções, ele somente dá maior peso às conseqüências refletidas de um ato do que às supostas intenções do agente, pois não há para ele outro lugar do que o mundo dos agentes onde deva justificar suas ações.»⁵³⁹

A redefinição matizada da dupla linha de sentido que se desprende do binómio ἔθος-ἥθος à luz da bissectriz aristotélico-kantiana, permite-nos concluir que a procura daquilo que é eticamente vivenciado e reflectido numa apropriação autónoma e fundamentada de forma alguma se poderá desligar do contexto normativo no qual as leis morais se formam, hierarquizam e enunciam de acordo com diferenciadas molduras valorativas. Nenhuma das duas dimensões se anula ou atropela: a ética convida a moral a personalizar o dispositivo prescritivo e normativo da conduta humana levando o sujeito a reflectir “porque é que age” de uma forma e não de outra (no interior de uma decisão, por exemplo); a moral, por seu turno, desafia a ética a validar universalmente os compromissos práticos apropriados por

d'Études Pastorales [6], Faculté de Théologie, Québec: Fides (1989) 15-27; numa perspectiva animada por diferentes pressupostos de análise vide ROSS David, *Aristotle*, London: Methuen, 200; 1923 MOREAU Joseph, «Aristote et la philosophie transcendente», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 241-262, e também, em horizonte mais alargado, SHERMAN Nancy, *Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; SOMVILLE Pierre, «Art et moral chez Aristote et Kant», in *La Pensée et les Hommes* (Bruxelles) 22 (1978-1979) 237-241

⁵³⁹ ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 130-131

autodeterminação levando o sujeito a consciencializar “que tem de agir” de uma forma determinada (por imperativo de consciência, por exemplo). Assim, quando o ser humano acede à consciência reflexiva da acção, ele já encontra ao dispor do seu universo cultural hábitos, costumes, obrigações sociais ou individuais, numa palavra “leis” morais, que ele não inventou ou criou por livre-arbítrio. Esse lote de normas ou incitamentos que imprimem ao agir um determinado rumo é apreendido como proveniente de uma exterioridade familiar ou de uma externalidade social sem rosto específico cuja recepção o sujeito não controla na medida em que está culturalmente imerso na dinâmica da sua recepção prescritiva. Seja como for, enquanto essas leis não ultrapassarem o aspecto de exterioridade com que se apresentam ao sujeito, falar-se-á de moral heterónoma; no momento em que o sujeito tornar “suas” essas prescrições normativas não por serem lícitas, legais ou legítimas (isso seria legalismo, com efeito...), mas por conterem uma razoabilidade que apela ao livre e voluntário consentimento de uma apropriação e interiorização, então falar-se-á de moral autónoma.⁵⁴⁰

Ora, sucede que a passagem do cumprimento automático de uma prescrição (signo de infantilidade) para a vivencialização autónoma do seu conteúdo (signo de maturidade) não é obra da moral mas da ética, posto que esta implica um texto vivido capaz de elevar o agir a um nível personalístico de autonomia que o treino moral é incapaz *per se* de garantir, sobretudo se a aquisição de hábitos virtuosos visar apenas um inflacionamento de normatividade ou de legalismo. Por outro lado, há uma moda actual que se compraz em privilegiar uma retórica da “eticidade” em nome de uma alegada suspeita anti-moralista, insuflando a ideia de que é mais “nobre” e “sofisticado” falar de ética e, porventura, um pouco “prosaico” e “retrógrado” falar de moral... A raiz dessa tendência talvez mergulhe no pressentimento (muitas vezes certo, não temos dúvida...) de que uma certa presunção moral se nutre daquelas insuportáveis atitudes “moralizantes” ou “moralizadoras” que tão bem conhecemos, sempre prontas a refugiar-se no firmamento dos seus princípios e convicções e, por

⁵⁴⁰ Este sentido preludial da exigência prescritiva – que não anula o sentido teleológico da aspiração ética mas, ao invés, prepara a inevitabilidade da sua eclosão – justifica a razão de ser da orientação normativista de Ernst Tugendhat em face da ética aristotélica: vide a propósito o esclarecedor artigo de HECK José, «O normativismo uniforme de Tugendhat e o elogio a Aristóteles», in *Veritas* 45 (2000) 4, 527-546

isso, sempre atentas a julgar e a condenar os comportamentos alheios à luz da sua conduta exemplar e irrepreensível. Embora real, essa possibilidade não decorre, porém, da moral em si mesma, mas da sua desvirtuação psicológica, ou seja dos devaneios e efabulações que, a pretexto dela, uma consciência imatura engendra como estratégia de reconhecimento social, arrogância espiritual, ou obsessão perfeccionista. Seja como for, de acordo com a perspectiva que aqui nos esforçamos por esboçar e defender, a ética não pode prescindir da moral, embora a moral, não devendo prescindir da ética, possa sempre dela desligar-se correndo então o sério risco de facultar terreno propício aos tiques moralistas atrás mencionados, como, de resto, depreendemos da esclarecedora tomada de posição de Manuel J. Carmo Ferreira – com a qual nos identificamos por inteiro – ao advertir que «o *ethos*, que designa a existencição mesma do ético, é traduzido tradicionalmente por “**carácter**”, transposição pertinente se o termo aludir à **figura da vida** que se diferencia e cristaliza como modo típico de **responder a situações** mais comuns ou mais inesperadas que solicitam uma **tomada de posição do agente**»⁵⁴¹, para adiante concluir que «**uma ética livre de moral** (O. Höffe)⁵⁴² é uma **excelente síntese** do escrito de Aristóteles, vincando o **carácter não prescritivo**, mas **nem por isso menos exigente**, da ética aristotélica, polarizada por uma finalidade que é perfeição enquanto **cumprimento pleno de um poder e ter de ser**. A ἀρετή, a virtude ou a excelência na acção, muito **mais do que uma atitude moral**, inventariável num catálogo de boas condutas, é uma **exigência de uma vida** sem deficiências de ser»⁵⁴³.

Enfim,

1. se, por um lado, a ética se ocupa, entre outros afazeres, da fundamentação da moral;

⁵⁴¹ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco, op. cit.*, 24; destacado nosso.

⁵⁴² Interpolação nossa: vide HÖFFE Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg: Pustet, 1971 [reed. Berlin: Akademie Verlag, 1996]; *Idem*, «Universalist ethics and the faculty of judgement. An Aristotelian look at Kant», in *The Philosophical Forum* (NY) 25 (1993-1994) 1, 55-71

⁵⁴³ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco, op. cit.*, 25; destacado nosso.

2. se, por outro lado, a moral trata da determinação da obrigação, isto é do “dever ser”;

3. se, para além disso, a fundamentação da obrigação pode ser analisada em termos não estritamente morais;

então teremos de extrair, como corolário do exposto, que entre o “dever ser” inerente à moral e a “razão de ser” inerente à ética não existe, de facto, qualquer hiato ou descontinuidade – podemos distingui-las, sim, mas não separá-las ou isolá-las uma da outra.⁵⁴⁴

2.2.2. Formulação aristotélica

Recentrando-nos finalmente na praxiologia aristotélica, a distinção entre ἔθος e ἥθος levanta dificuldades de interpretação muito similares às apontadas do ponto de vista etimológico e histórico-crítico. O próprio Aristóteles revela plena consciência etimológica do problema ao admitir que a designação de “ética” ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους [como o próprio nome indica se modificou a partir do termo “hábito”]⁵⁴⁵ seguindo, de resto, um breve inciso das *Leges* onde Platão refere que ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἥθος διὰ ἔθος [o carácter pleno forma-se para todos através do hábito]⁵⁴⁶. A designação aristotélica **virtude ética** [ἠθικὴ ἀρετή] evidencia na *Ethica Nicomachea* pelo menos dois níveis de leitura. Um primeiro nível tem a ver com o que na linguagem comum se toma normalmente por “moral”, ou seja com acções cujo exercício virtuoso é adquirido por treino e repetição para se conformar a uma instância nomotética (legal), prescritiva (normativa) ou consuetudinária (preceitual) em ordem respectivamente a uma lei, norma ou costume. Um segundo nível, por seu turno, tem a ver com o que

⁵⁴⁴ Cf. GIUSTI Miguel, «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?», in *Areté* 8 (1996) 1, 25-64

⁵⁴⁵ Sobre a complexa problematização terminológica do designativo “ética” na praxiologia aristotélica, vide CHAMBERLAIN Charles, «Why Aristotle called ethics ethics: the definition of ethos in *Eudemian Ethics* 2,2», in *Hermes* 112 (1984) 176-183, e também HURSTHOUSE Rosalind, «Moral Habituation», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988) 201-219

⁵⁴⁶ PLAT., *Lg.*, VII, 792e

Aristóteles entende por “ética” [ἠθική], isto é com acções cujo recorte virtuoso requer não apenas um hábito adquirido, mas também uma disposição capaz de visar a **justa medida** [μετριότης] e a **mediedade** [μεσότης].

Aquilo que Aristóteles designa de **virtude ética** [ἠθικὴ ἀρετή] constitui o **limiar** onde dimensão prática da razão pressente a necessidade de uma **faculdade mesomorfológica** para modelar na materialidade dos casos contingentes ou das experiências relacionais o princípio normativo que cada virtude incorpora no seu exercício. Uma decisão ética não pode, por conseguinte, deixar de exigir o carácter “moral” de um hábito virtuoso, embora nem toda a aquisição “moral” de virtude se traduza numa efectiva capacidade ética para decidir. Com efeito, em situações-limite decisionárias, em vez de plasmar uma solução susceptível de conectar a forma do princípio à matéria da situação, o moralista – movendo-se apenas em vista da auto-satisfação da consciência perante um dever ou obrigação cumpridos – tenderá a sacrificar a singularidade infinita do caso concreto e individual a uma pretensa intangibilidade e inviolabilidade do princípio.

Sucede que, para Aristóteles, a expressão mais forte e densa de moralidade ética (e não de uma eticidade moralista) espelha-se no binómio **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] / **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης]⁵⁴⁷ cuja síntese incarnará, como mais adiante veremos, no **modelo** [παράδειγμα] vivenciado do **indivíduo prudente** [φρόνιμος]. Seja como for, quer no tocante ao *homem de bem*, quer no respeitante ao *bom cidadão*, a virtude será sempre, em qualquer dos casos, exercida de forma integral e integrada, isto é 1. sedimentada na base de uma inclinação adquirida por hábito (vector que hoje se vulgariza como “moral”, mas que Aristóteles designa de “ético” em sentido elementar e básico) e 2. desenvolvida numa disposição mediacional para medir bem (vector que hoje continua a ser redutoramente confundido com “moral”, mas que Aristóteles consigna como “ético” enquanto limiar de um aperfeiçoamento decisionário da virtude). Esta íntima conexão entre ἔθος habituado (como condição protológica de possibilidade) e ἥθος habitado (como condição teleológica de aperfeiçoamento) encontra-se extraordinariamente bem vincada na

⁵⁴⁷ Vide supra 107, 118ss

expressão ἡ δ' ἠθικὴ <subent. ἔξις> ἐξ ἔθους περιγίνεται [a <subent. disposição> ética provém do hábito]⁵⁴⁸. A ideia que lhe subjaz revela até que ponto o hábito cria uma disposição não fechada e nem terminada, mas antes aberta a um desenvolvimento **aperfeiçoado** [τελειουμένου]⁵⁴⁹: tal aperfeiçoamento eleva a um plano superior a aquisição de actos mais ou menos treinados e habituais tornando-os habitáveis em contexto deliberativo ou decisionário.

Mesmo que a distinção entre os dois planos – moral e ético – possa fazer algum sentido em termos formais, o certo é que, pelo menos para Aristóteles, um não existirá sem o outro.⁵⁵⁰ Com efeito, tendo em vista, por exemplo, as condições exigíveis a uma **educação cívica** [πολιτικὴ παιδεία], facilmente se conclui que a virtude não pode ser incutida apenas em função de um mero processo aquisitivo de hábitos, mas também em vista da capacidade para exercer uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] cujo benefício reverterá, em última análise, não para o **interesse particular** [τὸ συμφέρον πρὸς τὸ ἴδιον] mas para o **interesse comum de toda a cidade** [τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον].⁵⁵¹

Dois elementos são, portanto, indispensáveis para a plena maturação da virtude: a **disposição** [ἔξις] e o **hábito** [ἔθος]. Nas coisas que se formam por natureza (v.g. os sentidos), a potência precede o acto; nas coisas que provêm do hábito, o acto precede a potência tornando-se disposição. Por conseguinte, não é apenas por hábito que o homem age, mas além disso age com a consciência de que a acção tende a um fim, a um bem: como o bem da cidade é mais perfeito do que o individual, segue-se necessariamente que o exercício mais aperfeiçoado da virtude não se esgota na mera aquisição de hábitos, mas na capacidade para lhes dar uma disposição virtuosa. Sem

⁵⁴⁸ ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 17-18

⁵⁴⁹ *Ibid.*, II, 1, 1103a 26

⁵⁵⁰ Vide a propósito excelente investigação de BARBOSA Cláudia, *É possível distinguir ética e moral na Ethica Nicomachea de Aristóteles?*, Dissertação Mestrado em Filosofia, Rio de Janeiro: Universidade Pontifícia Católica do Rio de Janeiro, 2011

⁵⁵¹ *Idem*, *Pol.*, III, 13, 1283b 40-41 [// *Ibid.*, III, 7, 1279a 21 – b 10]; vide a propósito RUTTEN Christian, «Moralité privée et moralité publique chez Aristote», in *Philosophica* 52 (1993) 63-74; SWANSON Judith, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1994

esta, com efeito, o momento decisionário da deliberação não visaria o bem comum, nem tão-pouco determinaria as opções inerentes uma vida verdadeiramente feliz. Eis, pois, uma das razões pelas quais a Política adquire um estatuto arquitectónico face à Ética. A aquisição de hábitos virtuosos em conformidade com a matriz normativa e legislativa na pólis⁵⁵² necessita, de facto, da **mediação orgânica** da educação cívica já que sem esta, convém referi-lo, a indução de um hábito não conduz necessariamente àquela disposição aperfeiçoada do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] que é capaz de decidir bem em sentido ético pleno, ou seja que é capaz de

1. aferir em cada situação concreta a justa medida, utilizando-a para visar o meio;
2. exercer, nesse pressuposto mediacional, a capacidade de deliberação, tendo em conta os preceitos, costumes, regras e leis, mas podendo, caso a circunstância o exija, decidir ao arrepio do quadro normativo vigente, no sentido de, em situação-limite, conformar o princípio universal ao caso particular crítico.

O aperfeiçoamento ético de uma prática virtuosa cujo carácter disposicionário transcende o plano da mera repetição de hábitos para visar o momento culminante de um lance decisionário, requer segundo Aristóteles a cooperação de **virtudes dianoéticas** [διανοητικαὶ ἀρεταί], muito particularmente da φρόνησις, no quadro vivido de uma **aprendizagem** [διδασκαλία] propiciada pela **experiência** [ἐμπειρία] e amadurecida pelo **tempo** [χρόνος].⁵⁵³ A tematização aristotélica das virtudes dianoéticas permite, nesse sentido, sugerir a tese de que a **virtude “moral”** (quer induzida por treino repetitivo quer por aprendizagem acusmática) tem como **destinação teleológica** um processo de **transfiguração ética** cujo momento de consagração se plasma na **tomada de decisão**.⁵⁵⁴ Estamos em crer que tal

⁵⁵² Vide a propósito o clássico estudo de De ROMILLY Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1971

⁵⁵³ Cf. a propósito SHERMAN Nancy, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989

⁵⁵⁴ Cf. McDOWELL John, «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», in *Idem, The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, 41-58

sobredeterminação ética da moralidade explica em parte o motivo pelo qual a praxiologia aristotélica exige um duplo desdobramento:

1. o da virtude “moral” enquanto **hábito** [ἔθος = virtude “ética” em sentido restrito e incompleto para Aristóteles] que se transfigura em virtude “ética” enquanto **carácter** [ἡθός = virtude “ética” em sentido pleno e aperfeiçoado para Aristóteles], formando uma **disposição** [ἔξις] para medir e mediar;
2. o da **disposição dianoética** [διανοητικὴ ἔξις] que se destaca da **disposição ética** [ἠθικὴ ἔξις] para assegurar ao processo de decisão a consideração dos fins, a eleição dos meios e a ponderação dos limites, exigindo uma **mediação** que só a **φρόνησις** parece estar em condições de propiciar.

Posto isto, poderíamos reescrever a concepção aretiológica de Aristóteles propondo graficamente a seguinte topografia esquemática⁵⁵⁵:

⁵⁵⁵ A secção sombreada a cinza no esquema incorpora já, prospectivamente, alguns aspectos da praxiologia aristotélica que formam o travejamento teórico da presente dissertação no que concerne ao propósito de articular na modelação decisória a tríplice dimensão *mesomórfica*, *ergonómica* e *poiética* da acção.

VIRTUDE [ἀρετή]			
Aprender fazendo [ποιοῦν μανθάνειν]		Fazer aprendendo [μαθόν ποιεῖν]	
Habituação [ἔθισμός] Repetição [πολλάκις]		Aprendizagem [διδασκαλία] Tempo e experiência [ἐμπειρία καὶ χρόνος]	
HÁBITO [ἔθος]	>> aperfeiçoamento >> [τελειούμενος]	CARÁCTER [ἥθος]	
	DISPOSIÇÃO ESTÁVEL [ἔξις]		
	ética [ἠθική]	dianoética [διανοητική]	
	MEDIAÇÃO [μεσότης] >> prudência [φρόνησις]		
	organológica = instrumental > visar a medida [μέτρον]	ergonómica = poiética > estar no meio [μέσον]	
	Justa medida [μετρίότης] agir “dentro dos limites” evitar o excesso	Deliberação [βούλευσις] “decidir” em vista das circunstâncias modelar a forma dos princípios na matéria dos casos	

2.2.3. Formulação contemporânea

Embora não explicitamente tematizada por Aristóteles, a subtil distinção entre moralidade (mais conotada com ἔθος) e eticidade (mais conotada com ἥθος)⁵⁵⁶ enreda

⁵⁵⁶ Cf. LLEDÓ IÑIGO Emilio, *Memoria de la Ética: una reflexión sobre los orígenes de la “theoria” moral en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1994; GUARIGLIA Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997; ZAGAL ARREGUIN Hector– AGUILAR-ÁLVAREZ Sergio, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles: logos, physis y ethos*, Mexico: Publicaciones Cruz, 1996

no debate ético contemporâneo⁵⁵⁷ uma meada de opiniões conflituantes que ora procuram justificar a convergência matizada dos dois termos, como sucede com Monique Canto-Sperber⁵⁵⁸ ou mesmo com Luc Ferry⁵⁵⁹, ora tentam defender a sua diferenciada coexistência, como é o caso, só para citar dois exemplos apenas, de André Comte-Sponville⁵⁶⁰ ou de Adela Cortina⁵⁶¹. Em tal disparidade de posições torna-se difícil, para não dizer impossível, obter denominadores comuns quer permitam captar

⁵⁵⁷ A propósito a interessante análise de Lucien Sève acerca da evolução terminológico-semântica dos dois conceitos, desde a segunda metade do séc. XX, in SÈVE Lucien, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris: Odile Jacob, 1994, 128-136

⁵⁵⁸ Para a pensadora francesa, a pseudo-distinção entre ética e moral é suficientemente artificiosa para inviabilizar uma utilização assimétrica dos dois termos: «La Morale renvoi plutôt, et de manière non exclusive, à la présence de règles et de lois. L'Éthique est quant à elle associée au bien, aux vertus et aux pratiques. (...) Mais comme le bien peut inclure un élément impératif et les vertus un élément formel, la distinction entre les deux termes reste indécise et provisoire. L'Éthique et la Morale désignent la même démarche intellectuelle, à savoir comprendre le réel, conduire la délibération et justifier la décision.» [CANTO-SPERBER Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris: PUF, 2001, 25, 34].

⁵⁵⁹ A distinção entre ética e moral só fica inviabilizada, de acordo com o autor, na esteira de «une nouvelle approche de la question du bonheur» que escape às armadilhas de um misticismo religioso e recupere o sentido imanentizado uma «spiritualité laïque», no quadro de três desígnios eudemónicos: 1. être ouvert à l'autre, en ce qu'il a d'unique et à la fois d'universel; 2. vivre intensément, à la façon dont Nietzsche l'entend; 3. savourer les moments uniques: cf. FERRY Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris: Grasset & Fasquelle, 2002, 471-482

⁵⁶⁰ André Comte-Sponville considera a distinção entre “le juste à faire” e “le bien vivre” como o equivalente da distinção entre moral e ética. Na sua perspectiva, a moral responde à questão «o que devo fazer?», enquanto a ética à questão «de que forma viver?». Nesse sentido, a moral constitui o conjunto dos «deveres», ao passo que a ética representa o conjunto «reflexionante» dos nossos desejos, abrindo «une sphère de réflexion philosophique qui [...] s'interroge sur ce qui fait le sens ou le prix de l'existence humaine», num projecto «de sagesse et de spiritualité plus que de justice, de bonheur plus que de vertu, de salut plus que de devoir»: COMTE-SPONVILLE André – FERRY Luc, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris: Robert Laffont, 1998, 201. Para o autor de *Petit Traité des Grandes Vertus* [COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris: PUF, 1995], a ética, enquanto domínio meta-valorativo, pode constituir-se como instânica crítica da moral: cf. *Idem*, «Moral ou Ethique?», in *Valeur et Vérité. Études cyniques*, Paris: PUF, 1994, ch. 8, 183 ss.

⁵⁶¹ Para a reputada pensadora espanhola o termo «moral» deve ser usado preferencialmente para denotar o objecto de estudo, enquanto a palavra «ética» deve confinar-se disciplina filosófica que busca reflectir criticamente da moral, ou seja como «filosofia moral»: CORTINA Adela – MARTINEZ Emilio, *Ética*, Madrid: Akal, 1996, 21; por outro lado, prescindir da bondade da intenção, desinteressar-se do que torna moralmente bom um móbil, para o converter em móbil moral e assim deslocar o interesse ético exclusivamente para o que torna correcta uma norma, equivale a colocar a ética e a moral situação precária onde o formalismo não só não é superado, como acaba por ser abandonado em proveito de uma exterioridade normativa ou procedimental: CORTINA Adela, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, 175-221; em sentido aparentemente conexo parece enveredar PIEPER Annemarie, *Ética y Moral. Un introducción a la filosofía práctica [= Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie]* Barcelona: Editorial Crítica, 1991, 24

o fluxo teórico do problema de uma forma linear, unitária e homogênea. Seja como for, gostaríamos de, a título ilustrativo, destacar duas posições filosóficas que sobressaem na actualidade como paradigmas de uma leitura que, *pro domo nostra*, procura **diferenciar conectivamente ética e moral**: uma posição protagonizada pelo eminente filósofo inglês Bernard Williams do lado da tradição analítica anglo-saxónica; a outra assumida pelo ilustre filósofo francófono Paul Ricoeur do lado da tradição hermenêutica continental.

Assim, no que concerne a Bernard Williams, filósofo para quem a moral é concebida na sua consagrada obra *Ethics and the Limits of Philosophy* «as a special system, a particular variety of ethical thought»⁵⁶², a posição afigura-se inequívoca: é a própria linguagem filosófica que, num esforço de problematização e de conceptualização do agir humano, impõe os limites lógico-discursivos do mundo e da mente a partir dos quais se determina o campo de coexistência entre eticidade e moralidade. Nesse sentido, enquanto “peculiar institution” «(...) the important thing about **morality** is its spirit, its underlying aims, and the **general picture of ethical life** it implies. In order to see them, we shall need to look carefully at a particular concept, *moral obligation*. The mere fact that it uses a notion of obligation is not what makes morality special. There is an everyday notion of obligation, as one consideration among others, and its is ethically useful. (...)»⁵⁶³.

Quanto a Paul Ricoeur, perspicaz leitor e profundo conhecedor da filosofia aristotélica⁵⁶⁴, devemos-lhe, em nosso entender, uma das mais lúcidas tematizações da

⁵⁶² WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Prees – William Collins, 1993, 174

⁵⁶³ *Loc. cit.*; destacado nosso.

⁵⁶⁴ A inclusão da filosofia aristotélica no designio hermenêutico ricoeuriano desenvolveu-se em vários planos e projectou-se em múltiplos sentidos, desde a metafísica da substância e do sujeito [cf. RICOEUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-54*, Paris: C.D.U., 1960 (reed. 1982)] até à ontologia da identidade e da ipseidade [cf. TEIXEIRA Joaquim de Sousa, *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004], passando obviamente pela fenomenologia da individualidade e da consciência [cf. LATONA Max, «Selfhood and agency in Ricoeur and Aristotle», in *Philosophy today* 45 (2001) 2, 107-120] e pela praxiologia da alteridade, à luz da qual se defende um retorno à leitura das Éticas aristotélicas e à reabilitação do conceito de amizade [cf. respectivamente RICOEUR Paul, «*Le soi et la visée éthique*», in *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, 199-236; FIASSE Gaëlle, *L'Autre et l'Amitié Chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain – Paris: Peeters, 2006; STERN-GILLET Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany (NY): State University of New York Press, 1995].

distinção matizada entre ética e moral. Pautando hermenuticamente numa base estritamente filosófica, e não apenas histórico-etimológica ou linguístico-conceitual, a diferenciação dos dois planos – diferenciação à qual associa também, por vezes, a ética aplicada e a deontologia –, as primeiras formulações do problema vêm a luz do dia num artigo cuja publicação em França pelo prestigiado *Institut Catholique de Paris* acontece quase em simultâneo com a publicação do mesmo na *Revista Portuguesa de Filosofia*: nesse pequeno estudo, ao qual Paul Ricoeur atribui de resto um carácter meramente prospectivo, o pensador francês sustenta que «(...) faut-il distinguer entre morale et éthique? A vrai dire, rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des mots ne l'impose : (...) on peut toutefois **discerner une nuance**, selon que l'on met l'accent sur ce qui est *estimé bon* ou sur ce qui *s'impose* comme *obligatoire*. C'est par convention que je réserverai le terme d' «**éthique**» pour la **visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes**, et celui de «**morale**» pour le **côté obligatoire**, marqué par des **normes**, des **obligations**, des **interdictions** caractérisées à la fois par une **exigence d'universalité** et par un **effet de contrainte**. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée de la vie bonne et obéissance aux normes l'opposition entre deux héritages : l'héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique* (de *telos*, signifiant « fin ») ; et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique* (déontologique signifiant précisément « devoir »). Je me propose, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne ou kantienne, de défendre : 1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité néanmoins pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une *sagesse pratique* qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est le plus attentif à la singularité des situations. (...) Je définirai la visée éthique par les trois termes suivants : *visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes*. Les trois composantes de la définition sont également importantes (...): souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution. (...) [Le] vivre bien *avec et pour les autres*, (...) que je désigne du beau nom de « sollicitude », (...) *déplie la dimension dialogale implicite* (...) avec une demande de réciprocité (...). Vivre bien, avec et pour l'autre,

dans des institutions justes, (...) concernant (...) toutes les structures du vivre-ensemble d'une communauté historique (...) comme un système de partage, de répartition, portant sur des droits et des devoirs, des revenus et des patrimoines, des responsabilités et des pouvoirs (...) en rapport avec l'amitié pour autrui. (...) A la deuxième partie (...) revient la tâche de (...) soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme (...) : restera à montrer de quelle façon les conflits suscités par le formalisme, étroitement solidaire du moment déontologique, ramènent de la morale à l'éthique, mais à une éthique enrichie par le passage par la norme et inscrite dans le jugement moral en situation. C'est sur le lien entre obligation et *formalisme* que va se concentrer (...) l'exigence *d'universalité*, le passage par la norme est en effet lié à l'exigence de rationalité qui (...) se fait *raison pratique*. (...) La troisième thèse énoncée au début, à savoir qu'un certain recours de la norme morale à la visée éthique est suggéré par les *conflits* qui naissent de l'application même des normes à des situations concrètes, (...) ne tranche pas ici la question de savoir si ce sont les normes elles-mêmes qui s'affrontent dans le ciel des idées - ou si ce n'est pas seulement l'étroitesse de notre compréhension, liée précisément à l'attitude morale détachée de sa motivation éthique profonde (...) : c'est pour faire face à cette situation qu'une *sagesse pratique* est requise, sagesse liée au jugement moral en situation et pour laquelle la (...) prétention universaliste (...) se heurte au *particularisme* (...). Je n'aurais pas manqué d'invoquer la sagesse pratique dans des situations singulières qui sont le plus souvent des situations de détresse et de plaider pour une dialectique fine entre la sollicitude adressée aux personnes concrètes et le respect de règles morales et juridiques indifférentes à ces situations de détresse (...) dans le cadre (...) de la pratique de la médecine dans des situations à haut risque, comme l'internement psychiatrique, le régime carcéral, voire la participation à l'exécution de la peine capitale, etc. (...) : le choix, pour le médecin individuel, est entre appliquer sans concession les exigences issues du serment d'Hippocrate (...) et consentir aux contraintes constitutives de ce milieu le minimum d'exceptions compatibles avec le respect de soi, le respect d'autrui et celui de la règle. Il n'y a plus de règle pour trancher entre les règles, mais, une fois encore, le recours à la sagesse pratique proche de celle qu'Aristote désignait du terme de *phronesis* (que l'on a traduit par « prudence »), dont l'*Éthique à Nicomaque* dit

qu'elle est dans l'ordre pratique ce qu'est la sensation singulière dans l'ordre théorique. C'est exactement le cas avec le jugement moral en situation (...)»⁵⁶⁵.

Quisemos conservar, na dilatada dimensão do excerto, toda a força do argumento ricoeuriano, dado que nele se plasma um contributo não só para o problema cadente da distinção entre ética e moral, mas também para o desígnio mais amplo da presente dissertação: a **tipificação mediacional da tarefa decisória da φρόνησις**. A incursão reflexiva de Ricoeur ajuda-nos a perceber até que ponto a esfera cívico-jurídico-política constitui para Aristóteles a **instância de relação** na qual a experiência moral é dimensionada à escala da *visée* ética. Nesse sentido, de acordo com a leitura ricoeuriana da praxiologia aristotélica, a prática da conformidade moral da virtude a uma normatividade implica uma formação cívica que, no quadro relacional da **cidade** [πόλις], garanta não só uma aquisição intersubjectiva de virtude (ou seja, uma ἠθική de tipo moral), mas também a “justa medida” da aplicação jurídico-política das leis vigentes aos casos particulares (ou seja uma ἠθική de tipo ético).

Sustentados nas propostas de Bernard Williams e de Paul Ricoeur, não poderíamos divergir mais de Richard Kraut quando este, a pretexto da doutrina aristotélica do “meio termo”, defende: «It should be clear that neither the thesis that virtues lie between extremes nor the thesis that the good person aims at what is intermediate is intended as a procedure for making decisions. These doctrines of the

⁵⁶⁵ RICOEUR Paul, «Éthique et Morale» [confér. au Colloque org. par l'Institut Catholique de Paris sur le thème “L'Éthique dans le débat public”, 1989], in *Révue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) 131-142; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 1, 5-17. Este artigo teria, pouco tempo depois, desenvolvimento mais focalizado em RICOEUR Paul, «L'éthique, la morale et la règle», in *Autres Temps. Les Cahiers du christianisme social* 24 (1990) 52-59, exibindo renovadas matizes em ulteriores tematizações, como sucedeu com os contributos teóricos quer para o *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, de Monique Canto-Sperber, obra de referência onde surge como responsável pelo tratamento do termo éthique [cf. «De la morale à l'éthique et aux éthiques», in *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF (2004) 689-694], quer para o *Dictionnaire de la Philosophie*, integrado na *Encyclopedia Universalis* [cf. RICOEUR Paul, «Avant la morale: l'éthique», in *Encyclopedia Universalis [Symposium]*, Supl II: Les enjeux, Paris, 42-45], onde tal distinção constitui a nervura central de idêntica entrada terminológica e conceptual, já para não falar nas suas obras *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), onde desenvolve com mais acuidade as subtilidades dessa diferenciação [cf. «Éthique et Morale», in *ibidem*, 200 ss.], bem como *Lectures 1. Autour du Politique* (Paris: Seuil, 1991), onde integra o problema na sua formulação mais focalizada [cf. «Éthique et morale», in *ibidem*, 256-269] no horizonte mais abrangente da política através da análise da Justiça na relação triádica entre direito, ética e moral [cf. «Le juste entre le légal et le bon », in *Ibidem*, 176-195].

mean help show what is attractive about the virtues, and they also help systematize our understanding of which qualities are virtues. Once we see that temperance, courage, and other generally recognized characteristics are mean states, we are in a position to generalize and to identify other mean states as virtues, even though they are not qualities for which we have a name. Aristotle remarks, for example, that the mean state with respect to anger has no name in Greek (1125b26-27). Though he is guided to some degree by distinctions captured by ordinary terms, his methodology allows him to recognize states for which no names exist. So far from offering a decision procedure, Aristotle insists that this is something that no ethical theory can do. His theory elucidates the nature of virtue, but what must be done on any particular occasion by a virtuous agent depends on the circumstances, and these vary so much from one occasion to another that there is no possibility of stating a series of rules, however complicated, that collectively solve every practical problem. This feature of ethical theory is not unique; Aristotle thinks it applies to many crafts, such as medicine and navigation (1104a 7-10). He says that the virtuous person “sees the truth in each case, being as it were a standard and measure of them” (1113a 32-33); but this appeal to the good person's vision should not be taken to mean that he has an inarticulate and incommunicable insight into the truth. Aristotle thinks of the good person as someone who is good at deliberation, and he describes deliberation as a process of rational inquiry. The intermediate point that the good person tries to find is “determined by logos (“reason,” “account”) and in the way that the person of practical reason would determine it” (1107a 1-2). To say that such a person “sees” what to do is simply a way of registering the point that the good person's reasoning does succeed in discovering what is best in each situation. He is “as it were a standard and measure” in the sense that his views should be regarded as authoritative by other members of the community. A standard or measure is something that settles disputes; and because good people are so skilled at discovering the mean in difficult cases, their advice must be sought and heeded. Although there is no possibility of writing a book of rules, however long, that will serve as a complete guide to wise decision-making, it would be a mistake to attribute to Aristotle the opposite position, namely that every purported rule admits of exceptions, so that even a small rule-book that applies to a limited number of situations is an impossibility. He makes it clear that certain emotions (spite,

shamelessness, envy) and actions (adultery, theft, murder) are always wrong, regardless of the circumstances (1107a 8-12). Although he says that the names of these emotions and actions convey their wrongness, he should not be taken to mean that their wrongness derives from linguistic usage. He defends the family as a social institution against the criticisms of Plato (Politics II.3-4), and so when he says that adultery is always wrong, he is prepared to argue for his point by explaining why marriage is a valuable custom and why extra-marital intercourse undermines the relationship between husband and wife. He is not making the tautological claim that wrongful sexual activity is wrong, but the more specific and contentious point that marriages ought to be governed by a rule of strict fidelity. Similarly, when he says that murder and theft are always wrong, he does not mean that wrongful killing and taking are wrong, but that the current system of laws regarding these matters ought to be strictly enforced. So, although Aristotle holds that ethics cannot be reduced to a system of rules, however complex, he insists that some rules are inviolable.»⁵⁶⁶.

Aglutinando os supramencionados níveis de análise, pensamos que a suspeita de Richard Kraut quanto à “inoperância decisória” da ética aristotélica pode e deve ser revisitada e revista por quatro ordens de razão que lapidarmente passamos a elencar:

1. a **Política** possui um carácter **arquitectónico** face à **Ética**;
2. a obtenção de uma **disposição ética** [ἡθικὴ ἔξις] virtuosa implica a formação de um **carácter** [ἡθός] por indução de um **hábito** [ἔθος] no contexto de uma **educação cívica** [πολιτικὴ παιδεία];
3. mais do que tomar boas decisões éticas bem para atingir um estado moral virtuoso, trata-se de, ao invés, **ser moralmente virtuoso para decidir eticamente bem** no horizonte relacional da vida humana;

⁵⁶⁶ KRAUT Richard, «Ethical Theory Does Not Offer a Decision Procedure», in *Aristotle's Ethics: Ethical Theory Does Not Offer a Decision Procedure*, Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/#EthVirDis> [Text First published Tue May 1, 2001; substantive revision Mon Mar 29, 2010]

4. a vivência plena e integral da disposição ética exige uma **capacidade mesótica** de estar **a meio** [μεταξύ] para visar não só **o meio** [τὸ μέσον] e a **justa medida** [μετριότης] em cada virtude, mas também o **meio através do qual e no qual** [μεσότης] o universal é hilemorficamente modelado no particular pela mediação de uma específica **virtude dianoética** [διανοητική ἀρετή], i.e. a **prudência** [φρόνησις], capacitada para articular o nível ético da formação disposicional dos hábitos morais e o nível noético da inteligência racional dos princípios práticos⁵⁶⁷.

Nesse sentido, em suma, será legítimo esperar que, tal como a eticidade não prescinde da moralidade – sem, todavia, se reduzir a ela – também a tomada ou a feitura da decisão não prescinde da virtude adquirida por hábito, embora modo algum seja sobredeterminada por ele. Uma moralidade que não se desenvolve em eticidade corre risco de descambar em moralismo; da mesma forma, procedimentos virtuosos sem o *pathos* da deliberação correm o risco de se converter em puro mecanicismo prático (mesmo que se presuma intocável a imperatividade formal dos princípios normativos, regulativos ou preceituais).⁵⁶⁸ Em termos praxiológicos, não basta “ser” habitual e habituadamente virtuoso do ponto de vista moral do **hábito** [ἔθος] para “se tornar” habilitada e habitadamente virtuoso do ponto de vista ético do **carácter** [ἡθός] ou da **disposição** [ἔξις] ⁵⁶⁹; em bom rigor, é também necessário tornarmo-nos éticos para sermos morais. Tal sobredeterminação ética da moralidade, explica, por exemplo, até que ponto um teórico marxista como Yvon Quiniou pôde utilizar como pano de

⁵⁶⁷ Chamamos a atenção para o análogo **estatuto mediacional** [μεταξύ] da **razão discursiva** [διάνοια], situada entre o nível dos **artefactos** [σκευαστά] e da **crença** [πίστις], no plano superior do **espaço visível** [τόπος ὁρατός] e o nível das **formas puras** [ιδέαι], no plano superior do **espaço inteligível** [τόπος νοητός], tal como é descrito por Platão no cenário dialéctico da alegoria da linha [PLAT., *R.*, 511d]: vide Anexo 5: Figurações platônicas da mediação no prólogo e nas alegorias da *Res publica*, 892

⁵⁶⁸ Cf. nessa linha VEGETTI Mario, «Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote», in *L'excellence de la vie. L'Éthique à Nicomaque" et L'Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 63-74

⁵⁶⁹ Cf. SIM May, «The becoming of Aristotelian virtues», in *Southwest Philosophy Review* 11 (1995) 1, 101-109

fundo a incisiva e provocadora *Lecture on Ethics* de Ludwig Wittgenstein⁵⁷⁰ para sustentar a tese de que “reabilitar a moral” no tempo presente deve corresponder, antes de mais, a um **esforço ético** para impedir a deformação moralista da moralidade⁵⁷¹,

⁵⁷⁰ Preparada entre 1929 e 1930 para ser proferida na Universidade de Cambridge, o filósofo vienense procura com essa conferência não só evidenciar a estrita cumplicidade tipológica entre a Ética e a Religião, como em deixar bem patente a completa carência de sentido quanto à pretensão de ambas em enunciar juízos logicamente válidos acerca do mundo: «(...) Now instead of saying "Ethics is the enquiry into what is good" I could have said Ethics is the enquiry into what is valuable, or, into what is really important, or I could have said Ethics is the enquiry into the meaning of life, or into what makes life worth living, or into the right way of living. All these expressions seem, prima facie, to be just similes. (...) Now I want to impress on you that a certain characteristic misuse of our language runs through all ethical and religious expressions. (...) For when we speak of God and that he sees everything and when we kneel and pray to him all our terms and actions seem to be parts of a great and elaborate allegory which represents him as a human being of great power whose grace we try to win, etc., etc. But this allegory also describes the experience which I have just referred to. For the first of them is, I believe, exactly what people were referring to when they said that God had created the world; and the experience of absolute safety has been described by saying that we feel safe in the hands of God. A third experience of the same kind is that of feeling guilty and again this was described by the phrase that God disapproves of our conduct. Thus in ethical and religious language we seem constantly to be using similes. (...) That is to say: I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just to go beyond the world and that is to say beyond significant language. My whole tendency and, I believe, the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless. Ethics so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable, can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it. (...)» [WITTGENSTEIN Ludwig, «A Lecture on Ethics», in *The Philosophical Review*, 74 (1965) 3-12].

⁵⁷¹ Refere a propósito Yvon Quiniou que «la distinction de la morale et de l'éthique est relativement récente. Elle a été longtemps niée en raison de l'origine étymologique commune de ces deux termes et de la confusion qu'entretenaient les philosophes en les employant indifféremment. Elle commence pourtant à s'imposer et elle est défendue, avec des variantes, par Ricœur, Conche, Habermas ou Comte-Sponville. Si tous désignent le champ des valeurs, ils engagent deux types foncièrement différents de normativité. Les valeurs éthiques sont concrètes, particulières et facultatives; elles touchent à notre vie individuelle et leur promotion est parfois liée à une conception du monde, spécialement dans le cadre des sagesse qui les ont, en quelque sorte, réfléchies intellectuellement. On parlera ainsi de l'éthique du plaisir d'Epicure, de celle de la joie de Spinoza, de l'éthique de la puissance de Nietzsche. Mais, on le voit bien, personne n'est obligé d'y adhérer! Elles ont leur origine dans la vie et dans son mouvement spontané de valorisation, et une explication matérialiste peut en rendre compte en les rapportant à cette origine, sans reste. Enfin, si elles peuvent être portées au concept, elles ne peuvent être prouvées: leur validité ne peut être qu'éprouvée. Les valeurs morales, elles, sont abstraites, universelles et obligatoires et elles concernent notre relation avec autrui: c'est le cas du respect de la personne humaine. Elles paraissent s'adresser à un sujet libre – «Je dois, donc je peux», disait Kant – et l'on ne saurait les expliquer directement par la vie puisqu'elles lui commandent. Elles ne peuvent s'enraciner que dans la raison ou, en tout cas, dans une instance normative spécifique, et elles font l'objet d'une espèce de connaissance: les normes morales prétendent à une forme de vérité pratique dont on peut prouver la validité ou la légitimité. C'est face à elles que le matérialisme est en difficulté: les tenants de la morale récusent en général le matérialisme et les matérialistes se méfient du langage moral, auquel ils reprochent son abstraction, son

sem que tal posição tenha que incorrer necessariamente numa *éthique démoralisée* como defende Alain Etchegoyen⁵⁷², ou numa *éthique indolore* como advoga Gilles Lipovetsky⁵⁷³.

2.3. O horizonte “quase-naturalístico” da aquisição ética da virtude

O que existe **por natureza** [φύσει] não pode ser modificado sem que fique comprometida a sua estrutura essencial. Eis uma formulação metafísica que Aristóteles viabiliza quando aplicada a qualquer ser material que, no domínio físico, se encontre **privado de alma** [ἄψυχος] ou, mesmo que provido dela, como no caso das **plantas** [φυτὰ], se encontre apenas dotado da **faculdade nutritiva** [θρεπτική]; já no que concerne aos seres **dotados de alma** [ἔχοντες τῆς ψυχῆς], pelo menos dos **viventes** [ζῷα] dotados das faculdades **sensitiva** [αἰσθητική], **translativa** [κινητική], **discursiva** [διανοητική] e **intelectiva** [νοητική], o caso muda de figura: a este nível os viventes podem assumir uma **inclinação** [ἔκκλισις] resultante de um **habituar-se** ou **acostumar-se** [ἐθίζειν] que, embora não decorra **por natureza** [φύσει], em boa verdade também não pode ir **contra a natureza** [παρὰ φύσιν]⁵⁷⁴. Esta restrição é, em nosso entender, decisiva. Com efeito, em vez de introduzir uma insanável contradição no plano prático, a expressão οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν [nem por natureza nem contra a natureza]⁵⁷⁵ liberta uma ambivalência cujo sentido não impõe à acção humana um rígido **limite circundante** [πέρας] ou

intemporalité et sa référence à une liberté métaphysique.» [QUINIOU Yvon, «L’émergence de la morale», in *Sciences et Avenir*, hors série, n° 139 (2004) 42].

⁵⁷² Cf. ETCHEGOYEN Alain, *La valse des éthiques*, Paris: François Bourin, 1991, 13 ss.

⁵⁷³ Cf. LIPOVETSKY Gilles, *Le crépuscule du devoir. L’éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris: Gallimard, 1992, 13-17

⁵⁷⁴ Cf. ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 25

⁵⁷⁵ *Ibid.*, II, 1, 1103a 14-34

confinante [ὄρος], mas antes o **limiar flexível** [ἐλατός] e **maleável** [πλαστός]⁵⁷⁶ de um **desenvolvimento natural aperfeiçoado** [πεφυκός τελειούμενος]⁵⁷⁷. É precisamente essa abertura da **acção** [πρᾶξις] ao aperfeiçoamento que constitui a **morada** [ἡθός] na qual o agente se realiza não “contra a natureza” mas, aqui sim, “por natureza” enquanto **obra** [ἔργον].⁵⁷⁸

Para enxergar o verdadeiro alcance da tese aristotélica, consideramos importante distinguir entre, por um lado, o sentido *natural* daquilo que é necessariamente o que é e, por outro, o sentido *habit(u)ado* daquilo em que algo se torna pelo facto de se estar a formar em vista de um fim **aperfeiçoado** [τέλειος].⁵⁷⁹ Ora, é justamente no plano da segunda alternativa que o modelo aretiológico de Aristóteles recorre a formas verbais como **περιγίνεται** e **ἐγγίνομαι**⁵⁸⁰ cujo radical primitivo **γίγνομαι** do qual derivam [tal como, aliás, γινώσκω = conhecer] tanto pode significar 1. “**nascer**”, “vir à luz”, “surgir” (no plano genesíaco daquilo que não sendo passa a ser), como pode também significar 2. “**formar-se**”, “engendrar”, “plasmar” (no sentido de dar início ou forma a algo que potencialmente acolhe essa possibilidade), como pode significar ainda 3. “**tornar-se**” em algo que vai sendo aquilo que ainda não é e que pode vir a ser⁵⁸¹.

A última acepção (3) é a que nos interessa enfatizar aqui em vista da tese que impulsiona a presente dissertação. Com efeito, a forma verbal “**tornar-se**” é a que

⁵⁷⁶ A noção de *maleável* [πλαστός] comparece no *corpus aristotelicum* in ARIST., *Mete.*, IV, 9, 386a 27, tal como o seu correlato πλαστικός in *Idem*, *PA*, I, 5, 645a 13; relativamente à noção de “dúctil” / flexível [ἐλατός] vide *Idem*, *Mete.*, III, 6, 378a 27; 8, 385a 16; 9, 385b 18-25

⁵⁷⁷ *Idem*, *EN*, II, 1, 1103a 25

⁵⁷⁸ Cf. ROMEYER-DERBEY Gilbert, «Chose, cause et oeuvre chez Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 24 (1979) 127-137; WILL Frederic, «Aristotle and the source of the art-work», in *Phronesis* 5 (1960) 152-168

⁵⁷⁹ Para uma abordagem metafísica da questão, cf. a preciosa análise de KING Richard, «Making things better. The art of changing things: Aristotle *Metaphysics* Q 2», in *Phronesis* 43 (1998) 1, 63-83

⁵⁸⁰ ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 17, 19, 24, 26

⁵⁸¹ Cf. GIACON Carlo, *Il Divenire in Aristotele: Dottrina e Testi*, Padova: CEDAM – Casa Editrice, 1947; igualmente relevante é o estudo de WATERLOW Sarah, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon press, 1982; com outro direccionamento, afigura-se também pertinente a pesquisa de HEINAMAN Robert, «Alteration and Aristotle's activity-change distinction», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 227-257

melhor capta o sentido aristotélico de eticidade, dado que situa a acção humana num **limiar de realização** em que a **natureza** [φύσις] é ontologicamente envolvida na aproximação tangencial a uma **produção criativa** [ποίησις]⁵⁸² sem que, para tal, se tenha de apresentar esta como **imitação** [μίμησις] daquela⁵⁸³, como sucede, de resto, com a execução pericial de uma **arte** [τέχνη]. Quer isto dizer que a prática da virtude não torna apenas o homem bom ou melhor; é também a própria natureza que colhe benefício desse aperfeiçoamento ético na medida em que o ser humano se torna aperfeiçoável “por natureza”⁵⁸⁴. O manejo da forma verbal **tornar-se** [ἐγγίνομαι] em estrita articulação semântica com a forma verbal **habituar-se** [ἐθίζειν]⁵⁸⁵ instala um duplo vector conceptual que reforça a ideia de que o campo ético da virtude patenteia uma aproximação tangencial quer ao registo poiético da **produção criativa** [ποίησις] de um artefacto, quer ao registo biológico da **formação e crescimento** [γένεσις καὶ αὐξησις] de um ser vivo.⁵⁸⁶

A aquisição da virtude não se encontra sujeita, portanto, às condições ou condicionantes naturais. Mas tal não significa que ela permaneça “fora” ou “à

⁵⁸² Cf. GRANGER Herbert, «Aristotle on the analogy between action and nature», in *Classical Quarterly* 87 (1993) 1, 168-176; BALAUDÉ Jean-François, «L’universel entre naturel et artificiel – à propos d’une objection contre les Idées platoniciennes dans le *Peri ideon* d’Aristote», in *Figures de l’Universel*, dir. par Jean-François BALAUDÉ, Bernardette VINCENT, et Florent GUÉNARD, Nanterre: Université de Paris X – Nanterre (1998) 7-27; ROESSLER Marie-Christine, «Nature artifex. Le sens de l’analogie nature-technique chez Aristote», in *La nature. Thèmes philosophiques. Thèmes de l’actualité. Actes du XXVe Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Lausanne 25-28 Août 1994*, dir. Daniel SCHULTHESS in *Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie*, 18, Lausanne: Revue de Théologie et Philosophie, 1996, 411-415

⁵⁸³ Cf. VELOSO Cláudio, *Aristóteles mimético*, São Paulo: Discurso Editorial, 2004; BIRITOS Dennis Cardozo, «Imitación y libertad creadora en Aristóteles», in *Philosophia* (Mendoza) 25 (1962) 36-42

⁵⁸⁴ Não podemos deixar de convocar neste ponto a noção de eticidade que Hegel desenvolve na *Enziklopädie*, onde remete para a possibilidade dialéctica de a liberdade se tornar natureza [die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden (§ 513)]; a propósito da controversa e debatida relação entre natureza e ética na praxiologia aristotélica, cf. CONCHILLO MARTÍNEZ Carlos, *Aristóteles. Naturaleza y ética*, Madrid: Mare Nostrum, 1992

⁵⁸⁵ Cf. ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 20, 21, 23

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, II, 1, 1103a 16; terá sido Gianni Vattimo quem, em nosso entender, melhor detectou a ambiguidade que atravessa a relação simbiótica entre o carácter poiético do “tornar-se artificial” da obra de arte e o “tornar-se natural” do organismo biológico em VATTIMO Gianni, «Opera d’arte e organismo in Aristotele», in *Rivista di Estetica* (Padova – Torino) 5 (1960) 358-382

margem” da natureza. Com efeito, o dinamismo interno que anima o aperfeiçoamento virtuoso do agente pode ser designado de **natural** [πεφυκός] não porque imita a natureza, mas porque, em última análise, a acção virtuosa confere à própria natureza a possibilidade de esta se aperfeiçoar numa “sobrenatureza”. O modo de aquisição das virtudes por habituação (no caso das éticas) ou por aprendizagem (no caso das dianoéticas) não introduz apenas uma variação de grau ou de ordem qualitativa na acção, mas permite extrair uma vantagem reflexiva quando lido no interior da tensão entre **natureza** [φύσις] e **produção** [ποίησις]⁵⁸⁷, tensão, aliás, a que o Estagirita já tinha prestado a devida atenção na *Metaphysica*⁵⁸⁸.

A acção produtiva obedece a uma lógica inversa à da natureza. No caso desta, a **potência** [δύναμις] de uma faculdade precede ontologicamente a sua existência como **actividade** [ἐνέργεια] ou como **acto** [ἐντελέχεια]: assim sucede, por exemplo, com o órgão visual que é precedido pela potência da visão, ou com o objecto visível que é precedido pelo órgão visual no momento em que se exerce o acto de ver; no caso da virtude, porém, sucede o oposto tanto ao nível ético como dianoético, visto que aí o **exercício** [ἐνέργεια] precede e dirige a aquisição da **faculdade** [δύναμις] estabilizando-a em **disposição** [ἔξις] e convertendo-a ao estatuto ontológico quer de uma “enteléquia primeira” (que consiste no **acto de dispor da faculdade**), quer de uma “enteléquia segunda” (que consiste no **exercício efectivo da disposição**). Não é de estranhar, portanto, que a filosofia prática aristotélica pouco tenha a ver com uma ética de intenções. Num contexto fortemente marcado pela presença mais ou menos latente e implícita da terminologia naturalística, Aristóteles aduz inumeráveis exemplos extraídos do exercício quotidiano das **artes e ofícios** [τέχναι] tentando abrir o campo prático à articulação ontológica dos dois domínios mediante uma “analogia por continuidade polarizada”⁵⁸⁹: a emergência de um saber artístico a partir

⁵⁸⁷ Cf. ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 32

⁵⁸⁸ Cf. *Idem*, *Metaph.*, IX (Θ), 5, 1047b 31-35

⁵⁸⁹ Recolhemos este conceito complexo de “analogia por continuidade polarizada” a partir da obra de KRETZMANN Norman, *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1982; acerca do impacto da analogia no fluxo histórico da evolução da lógica grega, desde os primórdios da filosofia pré-socrática a Aristóteles, vide PLATZECK Erardo, *La evolución de la lógica griega en el aspecto de la analogía desde la época de los Presocráticos hasta Aristóteles*, Madrid: Casa Provincial de Caridad, 1954

da sua reiterada execução técnica adquire a mesma coloração que a formação de uma disposição virtuosa a partir da aquisição de um hábito por repetição ou aprendizagem.

O pressuposto praxiológico que subjaz à tese segundo a qual a **disposição** [ἔξις] eleva o **hábito** [ἔθος] a uma condição aperfeiçoada, afigura-se, todavia, ambíguo, revelando um dos primeiros nós aporéticos com que se depara a praxiologia aristotélica. Se Aristóteles pretendeu com esse modelo teórico afirmar que a disposição adquire a natureza dos actos previamente repetidos (i. e uma natureza “boa” se os actos tiverem sido “bons”, ou “má” se estes tiverem sido “maus”), de tal modo que a determinação do seu estado disposicionário dependeria do coeficiente de moralidade dos actos realizados, então deveria ser possível estipular um critério que, ao facultar a diferenciação dos actos indutores da disposição antes mesmo da formação desta, determinasse o objecto imediato da investigação ética, algo que, de facto, não se verifica. Como superar a aporia inerente a esta espécie de argumentação em forma de círculo ou de vai-e-vem?

Em nosso entender, a redundância é apenas virtuosa e não viciosa. Com este tipo de formulação aparentemente circular Aristóteles pretende mostrar que as acções humanas, mantendo embora intacta a sua unidade e consistência essenciais do ponto de vista da materialidade da sua produção, conduzem a disposições distintas de acordo com uma variação qualitativa que, em bom rigor, não implica previamente uma distinção formal de identidade. Quer dizer: de um estrito ponto de vista da sua unidade intrínseca, tratam-se dos mesmos actos, pese embora a diferenciação qualitativa das disposições que através daqueles se formam. Não sendo os actos estranhos uns aos outros na perspectiva unitária do agente que os realiza e que responde por eles, devem todavia comportar uma **diferença contingencial** em cuja base assenta a **diferença essencial** nas disposições que deles resultam. Esse critério contingencial que determina a qualidade essencial da disposição ética parece estar na base de uma reconfiguração epistémica do objecto da filosofia prática que Aristóteles leva a efeito face às teorias morais vigentes e precedentes. Neste caso, o impasse apontado encontra na filosofia prática de Aristóteles uma possibilidade de superação uma vez que as duas alternativas em jogo não são necessariamente antinómicas ou mutuamente excludentes, mas articuláveis num plano de simbiose estrutural. Para ilustrar e

materializar essa difícil conciliação, Aristóteles não submerge a argumentação num fluxo torrencial de considerações, o que só contribuiria para obscurecer e enredar ainda mais a aporia em jogo, mas socorre-se hermeneuticamente da **mediação analógica** de exemplos extraídos do domínio da **actividade artesanal** [τέχνη].⁵⁹⁰

Não deixa de ser significativo que, tal como Platão que lança mão da urdidura mito-poiética de uma tecelagem alegórica (v.g. luz, linha e caverna⁵⁹¹) para “dar a ver” um nível de realidade dialecticamente situada num plano que, pela sua superioridade ontológica, se desnivela do domínio sensível da faculdade imaginativa (faculdade essa que abastece, todavia, o plano ficcional da explicação de um nível “menos evidente” na sua apreensibilidade imediata: o inteligível), também Aristóteles parece utilizar similar estratagema para esclarecer a complexidade da formação da disposição ética, desta feita lançando mão da quotidiana experiência vital das **artes** ou **ofícios** [τέχναι].⁵⁹² Subsiste, contudo, uma diferença, não tão diminuta quanto possa parecer, entre as duas posições: enquanto Platão utiliza o poder icónico das alegorias na perspectiva de uma dramatização propedêutica cuja função metafórica e analógica, uma vez cumprida, é suplantada pela ascensão dialéctica ao nível superior pretendido (discursivo e eidético), já em Aristóteles, porém, a transição do plano empiricamente mais conhecido e familiar da **produção artesanal** [τέχνη] para o nível menos óbvio e mais abstracto da **acção** [πρᾶξις] **aperfeiçoável em obra** [ἔργον] encontra-se, de acordo com a nossa perspectiva, **mediada pela produção criativa** [ποίησις] criando, do ponto de vista de uma **ontologia da acção**, uma espécie de “participação reforçada” entre os dois planos.⁵⁹³

⁵⁹⁰ CAMBIANO Giuseppe, «La *tekhnē* dans l’*Éthique à Nicomaque*», in *L’excellence de la vie. Sur L’*“Éthique à Nicomaque”* et L’*“Éthique à Eudème”* d’Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 161-177

⁵⁹¹ Cf. respectivamente PLAT., *R.*, 507 b – 509 b; 509 d – 511 e; 514 a – 517 c: vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação no Prólogo e nas alegorias, 884 ss.

⁵⁹² Cf. a propósito LERATE Mabel, «Los grados del saber y su relación con los grados del arte en Aristóteles», in *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, Tomos I-II-III, Mendoza, Argentina, 30 Marzo – 9 Abril, 1948*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949, Tomo III, 1489-1497

⁵⁹³ Cf. CASANOVA Carlos, *Participación y causalidad en Aristóteles*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998

À luz dessa **mediação poiética**, já não se trata de compreender o agir ético apenas por superficial comparação com a actividade artesanal ou a produção criativa, mas de compreender o seu **carácter ergonómico**, na linha porventura daquilo que Aristóteles imortalizará, já em fase crepuscular da *Ethica Nicomachea*, na lapidar expressão $\pi\alpha\varsigma\ \gamma\alpha\rho\ \tau\acute{o}\ \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\nu\ \xi\rho\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}$ [cada qual ama a sua própria obra]⁵⁹⁴. Como adiante se verá, constitui ponto de mira da presente investigação mostrar até que ponto existe um **limiar crítico**, a saber o da **escolha deliberada** [$\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$], no qual a compreensão plena da natureza da acção é igualmente determinada pela **densidade ética da sua eficácia** e da sua “**amorosa**” **auto-apropriação**. Acontece que essa ambivalência pragmática e agápica da acção que se projecta no acto decisionário da deliberação não depende apenas, como habitualmente se pensa, da percepção horizontalista do **meio** [$\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$] facultada pela **justa medida da virtude**, mas também depende – diríamos mesmo que depende sobretudo – da **mediação** [$\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$] **ergonómica e vertical de recursos poiéticos** que intervêm na modelação praxiológica do acto decisionário. Essa marca mediacional é suficientemente enfática, persistente e ampla, a ponto de nos levar a postular a existência de um **implícito padrão mesomorfológico** cujo alcance não se restringe

⁵⁹⁴ A expressão é retocada por Aristóteles no Livro IX da *Ethica Nicomachea* a propósito da essência amorosa da criação artística, enraizando-se num segmento textual mais dilatado [cuja forma completa seria $\Pi\alpha\varsigma\ <\pi\omicron\iota\eta\tau\acute{\eta}\varsigma>\ \gamma\alpha\rho\ \tau\acute{o}\ \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\nu\ \xi\rho\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\theta\epsilon\iota\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \xi\rho\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\psi\acute{\upsilon}\chi\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ < todo o artista ama mais a sua própria obra do que poderia ser amado pela obra se ela se tornasse viva: ARIST., *EN*, IX, 7, 1167b 34 - 1168a 3>]. Contudo, mesmo isolado do seu contexto, o sentido da fórmula remete não necessariamente para uma espécie de relativismo subjectivo do gosto, como à primeira vista pode parecer, mas para a tese de que a actividade humana, seja ela qual for, exhibe um lastro singular e *próprio* [$\tau\acute{o}\ \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\nu$] que vincula ontologicamente *agente criador* [$\pi\omicron\iota\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$] e *obra criada* [$\xi\rho\gamma\omicron\nu$] num poderoso enlace *amoroso* [$\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$]. A tese aristotélica inspira-se, porventura, numa tradição bem mais remota cuja origem ascende à épica de Homero (cf. HOMERUS, *Ulyssea*, 14, 228) e se prolonga na lírica de Arquíloco de Paros (cf. ARCHILOCHUS, *frgm.* 25, 2 West) e de Píndaro de Cinocéfalos (cf. PINDARUS, *Carmina: Pytia*, 10, 60), passando a inspirar mais tarde, já em pauta latino-romana, autores tão conceituados como Cícero (cf. CICERO, *Epistulae ad Atticum*, 14, 20, 3; *De finibus*, 5, 2, 5), Horácio (HORATIUS, *Epistulae*, 1, 1, 8; 2, 2, 58) e Ovídio (cf. OVIDIUS, *Epistulae ex Ponto*, 1, 5, 35; 2, 5, 60 ss.). Seja como for, para quem defenda que a cultura grega apenas conhece o binómio relacional $\xi\rho\omicron\varsigma\ /\ \phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ (estando-lhe vedado o acesso àquela famosa terceira dimensão amorosa da $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ alegadamente típica e exclusiva do cristianismo), encontra porventura neste passo um liminar e irrefutável desmentido: para um acercamento mais incisivo da questão cf. NYGREN Anders, *Agape and Eros* [= *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm, 1930], transl. A.G. Herbert, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932; vide também SOBLE Alan (ed.), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, New York: Paragon, 1989

só a uma parcela sectorial ou regional da filosofia prática do Estagirita (no caso, a ética), mas percorre de modo **transversal** toda a sua filosofia desde a física à metafísica, passando pela lógica, a política, a retórica e a psicologia. Mais ainda: estamos em crer que, de um ponto de vista hermenêutico, a sua tipificação pode inspirar a **operacionalização de modelos decisionários**, sejam quais forem os **cenários críticos** ou a **situações-limite** em que ela ocorrer, designadamente nos campos jurídico, clínico e económico.

Para diluir a circularidade ambígua entre, por um lado, a repetição de actos bons ou maus para induzir a aquisição posterior de um estado disposicionário bom (virtuoso) ou mau (perverso) e, por outro, a posse prévia de um estado disposicionário bom ou mau capaz de determinar a aquisição de hábitos bons (virtuosos) ou maus (perversos)⁵⁹⁵, Aristóteles joga com dois exemplos tecno-poiéticos de alcance hermenêutico diferenciado. O primeiro exemplo emerge da esfera da execução musical: o acto de tocar cítara tanto pode gerar bons como maus tocadores de cítara – neste caso, a matéria dos actos cujo treino está na base da aquisição do respectivo hábito não parece condicionar a distinção qualitativa entre as respectivas disposições. O segundo exemplo é colhido do domínio da execução arquitectónica⁵⁹⁶, sendo este mais preciso do que o primeiro dado que já incorpora a distinção qualitativa entre estados disposicionais: o acto de edificar **bem ou mal** [εὖ ἢ κακῶς] uma habitação torna bom ou mau o construtor que a edificou quer no plano “técnico” de um **fazer bem** [εὖ ποιεῖν], quer no plano “estético” de uma execução **bem feita** [καλῶς]⁵⁹⁷. Ao

⁵⁹⁵ Cf. ARIST., *EN*, II, 1, 1103b 6-12; outros exemplos do mesmo género são consecutivamente aduzidos em II, 2, 1104a 25-29; b 18-21; II, 3, 1105a 11-16

⁵⁹⁶ A propósito do fascínio de Aristóteles pela analogia poiética da construção e do respectivo impacto hermenêutico na elaboração da sua obra filosófica, vide HEINAMAN Robert, «Aristotle on housebuilding», in *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985) 145-162

⁵⁹⁷ Cf. a propósito os convincentes estudos de ROGERS Kelly, «Aristotle's conception of *to kalon*», in *Ancient Philosophy* 13 (1993) 2, 355-371, bem como, num âmbito de análise mais abrangente, o de FARRÉ Luis, «Los valores estéticos en la filosofía aristotélica», in *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, Tomos I-II-III, Mendoza, Argentina, 30 Marzo – 9 Abril, 1948*, Mendoza: Universidad nacional de Cuyo, 1949, Tomo III, 1445-1451; a título de curiosidade, não podemos deixar de aludir ainda, neste contexto de articulação entre técnica, ética e estética, à original pesquisa levada a cabo, no âmbito do design, no artigo de GRAVE Selwyn A., «Aristotelian Philosophy and functional Design», in *Australasian Journal of Philosophy* (Sidney) 28 (1950) 1, 29-42

aduzir e enfatizar a dimensão tecno-poiética de uma execução boa⁵⁹⁸, o segundo exemplo já não apela, como se vê, a uma repetição de actos em vista da aquisição de um hábito, mas incorpora a necessária correlação ética entre 1. uma prática virtuosa induzida por hábito e enquadrada legislativamente por uma política educativa em vista de uma educação cívica⁵⁹⁹, e 2. a consequente aquisição de uma disposição ética através da prática vivida da virtude cuja viabilidade se encontra magistralmente cunhada por Aristóteles na lapidar expressão ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν [nós compreendemos, ao fazer aquelas coisas que têm de ser feitas, depois de as termos compreendido]⁶⁰⁰, expressão essa logo sujeita, umas linhas abaixo, à ilação praxiológica de que εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο ἀγαθοὶ ἢ κακοί [se assim não fosse, não haveria necessidade de aprender, mas todos nasceriam já bons e maus]⁶⁰¹. Neste contexto poiético de um “aprendemos fazendo” [ποιοῦντες μανθάνομεν] adquire particular relevância o inciso verbal ποιεῖ πράττειν⁶⁰²: neste caso, trata-se não apenas de “fazer agir” (no sentido “transcendental”, diríamos, de uma condição de possibilidade da acção, de um “permitir a acção” ou de um “causar a acção”) ou de “levar alguém a agir” (sentido decididamente mais prosaico e banal), mas também de “fazer o agir” naquele sentido de elevar a acção à condição analógica de artefacto ou de manufactura, isto é àquele nível em que se plasma a **produção da virtude como disposição**. A posição de Aristóteles é, a esse propósito, inequívoca e, a bem dizer, absolutamente crucial e decisiva para o enredo teórico da presente dissertação:

Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ

⁵⁹⁸ Cf. VATTIMO Gianni, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino: Pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, 1961

⁵⁹⁹ Cf. ARIST., *EN*, II, 1, 1103b 1-4

⁶⁰⁰ *Ibid.*, II, 1, 1103a 32

⁶⁰¹ *Ibid.*, II, 1, 1103b 12

⁶⁰² Cf. *Ibid.*, VI, 13, 1145a 5

γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἕξεις⁶⁰³

A aporética circularidade entre hábito virtuoso e disposição ética fica, então, esclarecida na sua ambivalência. Só praticando habitualmente a virtude é que nos tornamos disposicionalmente virtuosos; por outro lado, só na medida em que nos encontramos dotados desse estado disposicional de virtude é que poderemos elevar a acção a um aperfeiçoamento ético cujo sentido pleno só é alcançável no horizonte ergonómico de uma acção modelada nas decisões e no horizonte eudemónico de uma vida boa explicitada em obra. Em face desta modelação poiética da acção, torna-se para nós perfeitamente perceptível onde é que Aristóteles pretende chegar: **fazer “bem”** [εὖ ποιεῖν], no sentido técnico de uma boa execução, constitui condição não suficiente, é certo, mas pelo menos necessária, *sine qua non*, para fazer “o bem” quer no sentido ético de uma “boa” acção, quer no sentido poiético de uma “bela” acção. Nesse sentido, há todo o interesse da nossa parte em sublinhar em que medida o modelo artesanal ou manufactural constitui a mediação ontológica para a **produção** [ποίησις] no plano ético seja da **boa acção**, i.e. do **agir bem** [εὖ πράττειν], seja da **boa obra**, i.e. do **bem-fazer** [εὖ ἐργετεῖν].⁶⁰⁴

É neste contexto onde se articulam de forma eticamente inovadora as noções de **arte** [τέχνη], **produção** [ποίησις] e **acção** [πραξις] que, em nosso entender, adquire máxima força a apologia aristotélica do **homem prudente** [φρόνιμος]. Portador de uma disposição ética posta à prova, avisada e responsável, o “prudente” torna visível e legível na sua acção o texto de uma medida viva, de um critério vivido e

⁶⁰³ Posto que o presente estudo não é teórico como os outros (pois investigamos não para saber o que é a virtude, mas para nos tornarmos bons, dado que, de outro modo, nenhuma utilidade retiráramos dela), devemos examinar o que se refere às acções e como realizá-las, pois elas são as principais causas da formação das diferentes disposições: ARIST., *EN*, II, 2, 1103b 26-31

⁶⁰⁴ Afigura-se-nos relevante a posição assumida no artigo de WALLACE James, «Ethics and the Craft Analogy», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, 1988, 222-232; igualmente relevante é a de CHARLES David, «Wittgenstein’s builders and Aristotle’s craftsmen», in CHARLES David – CHILD William (eds.), *Essays on Wittgenstein in Honour of David Pears*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 80-102

de um cânone vivenciado: não se trata, portanto, de “aprender dele” o que é a virtude, através de um magistério epistémico de definições essenciais, explicações causais ou teorias abstractas; trata-se mais de “olhar para ele” não para ser como ele é, mas para “ver como que ele fez”, a fim de nos tornarmos no que havemos de ser. Enfim, esse “prudente” ao quem Aristóteles alude reiteradamente nas suas *Ethicae* insinua-se praxiologicamente não como exemplar mimetizável, mas como metáfora “da vida” (ou “viva”, apetecia-nos a dizer ricoeurianamente...), quer dizer como paradigma “incarnado” daquela *poiese* integral do humano⁶⁰⁵ esplendidamente visada no afamado adágio latino *fabrum esse sua quemque fortunae* [cada qual é artífice do seu destino]⁶⁰⁶. Há palavras de Paul Ricoeur que são, a esse propósito, luminosas e

⁶⁰⁵ Cf. a propósito VLADUTESCU Gheorghe, «L’homme comme l’être total chez Aristote», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. IV; Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1983, 198-201

⁶⁰⁶ Embora a tradição literária grega, sobretudo a dramática, pareça atribuir um certo influxo transcendente à dimensão *aleatória* [τύχη] ou *necessitarista* [ἀνάγκη] do *destino* [μοῖρα] sobre a dimensão cognitiva do agir humano, como se comprova nos versos trágicos de Querémôn de Atenas [τύχη τὰ θνητῶν πράγματα οὐκ εὐβουλία <é a sorte que governa as coisas dos mortais não a sagacidade>: CHAEREMON, frgm. 2 Snell-Kannicht-Radt] e de Diógenes de Sínope, fundador da corrente cínica [θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον <prefiro uma gota de sorte a um tonel de discernimento>: DIOGENES, frgm. 2, 1 Snell-Kannicht-Radt], ambos frequentemente referenciados por Aristóteles nos seus tratados praxiológicos, o certo é que o provérbio espelha uma fase ulterior de desenvolvimento da concepção antropológica do destino, na qual se valoriza a autonomia da acção humana, negando a uma entidade exógena qualquer capacidade de interferência prévia, por mínima que seja, na autodeterminação decisória. Se em *Aeneas* Virgílio explora as suas virtualidades épicas (VERGILIUS, *Aeneas*, 10, 111 ss.), já Cícero extrai dele as devidas implicações morais (cf. CICERO, *Paradoxa stoicorum*, 5, 1, 34), tal como Séneca (cf. SENECA, *Epistulae*, 36, 6), sendo posteriormente retomado pela tradição proverbialística medieval, com ligeiras variantes, no topos bastante difundido de que o ser humano, enquanto dotado de liberdade e razão, *fingit fortunam sibi* [modela a sua própria sorte: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 30628b Walther]. Em íntima conexão com ele apresenta-se, em curiosa aliteração de três termos, aquela outra máxima do latim vulgar *fortuna favet fatuis* [a sorte favorece os imbecis: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 9847c Walther] cujo sentido coloquial exhibe como precedente textual um passo do tratado *Magna Moralia* onde Aristóteles afirma que οὗ πλεῖστος νοῦς καὶ λόγος, ἐνταῦθα ἐλάχιστη τύχη, οὗ δὲ πλεῖστη τύχη, ἐνταῦθ’ ἐλάχιστος νοῦς [onde há mais intelecto e razão há menos sorte; onde há mais sorte há menos intelecto: ARIST., *MM*, II, 8, 1207a 5] cujo alcance gnomológico sobreviveu ao tempo na afamada versão latina *ubi plurimus intellectus et ratio, ibi minima fortuna; at ubi plurima fortuna, ibi minimus intellectus*. Por outro lado, a simples constatação de que a sorte rege a vida humana sem que necessariamente as faculdades racionais lhe façam frente, constitui, tanto em solo cultural grego como romano, um motivo de reflexão desde o compositor lírico Arquíloco de Paros (cf. ARCHILOCHUS, frgm. 16 West) até Platão, que ainda lhe concede uma vaga reminiscência nas *Leges* (PLAT., *Lg.*, 4, 709 a-b). Em Cícero (cf. CICERO, *Paradoxa stoicorum*, 5, 1, 34) opera-se uma interessante mudança na correlação de forças entre sorte e ponderação, ao afirmar a inegável influência da sorte [*alea*] no curso dos acontecimentos, mas ao atribuir clara primazia ao binómio antropológico vontade [*voluntas*] / discernimento [*iudicium*]; na mesma linha prosseguirá o autor medieval Boécio [*si arvis semina crederes, feraces inter se annos sterilesque penes* <se confiasses as sementes aos campos, terias em mente a eventualidade de anos férteis e estéreis>: cf. BOETIUS, *De*

concludentes: «(...) Aristote lui-même a donné une clé pour ces relectures et ces réécritures en mettant à part des vertus qu'il appelle éthiques, une vertu intellectuelle, la phronesis, qui est devenue la prudence des Latins, et qu'on peut tenir pour la matrice des éthiques postérieures. Elle consiste en effet dans une capacité, l'aptitude à discerner la droite règle, l'orthos logos, dans les circonstances difficiles de l'action. L'exercice de cette vertu est inséparable de la qualité personnelle de l'homme de la sagesse – le phronimos – l'homme avisé. Entre la prudence et les "choses singulières" le lien est étroit. C'est alors dans les éthiques appliquées que **la vertu de prudence peut être mise à l'épreuve de la pratique**. À cet égard la même phronesis qui est censée s'exercer à l'intérieur de la pratique quotidienne des vertus devrait pouvoir présider aussi à la réinterprétation de la table des vertus dans le sillage des modernes traités des passions. (...)»⁶⁰⁷.

2.4. Os tempos e os modos da razão prática

A perfeita noção dos requisitos formais e instrumentais que convergem para um tipo saber que reclama o estatuto de **ciência** [ἐπιστήμη]⁶⁰⁸ coloca Aristóteles perante o desafio epistémico de posicionar a sua reflexão praxiológica num limiar de **investigação** [μέθοδος] suficientemente estável para proporcionar, por um lado, uma **urdidura explicativa** de causas e princípios, mas simultaneamente maleável para facultar, por outro, um **vislumbre compreensivo** do horizonte de indeterminação em

consolatione philosophiae, 2, 1], bem como, mais tardiamente, a reformulação que lhe dará o génio literário do renascimento Dante Alighieri, na sua *La Divina Commedia*, ao representar a Sorte, posta por Deus no Inferno, como *general ministra e duce / che permutasse a tempo li ben vani / ... / oltre la difension di senni umani* (DANTE, *La Divina Commedia*, 7, 78-81). Friedrich Nietzsche, na *Die fröhliche Wissenschaft*, conceder-lhe-á uma derradeira homenagem, ao cunhar expressão *amor fati* para iluminar a sábia atitude de aceitação incondicional e de fruição total das forças indómitas e imprevisíveis da vida pelo *Übermensch*: vide NIETZSCHE Friederich, *Le Gai Savoir*, 276.

⁶⁰⁷ RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 9 [// *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 580-584]

⁶⁰⁸ Cf. HANKINSON Robert, *Causation and explanation in ancient Greek thought*, Oxford: Clarendon Press, 2001; vide complementarmente GRANGER Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris: Aubier-Montaigne, 2000

que se repercute o carácter contingencial do respectivo objecto, a saber “o que se refere ao prático” [τὸ πρακτόν]. Mais do que iniciar a perseguição *zetética* de um problema a superação *diaporética* de uma dificuldade, começando logo por **fixar uma definição**, trata-se sobretudo de **modelar um esboço** que, do ponto de vista propedêutico e prospectivo, contenha a rigorosa nitidez de uma **marca** [τύπος] ou de uma **figuração** [σχῆμα] sem comportar, todavia, a rígida exactidão de uma **pura forma** [ἰδέα], de uma **abstracção** [ἀφαίρεσις] ou de uma **intelecção** [νόησις]. Essa capacidade **tipológica** e **esquemática** da razão teórico-prática para, à semelhança da “maqueta” preparatória de uma criação plástica ou arquitectónica, “esboçar” um problema **em traços gerais** [τύπῳ] procedendo a uma progressiva depuração e a um gradual ajustamento dos componentes orgânicos, metodológicos e conceptuais até à explicitação teórica do resultado final através da **mediação poiética da imaginação**, constitui um traço distintivo da filosofia prática aristotélica cuja originalidade e actualidade ainda permanece, em nosso entender, insuficientemente explicitado e tematizado do ponto de vista histórico-filosófico.⁶⁰⁹

Visto que a exigência de κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν [agir de acordo com a recta razão]⁶¹⁰ determina o campo da eticidade em toda a sua extensão desde a produção indutora de hábitos virtuosos até à modelação decisória da escolha deliberada, passando pela formação experienciada de disposições éticas ou dianoéticas, não é de estranhar que, segundo Aristóteles,

πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει
λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην
οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα
οὐδὲν ἐσθηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ' ὄντος

⁶⁰⁹ Em dois incisivos estudos sobre o papel teórico e praxiológico da imaginação, Jean-Louis Labarrière chama a atenção para essa dimensão fantasmática razão prática, embora nos pareça longe de enfatizar o carácter “poiético” que aqui procuramos defender: vide LABARRIÈRE Jean-Louis, «Le rôle de la phantasia dans recherche du bien pratique», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 231-252; *Idem*, «Nature et fonction de la phantasia chez Aristote», in *De la phantasia à l'imagination*, sous dir. Danielle LORIES – RIZZERIO Laura, Louvain-Paris: Peeters, 2003, 15-30

⁶¹⁰ Cf. ARIST., *EN*, II, 2, 1103b 32

τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος
οὐκ ἔχει τὰκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν
οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς
τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἱατρικῆς ἔχει καὶ
τῆς κυβερνητικῆς⁶¹¹

Partindo do princípio dialéctico de que, em determinadas situações, δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυροῖς χρῆσθαι [deve usar-se exemplos claros para chegar ao que não é evidente]⁶¹², o excerto supramencionado afigura-se decisivo para esclarecer até que ponto a indelével e irredutível manifestação fáctica da contingência, ontologicamente associada ao fluxo instável, imprevisível e indeterminado da acção, confere à racionalidade prática uma **virtualidade poiética** já não obliquamente referida ao domínio da produção manufactural ou artística, mas desta feita reportada analogicamente ao domínio das actividades clínica (ligadas à “produção” da saúde)⁶¹³ e náutica (ligadas à “execução” da navegação). Nesse sentido,

⁶¹¹ Tudo o que se diga das acções deve dizer-se em esboço e não com absoluta precisão [= exactidão], pois já dissemos de início que a nossa investigação há-de estar de acordo com a matéria, e naquilo que se refere às acções e à sua conveniência nada há de absolutamente certo, como tão-pouco no que respeita à saúde. E se tal é a natureza de uma exposição geral, com mais razão a que concerne ao particular será menos precisa, visto que esta não cai sob a alçada de nenhuma arte ou preceito, mas que os que actuam devem considerar sempre o que é oportuno, como acontece com as artes da medicina e da navegação: ARIST., *EN*, II, 2, 1104a 1-10

⁶¹² *Ibid.*, II, 2, 1104a 14-15

⁶¹³ O naturalista clínico (*physikos*) grego era considerado, do ponto de vista social, um artífice. Como todos os artífices gregos, era livre de escolher o local, o momento e o modo de exercer a sua arte médica a quem o solicitasse. Normalmente assumia a condição de estrangeiro, percorrendo o território de cidade em cidade, para disponibilizar a sua arte, pela qual era pago. Enquanto dependeu das suas mãos, e enquanto a medicina não fez formalmente parte das ditas artes liberais, o seu estatuto era comparável ao dos restantes servidores públicos (*demiourgoi*) ou executantes de ofícios (*tekhnitai*), um pouco abaixo do estrato ocupado pelos poetas, músicos, matemáticos e filósofos. Numa palavra: o físico grego era um trabalhador que dependia totalmente do seu negócio, centrado na arte específica de restaurar a saúde a quem dela estivesse privado. Na ausência de um sistema oficial de licenciamento, a credibilidade da arte médica dependia em absoluto da reputação que cada médico adquiria pelo reconhecimento público da eficácia das técnicas de cura utilizadas em cada paciente; se tal não sucedesse, facilmente era considerado mais um dos abundantes charlatões de toda a espécie que inundavam os mercados e praças públicas da Grécia antiga. Comparado com os seus homólogos egípcios, o físico grego era livre de planificar autonomamente a sua prática clínica e de introduzir todos os ajustamentos terapêuticos considerados necessários para o completo restabelecimento da saúde do seu paciente. Mesmo mantendo intacta a sua crença religiosa nos deuses, o clínico grego não atribuía à doença qualquer fundamento mítico ou sobrenatural, nem fazia depender a eficácia operativa da sua actividade de práticas mágicas de encantamento, como sucedia com os sacerdotes-médicos egípcios (ligadas na altura às hierocracias faraónicas). Apesar de socialmente equiparado a um artesão,

este segundo ciclo de exemplos extraídos da esfera vital das artes demiúrgicas permite “visualizar” num **modelo figurativo** [σχήμα] o modo poiético como qualquer acto decisionário bem sucedido entrelaça a orientação estratégica da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] com a planificação táctica de um **acto deliberativo** [βούλευσις], precisamente naqueles casos em que a situação-limite requer uma **capacidade mediacional** para unir o pólo universal do que é ou deve ser na sua pura formalidade ao pólo particular do que pode ser ou está aí na sua máxima contingencialidade, como acontece, à luz dos exemplos aduzidos por Aristóteles, com as decisões críticas inerentes à pilotagem náutica e sobretudo ao tratamento clínico.⁶¹⁴

É no contexto dessa ambivalente condição ortológica e poiética da razão prática que Aristóteles aduz uma concepção de temporalidade que dimensiona a experiência ética da decisão à escala vivida de um **momento oportuno** [καιρός] cuja percepção não passa pela cadência mecânica, parcelada e redundante do **tempo-medido** [χρόνος], mas pela morfologia plástica, integradora e aberta de um **tempo-**

entre outros, de facto o naturalista clínico grego foi-se tornando, através dos tempos, mais do que isso: o prestígio público adquirido em torno da sua capacidade para curar [no contexto axiológico de um dos valores supremos da cultura greco-romana: *mens sana in corpore sano*...], conferiu-lhe gradualmente um estatuto de “promotor da saúde” que demarcava e diferenciava a sua arte das restantes artes e ofícios artesanais. Propiciar saúde de forma eficaz com como quem produz um artefacto de forma eficiente, eis a zona de ambiguidade que fez da prática clínica grega uma arte equiparável às restantes artes, mas simultaneamente dotada de uma especificidade muito própria e não redutível a nenhuma delas. O reconhecimento público da eficácia desse desempenho, e a respectiva reputação dele decorrente, foram decisivos para o sucesso social e financeiro que, desde logo, foram associados à arte médica [Cf. CARRICK Paul, «The *status* of the physician», in *Medical Ethics in the ancient world*, Washington: Georgetown University Press, 2001, 21-22]. Para um enquadramento mais focalizado da problemática, designadamente no que concerne ao à tese surpreendente de que coube não propriamente à filosofia pré-socrática (como habitualmente se tende a pensar) mas à medicina hipocrática a tarefa de, pela primeira vez, ter dotado a racionalidade grega de um espírito empírico centrado na observação dos fenómenos naturais, na indução experimental e na estabilização de padrões explicativos extrapoláveis, demarcando-a assim da pretensão explicativa da narratividade mitológica cf. CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa: FCG, 1975, 49-70; em vista de um enquadramento mais histórico e dilatado nas suas múltiplas interdependências, vide LONGRIGG James, *Greek Rational Medicine, Philosophy and Medicine from Alcmeon to the Alexandrians*, London – New-York: Routledge and Kegan Paul, 1993

⁶¹⁴ Cf. a propósito o estudo de VOYER Gilles, *Qu'est-ce que l'éthique clinique? Essai philosophique sur l'éthique clinique conçue comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne*, Montreal – Namur: Fides – Artel, 1996; num contexto mais abrangente, vide também o notável e decisivo estudo de JONAS Hans, *Técnica, medicina ed ética. Prassi del principio responsabilità*, trad. di P. BECCHI e A. BENUSSI, Torino: Einaudi, 1997

vivido que nenhum cronómetro ou calendário pode aferir ou registar.⁶¹⁵ Do ponto de vista de uma ontologia da acção, a subtil e matizada diferenciação aristotélica entre tempo crónico (tempo-enquanto faço; tempo-que-demora-a-agir) e tempo cairológico (tempo-no-qual me faço; tempo-em-que-mora-a-acção) instaura, em nosso entender, um inusitado conceito de **temporalidade** cuja relevância habitualmente se crê fora do âmbito das clássicas formulações metafísicas da filosofia grega ou, no mínimo, é relegada para o campo formal de uma categoria lógica ou física.⁶¹⁶

Por outro lado, não deixa de merecer alguma estranheza o facto de Aristóteles remeter “para mais tarde” a elucidação da natureza desse sentido orientador de acção designado de **recta razão** [ὀρθὸς λόγος], tendo que aguardar pelo Livro VI da *Ethica Nicomachea* para ver cumprida, a propósito do **papel mediacional da φρόνησις**, a promessa adiada de clarificar καὶ τί ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετὰς [não só o que é a recta razão, mas também como se relaciona com as restantes virtudes]⁶¹⁷. Seja como for, a aporia, mesmo assim, continuará instalada no próprio cerne da argumentação aristotélica. De facto, a consideração sobre o critério para determinar o que o Estagirita designa de “**o prático**” [τὸ πρακτόν] conduz a uma dificuldade que se prende com o facto de o domínio onde ele incide carecer daquela **exactidão** [ἀκρίβεια] que, de um ponto de vista ôntico e lógico, caracteriza as realidades estruturadas pela universalidade dos seus princípios, pela previsibilidade das suas causas e pela necessidade da sua forma de ser. Ora, como no reino da acção nada existe de unívoco, fixo e imutável, permanece problemático, ainda assim, o intuito de fazer depender da aquisição de uma disposição ética as acções que serão por ela eticamente qualificadas. Reenviar o processo de deveniência virtuosa [= aquisição de uma boa disposição] à fonte de onde extrai a sua constituição [= acções boas] equivale a reduplicar circularmente a incerteza que já se insinua na contingencialidade

⁶¹⁵ Cf. MOUTSOPOULOS Evangelos, «La fonction du *kairos* selon Aristote», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 110 (1985) 223-226; NATALI Carlo, «Temps et action dans la philosophie d'Aristote», in *Revue de la France et de l'Étranger* (Paris) 127 (2002) 2, 177-194

⁶¹⁶ A propósito da complexa questão da “temporalidade” quer na filosofia grega em geral, quer na aristotélica em particular, vide os esclarecedores estudos de INCIARTE Fernando, «Aristotle and the Reality of Time», in *Acta philosophica* 4 (1995) 2, 189-203

⁶¹⁷ ARIST., *EN*, II, 2, 1103b 34-35

dos actos humanos. A redundância, com efeito, não permite esclarecer de modo inequívoco se são as acções boas que permitem constituir uma boa disposição, ou, inversamente, se é uma boa disposição que permite realizar acções boas. Nesse caso, em que consistirá essa *recta ratio*, quando aplicada ao domínio do que deve ser feito, mesmo que tal exigência deontica exclua do seu horizonte contingente qualquer expectativa de exactidão?

Dado que a saída para o referido impasse não passa nem pelo apelo à exactidão científica (domínio sob restrição metodológica) nem pelo recurso à aferição casuística ou aleatória (domínio sob suspeita epistémica), a solução concebida por Aristóteles estriba-se na **mediação poiética** dos exemplos extraídos da **esfera das artes**, relativamente às quais sobressai a **medicina**⁶¹⁸, não fosse o Estagirita filho de um médico... No *métier* clínico materializa-se, com efeito, um *modus operandi* suficientemente paradigmático para explicitar a relação tensa entre explicação universal e aplicação particular. Nesse sentido, a medicina não pode contentar-se apenas em definir com exactidão a essência do **estado saudável** [ύγεία] ou da **boa disposição física** [εὐεξία] explicando com rigor científico as causas de uma **doença** [νόσος], mas deve sobretudo empenhar-se em saber que espécie de “**coisas equilibradas**” [τὰ σύμμετρα] são essas mediante as quais se “**produz** saúde” [o sintagma verbal que se destaca é justamente τὴν ὑγίαν ποιεῖ]⁶¹⁹ tendo em conta as variáveis (ambientais, higiénicas, dietéticas, etc.) que influem em cada caso e dadas as circunstâncias. Vale a pena olhar para o excerto onde Aristóteles procede à extrapolação poiética da actividade clínica (em vista da “produção” de saúde) para a ética (em vista da “produção” da virtude):

πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπ’ ἐνδείας
καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι, (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς

⁶¹⁸ No que concerne ao impacto da ciência e arte médicas na formulação da ética aristotélica, cf. JAEGER Werner, «Aristotle’s Use of Medicine as a Model of Method in his Ethics», in *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) 54-61; bem como LLOYD Geoffrey, «The role of medical and biological analogies in Aristotle’s Ethics», in *Phronesis* 13 (1968) 68-83; SEIDLER Michael, «The medical paradigm in Aristotelian Ethics», in *Thomist* 4 (1878) 400-433.

⁶¹⁹ ARIST., *EN*, II, 2, 1104a 18

μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγείας ὀρώμεν· τὰ τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει. οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.⁶²⁰

2.5. O prazer: intruso ou aliado da razão prática?

Não deixa de ser desafiante a comparência do **prazer** [ἡδονή] no contexto da filosofia prática de Aristóteles. Não que o prazer já não fizesse parte da paisagem cultural grega desde os seus primordiais assomos literários, mas porque sobre essa dimensão intrínseca da vida humana sempre pairou uma espécie de suspeita filosófica face à sua natureza ambígua: por um lado centrípeto, irresistível e apaziguador no tocante à dinâmica da vida desiderativa, por outro exorbitante, indomável e conflituoso em relação às restantes dimensões da alma humana. Não é, portanto, a inclusão do tema no campo reflexivo da psicologia aristotélica que suscita espanto e perplexidade, mas a forma original e inovadora como é reconfigurado o seu estatuto antropológico no âmbito mais vasto da filosofia prática.

Para captar o verdadeiro alcance do papel que o prazer desempenha na reflexão ética do Estagirita, importa não perder de vista a tese segundo a qual a aquisição de hábitos virtuosos depende da capacidade conexa de regular o respectivo exercício no interior de uma bipolarização gradativa entre

1. um **mais** [μᾶλλον] que potencialmente se pode tornar “de mais” ou até “excessivo” e
2. um **menos** [ἥττον] que potencialmente se pode tornar “de menos” ou até “deficitário”.

⁶²⁰ Em primeiro lugar, há que considerar que é da natureza de tais coisas o corromper-se por defeito e por excesso; e (posto que nos devemos servir do testemunho das coisas claras para chegar às obscuras) podemos observar isso no tocante ao vigor e da saúde: na verdade, o excesso e a falta de exercício destroem o vigor; e, de modo semelhante, o excesso ou insuficiência de bebida e comida provocam dano na saúde, ao passo que, <se usadas na> justa medida, produzem-na, aumentam-na e conservam-na. Ora, o mesmo <sucedee> com a moderação, a coragem e as demais virtudes: ARIST., *EN*, II, 2, 1104a 11-20

Quando cada um dos dois pólos se transforma num **extremo** [ἔσχατον] excedido pela **desmesura** [ὑβρις] de um **excesso** [ὑπερβολή] ou de um **defeito** [ἐλλείψις], gera-se, do ponto de vista de uma ontologia da acção, dois estados **recíprocos** [ἀντιπεπονητός] de **vício** [κακία] em mútua **oposição** [ἀντικείμενον]. Com efeito, os mesmos princípios que garantem a génese e o crescimento de um ser ou o desenvolvimento de um processo são exactamente os mesmos que provocam, em sentido contrário, a sua corrupção ou perversão. Assim, quer o estado hiperbólico de “sinal mais”, dito excessivo, quer o estado elíptico de “sinal menos”, dito defeituoso, correspondem à dupla face de uma correlata disposição viciosa: o acto de exceder-se, insuflar-se e inflacionar-se, é eticamente tão perverso e degradante quanto o acto de se encolher, mingar e deflacionar. Em ambos os casos assiste-se à dissolução do limiar de uma **justa medida** [μετριότης]: no primeiro caso, num limite acima ou para além desta, no segundo caso, num limite abaixo ou aquém da mesma.

As noções bipolares de (i)limitação ou (des)mesura talvez nos possam oferecer, todavia, algo mais do que uma circunstancial análise psicológica dos impulsos, paixões e emoções que povoam a paisagem da interioridade humana. Em função da tematização praxiológica de Aristóteles, elas permitem, segundo o nosso ponto de vista, aceder a uma fenomenologia dos estados anímicos, a saber 1. da **ambição** [πλεονεξία] em relação ao **ser**, 2. da **prepotência** [ὑπεροχή] em relação ao **poder** e 3. da **ganância** [κέρδος] em relação ao **ter**, a partir da qual obtemos uma justificação hemeneuticamente plausível e fiável para o evidente interesse que desde sempre suscitou em Aristóteles a reflexão quer sobre as **vivências individuais** (1), tais como a fragilidade e inoperância da vontade e a falta de domínio ou controlo sobre os impulsos, paixões e emoções⁶²¹, quer sobre as **vivências políticas** (2), tais como a

⁶²¹ Os aspectos referidos surgem polarizados na noção aristotélica de *incontinência* [ἀκρασία], a cuja análise dedica todo o Livro VII da *Ethica Nicomachea*: cf. ARIST., *EN*, VII, 1-13, 1145a 15 – 1154b 34, além de outras referências circunstanciais noutros tratados praxiológicos, v.g. *Idem*, *MM*, II, 4-6, 1200a 35 – 1204a 18; *EE*, VII, 13, 1246b 12 – 25; *VV*, 3, 1250a 21; *Pol.*, V, 9, 1309b 11; 1310a 19; *Rh.*, I, 10, 1368b 14; 12, 1372b 12ss.; II, 12, 1389a 5; 16, 1391a 18; 18, 1392b 23; vide a propósito DEMOS Rafael, «A note on *akrasia*. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book 7, Chap. 3», in *Ethics* 71 (1960-1961) 195-200; ROBINSON Richard, Aristotle on *akrasia*, in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 79-91; BROADIE Sarah, «Another problem of *akrasia*», in *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994) 2, 229-242; IRWIN Terence, «Some rational aspects on incontinence», in *Aristotle's Ethics*, ed. by Timothy ROCHE, Memphis: Memphis State University, 1989, 49-88

relação entre homem de bem e bom cidadão, a atracção universal pelo poder e a vertigem da prepotência tirânica, o desempenho e a manutenção dos cargos públicos e políticos, a proliferação e a pressão dos interesses individuais e “oligarquizados” sobre o interesse público, geral e comum, os limites razoáveis de uma cidade sustentável e os riscos críticos das hegemonias imperiais⁶²², quer ainda sobre as vivências **crematísticas e económicas** (3), tais como a dinâmica da satisfação mercantil das necessidades sujeitas ao jogo da oferta-procura, a dinâmica aquisitiva e permutativa de propriedade e o valor de uso e de troca dos bens, a dinâmica comercial da fixação de preços e dos limiares críticos da obtenção de lucro, a dinâmica sustentável da criação reprodutiva de riqueza e os efeitos desvirtuantes da sua mera acumulação, a dinâmica económica da concessão de crédito e a desvirtuação financeira da prática da usura.⁶²³

⁶²² Os pontos mencionados surgem polarizados na noção aristotélica de *revolta* [στάσις] ou de *revolução* [μεταβολή] como resposta cívico-política à perda política de um sentido de *limite* [πέρας], *medida* [μέτρον] e *moderação* [σωφροσύνη] cuja análise se formula ao logo de todo o Livro V do tratado *Política*: cf. ARIST., *Pol.*, V, 1301a 19 – 1316b 27; vide a propósito nossa dissertação de mestrado AMARAL António C., *Cidadania e Revolução na “Política” de Aristóteles*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008, 96-146; vide complementarmente Cf. COLLINS Susan, «Moral Virtue and the Limits of the Political Community in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *American Journal of Political Science* 48 (2004) 1, 47-61; paralelamente revela interesse ZUCKERT Catherine, «Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life», in *Interpretation* 2 (1983) 2, 185-206

⁶²³ Os tópicos assinalados surgem polarizados nas noções aristotélica de *propriedade* [κτῆσις], *uso* [χρησις] e *valor* [ἄξια] em cuja análise se concentra nos capítulos finais do Livro I do tratado *Política*: cf. ARIST., *Pol.*, I, 8-11, 1256a 1 – 1259a 36, a que acresce ainda um núcleo decisivo de considerações sistémicas e históricas no Livro II do tratado *Oeconomica* [v.g. *Idem*, *Oec.*, II, 1-2, 1345b 7 – 1353b 9]; vide a propósito BALOGLOV Christos, «Aristotle and the welfare economics», in *Philosophia* (Athens) 31 (2001) 237-244; FINLEY Moses, «Aristotle and economic analysis», in *Articles on Aristotle, vol 2 – Ethics and Politics*, by Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 140-158; LOWRY Todd, «Aristotle's natural limit and the economics of price regulation», in *Greek-Roman-and-Byzantine Studies* (Durham) 15 (1974) 57-63; MEIKLE Scott, «Aristotle and the practical economy of the polis», in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 99 (1979) 57-73; MEIKLE Scott, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford – New-York: Clarendon Press – Oxford University Press, 1995; NICOLACI Giuseppe, «Un'aporia del discorso etico aristotelico e la definizione dell'economico», in *La dimensione dell'economico. Atti del 2º Convegno tra studiosi di filosofia morale, Teolo 18-20 Maggio 1978*, a cura di Romeo CRIPPA, Padova: Liviana Editrice, 1979, 315-331; RIONDATO Ezio, «Morale ed economico. Annotazioni critico-teoriche al V libro dell'Etica Nicomachea», in *La dimensione dell'economico. Atti del 2º Convegno tra studiosi di filosofia morale, Teolo 18-20 Maggio 1978*, a cura di Romeo CRIPPA, Padova: Liviana Editrice, 1979, 311-314; SOUDEK Josef, «Aristotle's theory of exchange: an inquiry into the origin of economic analysis», in *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia) 96 (1952) 1, 45-75; VAN STAVEREN Irene, *Caring for economics. An Aristotelian perspective*, Delft: Eburon, 1999; CONILL SANCHO Jesus (ed.), *Horizontes de economia etica/Horizons of the Ethic Economy: Aristoteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2005; LANGHOLM Odd, *Price and value in the Aristotelian tradition. A study in scholastic economic*

A comparência do prazer neste cenário nada tem de intempestiva, excêntrica ou tão-pouco intrusiva⁶²⁴: na verdade, é justamente o prazer a dimensão humana que, segundo Aristóteles, melhor permite aferir e graduar a vida prática entre um excesso e um defeito. Num certo sentido, pouco ou nada importa para a reflexão praxiológica saber se o prazer pode ser ou não experimentado na sua plenitude, se é adequado viver com muitos ou com poucos prazeres, se estes podem ou não ser rotulados de bons ou maus; o que se afigura verdadeiramente relevante acerca do prazer é a narrativa corpóreo-afectiva da forma “como é utilizado” [(ὡς) χρώμενος]. Essa dimensão “pragmática” da experiência discursiva do prazer encontra imediata ressonância antropológica na capacidade, esta sim “boa” (poderíamos até dizer virtuosa) ou na incapacidade, desta feita “má” (poderíamos também dizer desvirtuada), de regular o grau de intensidade com que ele é vivenciado na sua espontânea afecção. A posição de Aristóteles é, a propósito, concludente e directa:

<ἐστὶ> περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῇ ἀρετῇ
καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται,
ὁ δὲ κακῶς κακός⁶²⁵

Não se trata, por conseguinte, de “moralizar” o prazer, sujeitando-o ao labéu da sua impertinente e pouco recomendável reputação ética. Trata-se, antes, de perceber até que ponto a filosofia prática de Aristóteles incorpora essa inelidível dimensão humana como componente estrutural da eticidade sem ceder à tentação de a reduzir à condição exógena de adereço antropológico ou de agente perturbador da procura equilibrada da virtude. O problema que o prazer pode colocar não reside em vivê-lo demais, mas sim viver demais para ele. Viver o e com prazer, sem necessariamente viver para ele ou em vista dele, constitui a marca ontológica de uma bonificação que sobrevém e acresce como dádiva e não, de forma alguma, como uma recompensa

sources, Oslo: Universitetsforlaget [distr. In USA by Columbia University Press (Irvington – NY)] 1979

⁶²⁴ Cf. RORTY Amelie, «The place of pleasure in Aristotle’s ethics», in *Mind* 83 (1974) 481-497

⁶²⁵ Toda a investigação que concerne à virtude e à política tem a ver com o prazer e a dor: será bom aquele que os utiliza bem, e mau o que os utiliza mal: ARIST., *EN*, II, 3, 1105a 10

previamente visada e reclamada ou como uma espécie de fim sem o qual a acção humana perderia o seu sentido ou razão de ser. Ter prazer para viver e não viver para ter prazer, eis um lema existencial cujo sentido se transfigura lapidariamente nesse admirável e provocador adágio clássico *esse oportet ut vivas, non vivere ut edas* [é preciso comer para viver, não viver para comer]⁶²⁶.

Toda aquela tradição ancestral que se desenvolveu em torno da ideia de **medida** [μέτρον] e de **limite** [πέρας]⁶²⁷ sob o signo mítico-literário da ὕβρις [desmesura = excesso = transgressão = insolência] encontra, pois, na reflexão de Aristóteles sobre o **prazer** [ἡδονή] um estágio de refinada sistematização antropológica e ética.⁶²⁸ À dilaceradora e paralisante questão trágica τί σ' ἐγὼ δράσω; τί δὲ μὴ δράσω; [“O que hei-de eu fazer? O que não hei-de fazer?”]⁶²⁹ a praxiologia aristotélica oferece uma resposta **fronética**, **prudencial**, transfigurada num duplo questionamento: 1. “o que posso fazer?” a partir de um **meio** [μέσον] onde

⁶²⁶ A expressão é extraída do tratado *Rhetorica ad Herennium*, de autoria desconhecida, embora formalmente atribuído a Cícero [cf. <CICERO>, *Rhetorica ad Herennium*, 4, 28, 39] que a cita como exemplo eficaz de comutação sintagmática, cuja origem deve, contudo, ser imputada a Sócrates, que, de acordo com alguns testemunhos antigos [entre os quais não podemos deixar de incluir o do nosso Aristóteles (cf. ARIST., *Prob.*, 949 b) e também o de Diógenes Laércio (cf. *DL* II, 34), Plutarco (cf. PLUTARCHUS, *Quomodo adulescens poetas audire debeat*, 4, 21 e) e Aulo Gélcio (cf. AULUS GELIUS, *Noctes atticae*, 19, 2, 7)], utilizava esse trocadilho como uma espécie de lema de vida, tendo sido posteriormente recolhido e adoptado pelo mais popular dos Cínicos, Diógenes de Sínope [cf. DIOGENES CYNICUS, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 183 Giannantoni], que lhe imputou, desde então, a carga exortativa que ainda hoje mantém.

⁶²⁷ 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], *op. cit.*, 74 ss.; ONIANS Richard, *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le temps et le destin* [= *Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, London – New York: Cambridge University Press, 1951], trad. Barbara CASSIN – NARCY Michel et. al., Paris: Seuil, 1999, 368-404; COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néo-platonisme*, Paris – Bruxelles: De Boeck Université, 2003, 88 ss.; CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1952 [*Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego*, trad. M.M. ROCHETA dos SANTOS, Lisboa: FCG, 1981], 110 ss.; 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, 188 ss.; MOULARD Anatole, *Metron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers: Gaultier, 1923, 1-107

⁶²⁸ Cf. GOTTLIEB Paula, «Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993) 1, 31-46

⁶²⁹ EURIPIDES, *Hippolytus*, 177; vide a propósito as luminosas reflexões de SERRA José P., *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, *op. cit.*, 229ss

se afigure possível medir os limites extremos de um excesso ou de um defeito em ordem a uma realização virtuosa da acção; 2. “até onde posso ir?” com base numa **medida** [μέτρον] pela qual se afigure possível aferir a delimitação de um campo de possibilidades.

Ora, quando se trata de discernir a medida do justo meio no meio da justa medida, o que os textos éticos do Estagirita revelam na sua máxima profundidade e amplitude é uma concepção de eticidade onde o prazer se torna não um elemento intrusivo e perturbador da acção, mas seu imprescindível aliado, coadjuvando a razão numa tarefa **mesótica** que designaríamos respectivamente de “termostática” e “homeostática”.⁶³⁰ Sem a **mediação** vivenciada de uma **justa medida** [μετριοτής], de que o **prazer é signo incarnado**, a noção aristotélica de **mediedade** [μεσότης] condenaria a experiência ética a um equivocado encontrar-se “a meio”, subjugando a acção à padronização de uma média estatística ou à passividade de uma mediania inerte cujo eco ainda ressoa na consagração literária da clássica *aurea mediocritas*⁶³¹.

Do ponto de vista da filosofia prática aristotélica, a opção por um modelo ético de tipo racionalista ou de tipo hedonista – consoante se enfatiza ora a razão contra os impulsos “frenéticos” do prazer, ora o prazer em detrimento dos apelos “frenéticos” da razão – conduz a uma alternativa artificiosa e irrelevante. O prazer, com efeito, constitui-se como **critério vivenciado** de uma **escala prática** que permite aferir a “medida do meio” e o “meio da medida” de cada acção quer na regulação da sua intensidade prática, quer na qualificação da sua densidade disposicionária. Nesse sentido, o prazer não é responsável pela perda do “freio” e da medida da acção, bem pelo contrário: ele colabora activamente na aferição da medida a partir da qual se pode visar o meio virtuoso das disposições contraídas por hábito. Ao prazer cumpre sinalizar, do ponto de vista de uma semântica corpóreo-sensitiva, o

⁶³⁰ Cf. TERZIS George, «Homeostasis and the mean in Aristotle's ethics», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 175-189

⁶³¹ Usada para indicar uma vida tranquila, isenta de preocupações e instalada numa aburguesada mediania, a origem da expressão reporta-se a um trecho dos *Carmina* de Horácio, onde se exalta um estilo de vida que prima por evitar a pobreza indecorosa que todos amaldiçoam bem como a opulência obscena que todos invejam (cf. HORATIUS, *Carmina*, 2, 10, 5), sobrevivendo ainda, em similar contexto latino-romano, numa fórmula que comparece nas *Institutio Oratoria* do retórico hispânico Quintiliano que reza *tutissima fere per medio via* [o caminho do meio é quase sempre o mais seguro: QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria*, 12, 10, 80].

resultado de uma regulação antropológica equilibrada e ajustada ora provocando agrado quando indicia um estado “refreado”, ora, ao invés, provocando dor quando indicia um estado “desenfreado”. Soltar a “rédea” ou relaxar o “freio” constituem, de facto, duas metaforizações da experiência equestre na base das quais a tradição cultural grega assenta parte da terminologia ligada às noções de

1. **limite** [πέρας] no que se refere ao **controlo**,
2. **medida** [μέτρον] no que respeita à **contenção**,
3. **temperança** [σωφροσύνη] no tocante à **moderação**.

A ideia de que a perda do limite e da medida equivale à perda do sentido de **proporção** [συμμετρία] do **mundo** [κόσμος], culminará em Aristóteles numa **concepção mesomorfológica de acção** à luz da qual a vida prática é susceptível de ser ordenada com **justa medida** [μετρίότης], tanto quanto o agente for capaz de visar uma **mediedade** [μεσότης] entre extremos no plano da disposição virtuosa, ou em face da contingencialidade no plano da modelação decisória. Neste caso, o papel regulador do prazer afigura-se decisivo para perceber de que modo se podem ajustar as disposições éticas em ordem a agir **como convém** [ὡς δεῖ] avaliando em cada momento e em cada circunstância o que a **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] determina como correcto e apropriado no limiar crítico de uma percepção de **oportunidade** [καιρός] capaz de articular decisoriamente o **universal** [καθόλου] e o **particular** [καθ' ἑκάστων], como sucede com o médico perante a cura e o piloto perante a navegação.

O problema é que, segundo Aristóteles, os mesmos actos que se encontram na base da aquisição de uma virtude são os mesmos que originam a sua destruição. Tal destruição deveria, de acordo com o princípio implícito do justo meio, corresponder a um desvio relativamente à potencialidade aberta pela capacidade de adquirir uma disposição; todavia, a contracção de tal aquisição não só não imuniza a acção contra essa possibilidade de destruição, como também não inibe a prática de actos imorais, o que não deixa de ser paradoxal. Encontramo-nos, pois, perante uma aporética

ambiguidade [ἀμφιβολία]⁶³²: pela aquisição de hábitos bons temos tudo para ser naturalmente virtuosos; a forma, porém, como estabilizamos tal disposição pode conduzir-nos para o pólo oposto gerando uma espécie de estado que contém a marca ambivalente de uma tendência ou inclinação. Quer dizer, embora o agente não seja a causa primeira da forma como os hábitos criam nele uma espécie de estado “natural” (uma vez que qualquer processo de repetição está potencialmente preparado para formar um padrão comportamental estável), ele é, todavia, responsável pela forma como o seu estado habitual (se) determina (n)a produção de uma disposição virtuosa. Assim, aquilo que o agente “é-por-hábito” do ponto de vista ético de uma “quase-natureza”, decorre concomitantemente daquilo em que se “tornou” do ponto de vista poiético de uma “quase-produção” cuja responsabilidade é modelada pela forma como se escolheu a “disposição-em-que-se-está”.

Mais do que paradoxal⁶³³, o circuito praxiológico entre “ser-bom” e “estar-bem” e entre “tornar-se bom” e “dispor-se bem” traduz hermeneuticamente o intuito aristotélico de conceber um modelo ético capaz de conciliar conceptualmente 1. uma **terminologia naturalista** conotada com a noção de **repetição** [πολλάκις] indutora de **hábitos** [ἔθθ] que são o que são do ponto de vista da **natureza** [φύσις], com 2. uma **terminologia biologista** conotada com as noções de **génese** [γένεσις], **crescimento** [αὔξησις] e **corrupção** [φθορά] de **disposições** [ἔξεις] capazes de **engendrar** [γενέσθαι] um aperfeiçoamento **natural** [πεφυκός], 3. pela **mediação** de uma **terminologia (quase-)poiética** conotada com a **produção** [ποίησις] de um **carácter** [ἥθος] que tanto se pode **tornar** [γενέσθαι] **bom** [ἀγαθός] como **maldoso** [πονηρός] dependendo da **justa medida** [μετριότης] como visa **o meio** [μέσον] virtuoso ou da forma “des-medida” como se desvia para o **extremo** [ἔσχατον] degenerado. De facto, quando voluntariamente estabilizadas numa tendência ou

⁶³² A propósito do papel da ambiguidade na ética de Aristóteles, vide GUY Alain, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote: l'ambigüité du monde de pensée aristotélicienne, jugé par le rationalisme*, Paris: PUF, 1963; BEAUVOIR Simone de, *Pour une morale de l'ambigüité*, Paris: Gallimard, 1963

⁶³³ Impossível não chamar à colação a análise muito certa sobre o paradoxal estado crítico que envolve a praxiologia aristotélica no que concerne à teorização da felicidade, levada a cabo por RODRIGO Pierre, «L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliens sur le bonheur et les vertus», in Pierre DESTREE (coord.), *Aristote. Bonheur et vertu*, Paris: PUF, 2003, 17-42

inclinação, as virtudes estão sempre sujeitas à possibilidade de uma corrupção por **excesso** [ὑπερβολή] ou por **defeito** [ἐλλείψις] cuja contraprova se espelha pré-reflexivamente na vivência paradigmática do corpo saudável.

Tendo por base a experiência imediata do “sentir-se bem”, fenomenalmente prévia a qualquer outro tipo de estado disposicionário, o recurso de Aristóteles à analogia clínica da saúde permite-lhe não só enfatizar a noção de **mediedade** no processo ético de aquisição de virtude, mas também especificar a **moderação** [σωφροσύνη] como virtude apropriada para, através da mediação corpóreo-sensitiva do **prazer** [ἡδονή], sinalizar a justa medida a partir da qual se visa o justo meio:

ὁ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς
γίνεται, ὁ τε μηδὲν ὅλως φοβούμενος ἀλλὰ πρὸς πάντα βαδίζων
θρασύς· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς
ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὥσπερ οἱ ἄγροικοι,
ἀναίσθητός τις· **φθείρεται δὴ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ**
τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σῶζεται.⁶³⁴

A doação somática do **sinal** [σημα] da “**justa medida**” [μεσότης] entendida como **ponto de equilíbrio** [συμμετρία] entre dois extremos constitui, na verdade, o horizonte de significação a partir do qual a tradição da ancestral medicina científica grega pôde sistematizar e operacionalizar *sintomatologicamente* o fenómeno da saúde e da doença.⁶³⁵ Ao integrar a análise do prazer no contexto “soteriológico” da prática clínica, Aristóteles não fica indiferente ao poder clarificador de uma “semântica da

⁶³⁴ O que de tudo foge e tem medo e a nada resiste, torna-se cobarde; e o que não teme absolutamente nada e avança contra tudo, [subent. torna-se] temerário. Do mesmo modo, o que se deleita em todos os **prazeres** sem se abster de nenhum, [subent. torna-se] intemperante; e o que se afasta de todos, como no caso dos homens rudes [= agrestes], [subent. torna-se] de certa maneira insensível. **A coragem e a moderação corrompem-se pelo excesso e pelo defeito, mas preservam-se pelo justo meio [= mediedade]:** ARIST., *EN*, II, 2, 1104a 20-26; destacado nosso.

⁶³⁵ Cf. GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], trad. António HALL, Lisboa: Edições 70, 2009, designadamente os caps. «Apologia da arte de curar», 45-59 e «O mistério da saúde», 119-133

corporeidade” como, de resto, deixa transparecer no discreto e furtivo tratado *Physiognomonica*:

αἱ διάνοιαι ἔπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσὶν αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς
ἀπαθεῖς οὔσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων. τοῦτο δὲ δῆλον πάννυ
γίνεται ἔν τε ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς ἀρρωστίαις· πολὺ γὰρ
ἐξαλλάττουσαι φαίνονται αἱ διάνοιαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος
παθημάτων. καὶ τούναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι
τὸ σῶμα συμπάσχον φανερόν γίνεται περί τε τοὺς ἔρωτας καὶ
τοὺς φόβους τε καὶ τὰς λύπας καὶ τὰς ἡδονάς.⁶³⁶

A partir de uma concepção “semiótica” do corpo vivo⁶³⁷ é possível compreender, de um ponto de vista bio-psíquico, a ambivalência dos actos capazes de promover um estado virtuoso ou, em sentido contrário, de engendrar a sua destruição. Tomando a experiência da saúde como operador semântico de um equilíbrio, o corpo saudável torna-se molde prototípico de uma justa medida cuja ressonância ética ainda ecoa naquele que provavelmente será um dos aforismos mais conhecidos e glosados da antiguidade clássica: *ne quid nimis*.⁶³⁸ Não é de estranhar, portanto, que a conexão do

⁶³⁶ Os pensamentos ligam-se aos corpos e não são por si mesmos insensíveis às moções do corpo. Isso é evidente em tudo o que ocorre com a embriaguez e as enfermidades. Com efeito, é óbvio que os pensamentos são significativamente alterados por afecções corpóreas; e, ao invés, que o corpo sofre em simultâneo com as afecções da alma é manifesto nas ligações amorosas, nos medos, nas dores e nos prazeres: ARIST., *Phgn.*, 1, 805a 1-8

⁶³⁷ O problema alcança uma certa clarificação com o advento da moderna semiótica. De acordo com Charles S. Peirce a semiótica (cujo alvo epistémico aponta à natureza da semiose) envolve «an action, or influence, which is, or involves, a cooperation of three subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs.» [PEIRCE Charles, *Collected Papers* 5.484]. Esta relação triádica que sustenta a experiência sónica e significativa é válida para a valorização aristotélica da fisionomia: qualquer corpo nada mais é do que um corpo, a menos que seja interpretado como um texto dotado de significado através de sinais que indiciam um carácter particular. Para uma análise mais explanada do tema, cf. VOGT Sabine, «Semiotics of Human Body and Character: Aristotle's Logical Foundation of Physiognomics», in *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy, held at Boston University in 1998*, Boston [Mass.]: Paideia Archive, 1998 [paper in <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciVogt.htm>]; LENNOX James, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2001

⁶³⁸ A versão latina desta expressão encontra-se perfeitamente documentada em Terêncio (cf. TERENTIUS, *Andria*, 61), diluindo-se depois numa plêiade de ilustres autores clássicos em fórmulas razoavelmente aparentadas, como é o caso do *nil nimis* [nada em demasia] de Cícero (cf. CICERO, *De finibus*, 3, 22, 73) e de Séneca (cf. SENECA, *Epistulae*, 94, 43), ou até do *vitium est ubique quod*

princípio mesótico da justa medida ao **princípio clínico** segundo o qual a mesma causa que promove a conservação saudável de um corpo é a mesma que, inversamente, pode originar a sua destruição se dissemine por diferentes latitudes da reflexão ética de Aristóteles. Bem ilustrativo dessa osmose analógica entre ética e medicina, é o trecho da *Ethica Eudemia* que reza:

νῦν γὰρ ὁμοίως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ καὶ **ὑγίαιαν**, ὅτι **ἡ ἀρίστη διάθεσις τοῦ σώματος**, καὶ Κορίσκος ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος· τί μὲν γὰρ ἐκάτερον τούτων οὐκ ἴσμεν, πρὸς μέντοι τὸ εἰδέναι τί ἐκάτερον αὐτῆς πρὸ ἔργου τὸ οὕτως ἔχειν. ἃ ὑποκείσθω δὴ πρῶτον **ἡ βελτίστη διάθεσις ὑπὸ τῶν βελτίστων γίγνεσθαι, καὶ πράττεσθαι ἄριστα περὶ ἕκαστον ἀπὸ τῆς ἐκάστου ἀρετῆς**, οἷον πόνοι τε ἄριστοι καὶ τροφή ἀφ' ὧν γίνεται εὐεξία, καὶ ἀπὸ τῆς εὐεξίας πονοῦσιν ἄριστα· ἔτι πᾶσαν διάθεσιν ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι πῶς προσφερομένων, ὥσπερ **ὑγίεια ὑπὸ τροφῆς καὶ πόνων καὶ ὥρας. ταῦτα δὲ δῆλα ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν, ἣ γίνεται τε ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχὴν κινήσεων καὶ ἀφ' ἧς πράττεται τὰ ἄριστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη, καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν πῶς μὲν γίνεται, πῶς δὲ φθείρεται**, καὶ πρὸς ταῦτα ἡ χρῆσις αὐτῆς ὑφ' ὧν καὶ αὖξεται καὶ φθείρεται, πρὸς ἃ βέλτιστα διατίθουσιν.⁶³⁹

nimum est [onde há excesso há vício] de Quintiliano [cf. QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria*, 8, 3,42 <semelhante, de resto, a um trecho de SENECA, *De tranquillitate animi*, 9, 6>], ou ainda do *quod nimum est fugito, parvo gaudere memento* [foge do que é excessivo, lembra-te de te contentares com pouco] de Catão (cf. CATO, *Disticha de moribus*, 2, 6). A fonte desta insigne linhagem aforística é, todavia, grega, encontrando-se bem alicerçada no célebre e antiquíssimo preceito oracular μηδὲν ἄγαν [nada em excesso] ora atribuído aos Sete Sábios em conjunto, ora a um deles em particular [v.g. Aristóteles (cf. ARIST., *Rh.*, II, 12, 1389b 3), Diógenes Laércio (cf. *DL* II, 41) e Clemente de Alexandria (CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, 1, 14, 61) atribuem-no a Quílon de Esparta, enquanto João Estobeu (cf. IOHANNES STOBÆUS, *Florilegium*, 3, 1, 172β) fá-lo depender de Sólon de Atenas]. Seja como for, importa, por outro lado, não perder de vista o avisado testemunho de Platão no diálogo Hipparchus, segundo o qual a expressão se encontraria gravada no frontão do templo de Delfos (cf. PLAT., *Hipp.*, 228e) dando origem a uma ampla disseminação aforística para a qual contribuíram, em diferentes escalas narrativas, para além de Platão (cf. também PLAT., *Prt.*, 343b; *Chrm.*, 165a; *Phlb.*, 45d; *Mx.*, 247e), o compositor de epinícios Píndaro de Cinocéfalos (cf. PINDARUS, *frgm.* 35b Snell-Maehler), o tragediógrafo Eurípides (cf. EURIPIDES, *Hippolytus*, 265) e, como não poderia deixar de ser, o próprio Aristóteles (cf. ARIST., *Rh.*, II, 21, 1395a 31).

⁶³⁹ Com efeito, encontramos-nos agora em situação semelhante àquela em que a **saúde** constituiria a **melhor disposição do corpo**, e àquela em que Corisco seria o homem mais negro na ágora: a natureza de cada um dos factos é-nos desconhecida, mas para alcançar o conhecimento de ambos é

O esquema bio-psíquico do crescimento, maturação e destruição dos actos indutores de disposição virtuosa fornece, sem dúvida, um primeiro patamar de aproximação ao problema ético em causa. Todavia, não dissipa por completo a aporia segundo a qual dificilmente se vislumbra o critério que permite discernir de que modo se pode estabelecer uma diferença qualitativa de grau a partir de um conjunto de actos idênticos consecutivamente repetidos até à formação de um padrão habitual de acção. Como superar este aparente impasse?

Parece evidente que o acesso a um carácter virtuoso depende da realização repetitiva de actos apropriados através dos quais se induz um processo de maturação cujo resultado culmina num estado “possível” (em sentido metafísico, “potencial”) de virtude.⁶⁴⁰ O grau qualitativo de maturação ética da **virtude** [ἀρετή] contraída por **hábito** [ἔθος] corresponderia então à efectiva aquisição de uma **disposição** [ἔξις] convertida em **carácter** [ἡθός], ao passo que a incapacidade para levar a termo esta conversão redundaria, ao invés, na destruição daquela. Nesse sentido, a virtude já está disponível como potência, é certo, mas, por mais incansável e perfeccionista que seja a sua prática, enquanto não for actualizada em disposição nunca passará de mero activismo moralista de escasso ou nulo alcance ético: com efeito, é precisamente por não ter sabido atingir aquele grau de maturação sem o qual não pode activada e accionada a natureza potencial do hábito contraído que o candidato à aquisição de

vantajoso estar na posse deles. Assentemos, para começar, que **a melhor disposição se forma pelos melhores meios, e as melhores acções de cada um pela sua virtude**; por exemplo, os melhores exercícios físicos e a alimentação suscitam uma boa constituição física, e esta produz os melhores exercícios físicos. Admitamos, por outro lado, que toda a disposição se forma e se degrada pelos mesmos meios, consoante o modo como são aplicados; por exemplo, a saúde depende da alimentação, dos exercícios físicos e do clima, e **isto é evidente por indução**. A **virtude**, portanto, é a **disposição que resulta dos melhores movimentos da alma e também a origem a partir da qual se produzem as melhores obras e paixões da alma**; de certo modo, **os meios pelos quais ela se forma e se corrompe são também os mesmos**, e o seu uso depende dos meios pelos quais ela se desenvolve e degenera e em relação aos quais adquire a melhor disposição: ARIST., *EE*, II, 1, 1220a 18-33; destacado nosso.

⁶⁴⁰ Cf. MEYER Susan, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford: Blackwell, 1993

virtude colapsa no dever de aperfeiçoamento da potência disponível, comprometendo assim o texto ético da sua acção.⁶⁴¹

A grande originalidade da filosofia prática aristotélica prende-se, em nosso entender, à forma como se tenta uniformiza a estrutura de aquisição e exercício da virtude a partir de um modelo somático em que o corpo saudável é tomado como analogado primário e não como pretexto de uma admoestação sobre a forma como se cultiva todo um leque de virtudes relativamente ao corpo (normalmente em oposição a ele...). Não se trata já de utilizar a experiência corpórea para criar um *tromp d’oeil* no qual as virtudes se possam recortar no plano formal da sua essência ou no plano material da sua exequibilidade, mas antes de delimitar o horizonte em que o corpo vivo, i.e. visitado pela inscrição significativa do **prazer** [ἡδονή], se assume como molde incarnado de uma **justa medida** [μετριοτήτης] sem a qual o agente não visa

1. um **aperfeiçoamento ergonómico** em ordem a um **bem agir** [εὖ πράττειν] realizado como **obra** [ἔργον], e
2. um **desfecho eudemónico** em ordem a um **bem-viver** [εὖ ζῆν] mobilizado na busca de **felicidade** [εὐδαιμονία].⁶⁴²

⁶⁴¹ Por outro lado, a repetição de actos idênticos conduz a uma disposição virtuosa, desde que estes sejam efectuados em número suficiente. Essa aferição quantitativa encontra-se regulada, todavia, pela percepção de um limiar excessivo ou defeituoso para além do qual se torna impossível transformar um hábito adquirido numa potência virtuosa susceptível de ser amadurecida como disposição ética. Num passo significativo da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles regressará ao âmago desta tese, ao sustentar que a corrupção da disposição virtuosa também pode ocorrer devido a um “excesso” de actos virtuosos, no intuito de “divinizar” a condição humana “para além da virtude”. Inspirado, porventura, naquele passo da *Ilias* em que Homero hiperboliza a virtude de Heitor pondo na boca de Príamo, seu pai, o elogio de um carácter excepcionalmente bom a ponto de οὐδὲ ἑώικει ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο [não perecer comportar-se como filho de um mortal mas como um deus: HOMERUS, *II*, 24, 258-259], Aristóteles desenvolve uma reflexão em torno do “excesso de virtude” cuja desmesura transpõe não apenas a possibilidade de visá-la como tal, mas também o momento determinado da sua aquisição quantitativa: a tácita e oblíqua concordância com o que correntemente é dito ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι’ ἀρετῆς ὑπερβολήν [acerca dos homens que se tornam deuses por excesso de virtude: ARIST., *EN*, VII, 1, 1145a 23-24] encerra justamente, em nosso entender, um subtil aviso preventivo em face de um tipo de **desmesura** ou **insolência** [ὑβρις] insinuada na pretensão humana de superar os limites da sua condição cismundana em vista da apropriação prometeica de um estado de perfeição moral.

⁶⁴² Para um enquadramento mais abrangente cf. VAN RIEL Gerd, *Pleasure and Good Life: Plato, Aristotle and Neoplatonists*, Leiden: Brill, 2000; GOSLING Justin – TAYLOR Christopher, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1982

Como se de uma espécie de “metáfora viva” se tratasse, a noção de justa medida é sucessivamente **transferida** [μεταφερόμενον] do *nicho* do corpo saudável e bem constituído para o *habitat* das disposições éticas pela mediação semântica do prazer. O prazer constitui, por assim dizer, o último reduto onde é possível aferir um critério de eticidade já não por referência a uma medida apropriada e conveniente para evitar a destruição pelos extremos, mas porque se torna portador de uma outra virtualidade **mediacional** segundo a qual se torna possível determinar o **justo meio** observado no conjunto total das virtudes tomadas em si mesmas.⁶⁴³

Apelando, em suma, a uma **semântica da acção** “in-carnada” no **texto vivido da corporeidade**, a posição de Aristóteles é inequívoca no que concerne à valorização fisionómica do prazer entendido como **discurso dotado de significado** [λόγος σημαντικός]:

Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἔξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· (...). περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. (...) ἔτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας. (...) ἔτι (...) πᾶσα ψυχῆς ἔξις, ὅφ' οἴων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει· δι' ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν, ἢ ἄς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὥς οὐ δεῖ ἢ ὅσαχῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα.⁶⁴⁴

⁶⁴³ Cf. GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, «Du plaisir au jeu dans *L'Éthique à Nicomaque*. Une origine de la juste mesure», in *Philosophie* (Paris) 60 (1998), 38-62; LOPEZ Beatriz Bossi, «La gracia de la medida: Afrodita salvadora del placer», in *Sapientia* [Buenos Aires], 219-220 (2006) 61, 111-124

⁶⁴⁴ Há que considerar como um sinal dos modos de ser o prazer e a dor que acompanha as acções [...]. A virtude ética, com efeito, tem a ver com o prazer e a dor, pois praticamos maldades por causa do prazer e afastamo-nos das boas por causa da dor. [...] Por outro lado, se as **virtudes têm a ver com as acções e as paixões**, e se em todas as acções o prazer e a dor acompanham a paixão em tudo, então a **virtude** estará por isso **relacionada com os prazeres e as dores**. [...] Para além do mais [...], a **disposição da alma** possui uma natureza em vista ou acerca daquelas coisas que nos tornam naturalmente melhores ou piores: assim, é por causa do prazer e da dor que [subent. os homens] se tornam maus tanto por persegui-los como por evitá-los, seja os que não se devem, seja quando não se deve, seja em qualquer outro aspecto **determinado pela razão**: ARIST., *EN*, II, 3, 1104b 4-24; o destacado é nosso.

O excerto parece apontar claramente para a estabilização de um critério praxiológico em que o par **prazer-dor** [ἡδονή – λύπη] comparece como **sinal** [σημείον] de uma **medida** [μέτρον] susceptível de **mediar** pela sua valência semântica uma mensuração mais decisiva: a medida do **meio** [μέσον] a partir da qual ou com a qual se acede ao **limiar mesótico** de um estado virtuoso. Todo o esforço de Aristóteles se concentra precisamente em providenciar uma articulação unificadora do critério métrico da **justa medida** [μετριότης] com o critério mesótico da **mediedade** [μεσότης] fazendo-a depender de uma **disposição da alma** [ψυχῆς ἕξις] à qual a virtude ética se encontra vinculada a título de **excelência** [ἀρετή / ἄριστον]⁶⁴⁵ sob a égide da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος]. A referência ao par prazer-dor funciona como pano de fundo de tal articulação. Assim o confirma Aristóteles ao referir que

τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς,
καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ
βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός
ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινὴ τε
γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ·
καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.⁶⁴⁶

Quer dizer: ao propiciar bem-estar em resultado de uma regulada (suficiente) fruição agradável de prazer, ou, ao invés, mal-estar em resultado de uma desregulada (demasiada ou deficiente) fruição desagradável do mesmo, o binómio prazer-dor fornece um critério que

⁶⁴⁵ Vide a propósito CAEIRO António, *A areté como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles* [Dissertação de Doutoramento], Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002; McCULLAGH Mark, «Mediality and rationality in Aristotle's account of excellence of character», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 155-174; para uma leitura assimétrica das teses em jogo, cf. LEIGHTON Stephen, «Relativizing moral excellence in Aristotle», in *Apeiron* 25 (1992) 1, 49-66

⁶⁴⁶ Sendo três os objectos de escolha e três os de recusa, a saber o belo, o conveniente e o agradável e os respectivos contrários, o vergonhoso, o prejudicial e o desagradável, o homem bom consegue acertar em todas estas coisas, ao passo que o homem maldoso falha, sobretudo no que concerne ao prazer; com efeito este é comum também aos animais e acompanha todos os objectos de eleição, já que também o belo e o conveniente parecem agradáveis: ARIST., *EN*, II, 3, 1104b 30 – 1105a 1

1. por um lado, indicia a posse da virtude como hábito através da referência à noção orgânica de um desenvolvimento ético segundo o qual o grau de posse da virtude resultante da repetição e acumulação de actos idênticos corresponde ao grau de maturação e de equilíbrio entre a sua génese e a sua sempre possível corrupção;
2. por outro, sinaliza a aquisição da virtude pela percepção ética do justo meio⁶⁴⁷ através da qual um hábito adquirido enquanto estado potencial de posse se converte eticamente numa disposição de carácter enquanto estado actualizado de apropriação.

Nesse sentido, a percepção da justa medida não depende necessariamente de um “golpe de vista” mais ou menos perspicaz ou afortunado para encontrar aquele ponto fulcral da alavanca onde a virtude adquire o seu exacto equilíbrio; o que dela se espera, na verdade, é a capacidade para governar o exercício da própria virtude visto que o equilíbrio entre um extremo excessivo e um extremo deficitário na escala dos prazeres não coloca apenas em jogo a condição de possibilidade de acesso à disposição virtuosa, mas também a maturação da própria virtude adquirida determinando as suas condições de exercício, as intenções que subjazem aos seus propósitos, bem como a efectiva consumação destes. Isso significa que a “fenomenologia do prazer”, tal como Aristóteles a concebe, confere à noção de **mediedade** [μεσότης] o singular destino de abrir na reflexão ética o limiar daquilo que, por cómodo neologismo conceptual, designamos de **mesomorfologia da acção**. Por mesomorfológico entendemos um limiar em cuja abertura recai, por um lado, a determinação do ponto crítico de **equilíbrio** [συμμετρία] entre o desenvolvimento possível da virtude e a sua sempre possível destruição (por demasia ou por defeito), e, por outro, o aperfeiçoamento finalístico dos actos decisionários de escolha ou de opção⁶⁴⁸ em vista do qual a prática virtuosa atingiu não só a fisiologia de um **hábito** [ἔθος], mas acima de tudo a fisionomia de uma **disposição** [ἔξις] atestável como **carácter** [ἡθός].

⁶⁴⁷ Cf. SHINER Roger, «Ethical perception in Aristotle», in *Apeiron* 13 (1979) 79-85

⁶⁴⁸ Cf. TILLEY John, «Virtue and choice in Aristotle's Ethics», in *Philosophia* (Athens) 23-24 (1993-1994) 173-179

A referência ao prazer e à dor permite, por conseguinte, **religar mediacionalmente** uma determinada soma de actos (suficiente para engendrar um padrão habitual) e uma determinada mensurabilidade interior (mais do que “interna”) da acção intencionada. Não é de estranhar, aliás, que Aristóteles faça repercutir no Livro II do tratado *Rethorica* os ecos dessa “religação” ao assinalar a **condição intermédia** [μεταξύ] do **carácter** [ἦθος] «dos que estão no auge da vida» [ἀκμάζοντες] nestes precisos termos:

Οἱ δ' ἀκμάζοντες φανερόν ὅτι **μεταξύ** τούτων **τὸ ἦθος** ἔσονται ἐκατέρων, ἀφαιροῦντες **τὴν ὑπερβολήν**, καὶ οὔτε σφόδρα θαρροῦντες (θρασύτης γὰρ τὸ τοιοῦτον) οὔτε λίαν φοβούμενοι, **καλῶς** δὲ πρὸς ἄμφω **ἔχοντες**, οὔτε πᾶσι πιστεύοντες οὔτε πᾶσιν ἀπιστοῦντες, ἀλλὰ **κατὰ τὸ ἀληθὲς κρίνοντες** μᾶλλον, καὶ οὔτε πρὸς τὸ καλὸν ζῶντες μόνον οὔτε πρὸς τὸ συμφέρον ἀλλὰ πρὸς ἄμφω, καὶ οὔτε πρὸς φειδῶ οὔτε πρὸς ἀσωτίαν ἀλλὰ **πρὸς τὸ ἀρμόττον**, ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς θυμὸν καὶ πρὸς ἐπιθυμίαν, καὶ σώφρονες μετ' ἀνδρείας καὶ ἀνδρεῖοι **μετὰ σωφροσύνης**. ἐν γὰρ τοῖς νέοις καὶ τοῖς γέροισι διήρηται ταῦτα· εἰσὶν γὰρ οἱ μὲν νέοι ἀνδρεῖοι καὶ ἀκόλαστοι, οἱ δὲ πρεσβύτεροι σώφρονες καὶ δειλοί. ὥς δὲ καθόλου εἰπεῖν, ὅσα μὲν διήρηνται ἡ νεότης καὶ τὸ γῆρας τῶν ὠφελίμων, ταῦτα ἄμφω ἔχουσιν, ὅσα δὲ **ὑπερβάλλουσιν ἢ ἐλλείπουσιν**, τούτων **τὸ μέτριον καὶ τὸ ἀρμόττον**. ἀκμάζει δὲ τὸ μὲν σῶμα ἀπὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μέχρι τῶν πέντε καὶ τριάκοντα, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὰ ἐνὸς δεῖν πεντήκοντα.⁶⁴⁹

⁶⁴⁹ Os que atingiram o auge da vida terão, evidentemente, um carácter intermédio entre os que acabámos de estudar, pondo de lado os excessos de uns e de outros: nem demasiado confiantes (o que é temeridade), nem demasiado temerosos, mas mantendo-se de modo ajustado em ambas as situações; nem confiantes em tudo, nem totalmente desconfiados, antes emitindo juízos em conformidade com a verdade; não vivendo só para o belo nem para o útil, mas para ambos; não vivendo só para a avareza, nem para a prodigalidade, mas para a justa proporção. O mesmo se diga relativamente ao ímpeto e ao apetite. Nos adultos a temperança vai acompanhada de coragem e a coragem de temperança. Nos jovens e nos idosos estas características estão separadas: os jovens são valentes e licenciosos e os velhos moderados e temerosos. Falando de um modo geral, tudo o que de útil está repartido entre a juventude e a velhice encontra-se reunido no auge da vida; tudo quanto naqueles há de excesso ou de deficiência, esta possui-o com justa medida e justa proporção. Além do mais, enquanto atinge o auge dos trinta aos trinta e cinco anos, a alma atinge-o por volta dos quarenta: ARIST. *Rh.*, II, 14, 1390a 27 – b 11; o destacado é nosso. Reportando-se à noção de *auge da vida* [ἀκμή] explicitada no excerto, Manuel Alexandre Júnior esclarece que «a busca de dados cronológicos para estabelecer noção de *maturidade* ou *auge da vida* (ἀκμή) é frequente na literatura grega. Platão supõe que a ἀκμή se atinge

Ao associar o critério ético à ideia de um justo meio qualitativamente aferível no limiar compreendido entre a sua produção e a sua destruição, a virtude 1. desenvolve-se em simultâneo com a tendência natural para o prazer, 2. estabiliza-se numa relação de equilíbrio dessa tendência sempre presente mas regulável e 3. Define-se nessa estabilidade pela capacidade de escolher intencionalmente o ponto de equilíbrio não só quanto à gama de prazeres pelos quais se opta, mas também no tocante aos níveis de intensidade quanto à fruição dos mesmos. Tal homogeneidade aretiológica permite dar conta da aplicação à virtude da definição de **acção** [πρᾶξις] enquanto **actividade** [ἐνέργεια] e **actualização** [ἐντελέχεια] detentora do seu próprio **fim** [τέλος]. Subsiste contudo uma dificuldade: a de atenuar a obscuridade do **critério** que permite qualificar eticamente a aquisição das virtudes no contexto pré-reflexivo de afecções espontaneamente experienciadas na sua correlação antitética.

A dissipação dessa aporia depende do concurso da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος].⁶⁵⁰ Para validar tal pretensão, o argumento de Aristóteles apoia-se no pressuposto de que aquilo que pode tornar **melhor ou pior** [βέλτιον ἢ κακίων] a disposição da alma depende não só da qualidade dos actos que a produzem, mas também da experiência desregulada do prazer e da dor. A causa dessa desregulação não é directamente imputável nem ao prazer nem à dor em si mesmos – na verdade, o prazer e a dor não são dimensões desreguladoras da vida humana – mas à **incapacidade prática do agente** para, através da orientação da *recta ratio*, regular a

entre os vinte e os trinta anos, respectivamente para a mulher e para o homem (*República* V, 460e) e fixa a maturidade intelectual nos cinquenta anos (*República* VII, 540a). Recorde-se que Aristóteles terá escrito este capítulo da *Retórica* por volta dos quarenta e nove anos, visto que ensinou retórica em Atenas por volta dos trinta e regressou para fundar a sua própria escola aos quarenta e nove anos»: JÚNIOR Manuel A., «Introdução» a ARISTÓTELES, *Retórica*, [in *Obras Completas de Aristóteles* (coord. António Pedro MESQUITA)], introd., trad. e not. Manuel A. JÚNIOR – Paulo F. ALBERTO – Abel N. PENA, Lisboa: INCM, 2005, 198, n. 63; vide também GARVER Eugene, *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; SCHÜTRUMPF Eckart, «The model for the concept of *ethos* in Aristotle's *Rhetoric*», in *Philologus* 137 (1993) 1, 12-17; ROSENFELD Lawrence, «The doctrine of the mean in Aristotle's *Rhetoric*», in *Theoria* (Göteborg) 31 (1965) 191-198

⁶⁵⁰ Cf. DRYER Douglas, «Aristotle's conception of *orthos logos*», in *Monist* (La Salle) 66 (1983) 106-119; colateralmente vide MODRAK Deborah, «Aristotle on reason, practical reason, and living well», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 179-192

justa medida da intensidade com que o prazer é fruído, bem como à sua **inaptidão poiética** para perceber o **momento oportuno** [καίρως] para decidir em cada **limiar circunstancial** se há-de **perseguir** [διώκειν] ou **evitar** [φεύγειν] este ou aquele prazer em particular, ou então se há-de perseguir ou evitar ἢ ἄς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὅσαχῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται [seja os que não se devem, seja quando não se deve, seja em qualquer outro aspecto **determinado pela razão**]⁶⁵¹.

Temos, portanto, boas razões para acreditar que a “rectitude” da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος = *recta ratio*] introduzida por Aristóteles no domínio aretiológico da eticidade⁶⁵² decorre não tanto de uma apreciação lógica quanto ao estatuto disciplinador da racionalidade, mas do propósito em conceder à razão uma tarefa mesomórfica de orientação sem a qual a prática da virtude fracassaria na sua projecção teleológica. Tal modelo de racionalidade não se confina ao desígnio canónico de medir cada acção a partir de uma referência métrica formalmente pré-fixada, mas assume a tarefa prática de garantir um **sentido orientador**⁶⁵³ que convoca o agente para a **percepção indutiva da medida** no fluxo contingencial de cada circunstância. Nesse sentido, o porte praxiológico da *recta ratio* corresponderá, sem dúvida, a uma determinação racional do agir, mas não a uma total determinação do agir pela razão.⁶⁵⁴ O par **prazer** [ἡδονή] – **dor** [λύπη] prepara a transição da ordem puramente quantitativa da delimitação entre um excesso e um defeito na matéria da acção e das escolhas nela repercutidas para uma ordem constituída pela modelação

⁶⁵¹ ARIST., *EN*, II, 3, 1104b 23-25; o destacado é nosso

⁶⁵² Cf. GÓMEZ-LOBO Alfonso, «La recta razón en Aristóteles: ¿principio o proposición particular?», in *Convivium* 14 (2001) 48-65

⁶⁵³ São múltiplas as alternativas de tradução ao dispor para captar o sentido aristotélico de ὀρθὸς λόγος: v.g. “droite règle” [= René-Antoine GAUTHIER/Jean-Yves JOLIF, in ed. *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1970]; “right reason” [= Jonathan BARNES, in ed. *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 1995]; “richtige Planung” [= Franz DIRLMEIER, in ed. *Nikomachische Ethik*, Berlin, 1983]; “sentido orientador” [= António CAEIRO, in ed. *Ética a Nicómaco*, Lisboa, 2004]; “razão correcta; regra justa” [= Dimas de ALMEIDA, in ed. *Ética a Nicómaco*, Lisboa, 2012]; para um conspecto geral de todos estes casos, vide Anexo 3: Catálogo lexicográfico, 852

⁶⁵⁴ Cf. McDOWELL John, «Virtue and reason», in SHERMAN Nancy (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical essays*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1999, 121-143

qualitativamente diferenciada dos critérios racionalmente determinados em cada circunstância experienciada.⁶⁵⁵

A **mediedade** [μεσότης] que importa visar para a estabilização ética de uma disposição virtuosa corresponde à **justa medida** [μετριότης] que convém experienciar numa escala gradativa entre o prazer e a dor cujo **equilíbrio** [συμμετρία] é ortologicamente determinado pela **conveniência racional** de cada experiência singular em cada caso particular. Ora, é precisamente esse o ângulo de análise que Aristóteles adopta na apologia de uma “educação ajustada” [ὀρθὴ παιδεία]⁶⁵⁶ que procura pulverizar os modelos educativos que, na alegada posse de uma definição **absoluta** [ἀπλῶς] de virtude, negligenciam por completo o modo circunstancial de ela se exercer ὥς δεῖ καὶ ὥς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα [como deve, como não deve, quando, e outros aspectos que tais]⁶⁵⁷.

O justo meio escolhido e a justa medida experimentada fundem-se, portanto, no mesmo limiar mesomorfológico para validar o critério instaurador de uma acção virtuosa. Por seu turno, a virtude ética já adquirida procura fazer agir o melhor possível em face do prazer e da dor, dado que o vício origina justamente o inverso. O círculo que aqui se abre, mais do que vicioso, apresenta-se como virtuoso na verdadeira acepção do termo. A justificação desse virtuosismo circular talvez não seja alheia, em nosso entender, ao facto de

1. a vivência do **prazer** [ἡδονή] e da **dor** [λύπη] servir de **signo** [σημεῖον] ou **sinal** [σημα] para uma avaliação qualitativa de experiências afectivo-emocionais cujo ajustamento deve ser regulado por comparação com o corpo dotado de saúde, tendo em conta que este oferece analogicamente um **esboço figurativo** [σχῆμα] para a percepção psicológica da justa medida;
2. a espontaneidade natural da vivência do prazer e da dor não prescindir de uma **educação** [παιδεία] cujo alcance cívico e ético se caracteriza por não se

⁶⁵⁵ Vide a propósito FREDE Dorothea, «Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 255-275

⁶⁵⁶ ARIST., *EN*, II, 3, 1104b 13

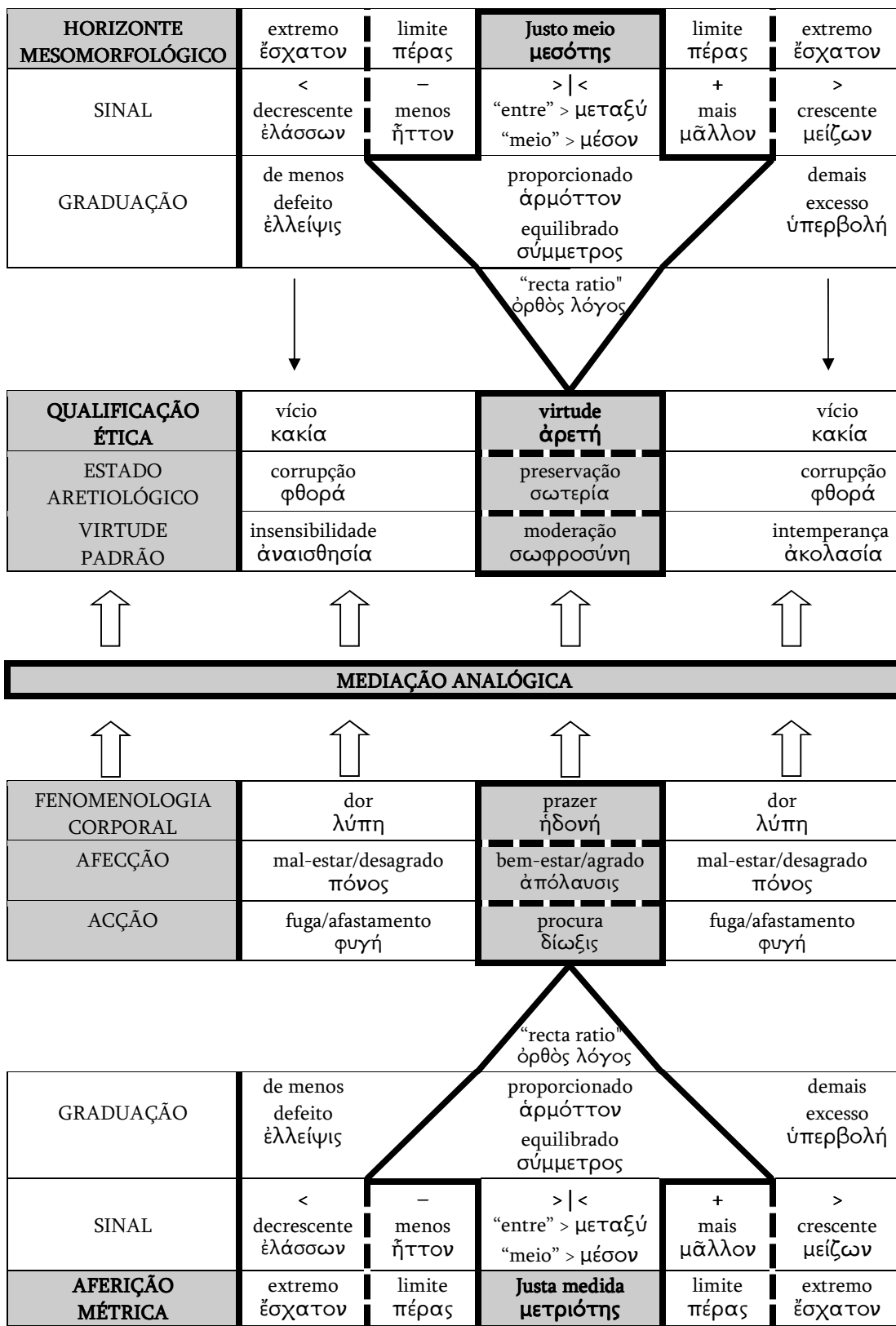
⁶⁵⁷ *Ibid.*, II, 3, 1104b 25-26

esgotar apenas na acumulação automatizada de bons hábitos e são costumes, mas por incorporar uma concepção de virtude transmissível pela **mediação de um discurso vivido** capaz de associar a tendência espontânea para a fruição do prazer com uma clarividente apreciação das circunstâncias em que é fruído.

Prazer e dor realizam, nesse sentido, uma verdadeira **tarefa mediacional** na transição da psicologia afectiva das sensações, paixões e emoções para a ética realizativa do agir virtuoso e discernente, como de resto são disso bem ilustrativas as palavras de Aristóteles no *De anima* que referem ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν [o prazer e a dor correspondem ao **exercício de uma mediação perceptiva** relativamente ao bem e ao mal]⁶⁵⁸.

Como síntese sumativa do exposto, poderíamos, através de uma mediação esquemática, reescrever a conexão entre as concepções aretiológica e mesomorfológica da filosofia prática de Aristóteles, propondo o seguinte diagrama conceptual:

⁶⁵⁸ *Idem., De an., III, 7, 431a 10-11*; destacado nosso



2.6. Da “circularidade” praxiológica entre disposição habitual e orientação racional e vice-versa

Ao admitir a tutela orientadora da razão no seu uso prático, Aristóteles confere ao papel ético da **norma** [κανών] uma capacidade configuradora da acção cuja racionalidade não é adquirível por exercício de nenhum acto virtuoso em particular, mas é determinante para adquirir virtude através do acto que a exercita. Aristóteles enfrenta sem rodeios a circularidade do lance aporético:

ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας
δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι
τὰ δίκαια καὶ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ
τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικὰ, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί.⁶⁵⁹

A aporia assinalada por Aristóteles releva precisamente da circularidade inerente ao processo de aquisição da disposição ética: a disposição é produzida a partir das mesmas acções cuja realização ela há-de autorizar e qualificar uma vez adquirida, de forma que a referência ao justo-meio virtuoso das acções parece apelar a um princípio regulador da devenida virtuosa que transcende a pura materialidade dos actos realizados e o mero automatismo da sua repetição. Nesse caso, a configuração virtuosa da acção dependerá sempre de uma condição de possibilidade que determina a conversão ética de um **hábito** [ἔθος] na respectiva **disposição** [ἔξις], mas, por outro lado, a anterioridade desta condição de possibilidade em face das acções exequíveis exige a posse prévia da disposição que se procura visar através dos actos sujeitos à orientação da razão. Quer dizer: se tudo aponta para que, de certo modo, o agente já seja justo e moderado para pretender tornar-se nisso mesmo, poder-se-ia questionar, então, em que moldes se opera a **efectivação** [ἐντελέχεια] daquela **capacidade** [ἐνέργεια] ética que permite ao agente converter em **disposição** [ἔξις] um **hábito** [ἔθος] que adquiriu como **potência** [δύναμις] de um aperfeiçoamento?

⁶⁵⁹ Poderia alguém questionar-se de que modo [subent. podemos] dizer que os homens devem tornar-se justos ao praticar a justiça e moderados [subent. ao praticar] a moderação: com efeito, se praticam a justiça e a moderação, é porque são justos e moderados, assim como [subent. se praticam] a gramática e a música, [subent. é porque são] gramáticos e músicos: ARIST., *EN*, II, 4, 1105a 17-21

Recordemos imagetivamente o nóculo da aporia: como aprender gramática senão através da repetição de exercícios gramáticos destinados a produzir um correcto desempenho gramatical? Por outro lado, como realizar exercícios de gramática com correcção gramatical se, de algum modo, esta já não se encontrar previamente adquirida? Dito de outra forma ainda: até que ponto não se terá de “ser gramático” para “aprender gramática”, visto que nem a aprendizagem “por acaso” [ἀπὸ τύχης] nem o ensino “subministrado por outrem” [<ἀπὸ> ἄλλου ὑποθεμένου]⁶⁶⁰ são suficientes, por si só, para induzir esse efeito prático? A resposta de Aristóteles não deixa de ser desconcertante: ninguém se torna ou pode ser considerado gramático a menos que ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποιήσῃ καὶ γραμματικῶς· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικὴν [produza algo de gramatical e de modo gramatical, de acordo com o <subent. conhecimento> gramático em si mesmo]⁶⁶¹. No plano da aquisição de uma disposição epistémica, esta fórmula concentra e articula, em nosso entender, as **duas condições de possibilidade** mediante as quais se **produz** [a utilização da forma verbal ποιεῖν não é despicienda, neste contexto, para o desígnio teórico da presente dissertação] uma **disposição virtuosa racionalmente orientada**:

1. uma **acção produzida** na sua concreta materialidade [= γραμματικόν τι ποιήσῃ]
2. uma **acção qualificada** de um modo [= γραμματικῶς] cuja correcção é determinada **em conformidade** com o saber produzido [= κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικὴν].

O recurso de Aristóteles à **mediação analógica** das artes produtivas [v.g. música] e de certas ciências instrumentais [v.g. gramática] afigura-se decisiva para esclarecer o nóculo aporético que envolve a aparente redundância entre estado prévio virtuoso e disposição virtuosa a adquirir. Contudo, a analogia poiética apenas ilumina o campo praxiológico da eticidade desde que salvaguardada uma diferença essencial: no caso das artes ou das ciências instrumentais, o saber precede a acção exercendo

⁶⁶⁰ *Ibid.*, EN, II, 4, 1105a 23

⁶⁶¹ *Ibid.*, II, 4, 1105a 24-25

sobre esta uma função directriz a fim de a manter conforme à disposição visada; no caso das acções que se formam de acordo com a virtude, οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ [não é pelo facto de encontrarem já dispostas de um certo modo que são realizadas de forma justa ou moderada, mas antes pelo facto de aquele que as põe em prática se encontrar dotado de uma certa disposição]⁶⁶². A analogia empregue permite libertar a esfera da **acção** [πρᾶξις] da perturbante proximidade da esfera da **arte** [τέχνη], ao evidenciar até que ponto as acções virtuosas se tornam boas em conformidade com uma exigência racional de orientação, ao passo que as acções se tornam bem exercidas em conformidade com um princípio de correcção imanente à execução que as explicita.⁶⁶³ O contraste adquire ainda maior nitidez quando matizado pela canónica distinção formal entre **acção** [πρᾶξις] e **produção** [ποίησις].⁶⁶⁴ Enquanto a produção depende de um tipo de **movimento** [κίνησις] cujo **fim** [τέλος] é exterior à sua **efectivação** [ἐνέργεια], já a acção releva de um tipo de movimento cuja **actualização** [ἐντελέχεια] é **imanente** [ἐνυπαρχόν] ao seu **aperfeiçoamento finalizado** [τέλειον].⁶⁶⁵

No caso específico da acção virtuosa há **três requisitos** sine qua non que concorrem para vincular o agente ao contexto imanente da sua acção, dotando-o de uma disposição ética que o torna efectivamente virtuoso:

⁶⁶² *Ibid.*, II, 4, 1105a 29-31

⁶⁶³ Cf. COULOUBARITSIS Lambros, «Le rôle de la *techné* dans les Éthiques aristotéliciennes», in *Justifications de l'éthique. XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles – Louvain-la-Neuve 6-9 Septembre 1982*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, 131-137

⁶⁶⁴ Cf. *Idem*, «La signification philosophique de la *poiesis* aristotélicienne», in *Diotima* 9 (1981) 94-100; BALABAN Oded, «*Praxis* and *poiesis* in Aristotle's practical philosophy», in *The Journal of Value Inquiry* (Dordrecht) 24 (1990) 3, 185-198; HINTIKKA Jaakko, «Remarks on *praxis*, *poiesis* and *ergon* in Plato and in Aristotle», in *Annales Universitatis Turkuensis Sarja – Ser. B. Hermaniora* (Turku) 126 (1973) 53-62; TAMINIAUX Jacques, «La reappropriation de l'Éthique à Nicomaque: *poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», in *Idem, Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, 147-190

⁶⁶⁵ Cf. NATALI Carlo, «Actions et mouvements chez Aristote», in AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002) 12-35

1. que o agente **saiba** <o que está a fazer> [ἐὰν εἰδώς] no **plano gnosiológico**;
2. que o agente possa **escolher** <as acções> e **escolhê-las por elas mesmas** [ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά] no **plano decisionário**;
3. que o agente **pratique** <as acções> **com uma disposição firme e persistente** [ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πρᾶττη] no **plano anímico**.⁶⁶⁶

A circularidade aporética entre os dinamismos apontados afigura-se, afinal de contas, aparente, desfazendo-se assim o paradoxo que ilusoriamente geram. E nem sequer é pela pura pensatividade que se dissipa o impasse que neles se parece insinuar, mas pela própria acção na sua textura. Assim, tão importante quanto um saber “sobre a” acção, é o agir que “se sabe” enquanto tal, ou seja um agir que se “dá-a-ver” como paradigma vivo, ou melhor que se “dá-a-ler” como λόγος incarnado, na imediata atestação discursiva da prática da virtude.⁶⁶⁷ As palavras de Aristóteles são, a tal respeito, absolutamente inequívocas:

τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἡ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ [ὁ] οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν. εὔ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων· ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ ARIST., *EN*, II, 4, 1105a 31-33

⁶⁶⁷ Verdadeiramente esclarecedor é, a propósito, o estudo de WILLIAMS Bernard, «Acting as the virtuous person acts», in HEINAMAN Robert (ed.), *Aristotle and moral realism*, London: UCL Press, 1995, 13-23

⁶⁶⁸ As acções designam-se justas e moderadas, quando são tais como o homem justo e moderado as poderia realizar. Ora, é justo e moderado não aquele que as pratica, mas sim aquele que as pratica como as praticariam os homens justos e moderados. Diz-se bem, por conseguinte, que alguém se torna justo e moderado ao realizar acções justas e moderadas; e sem realizá-las ninguém poderá alguma vez tornar-se bom: ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 5-12; destacado nosso.

As artes dependem sempre de um saber constituído por regras e normas genéricas que não tomam necessariamente em conta a particularidade do contexto da sua aplicação: a sua eficácia e êxito dependem inteiramente da execução de uma actividade em estrita conformidade com a orientação formal de um paradigma operativo. Encontramos, aliás, um inesperada cintilação da tese segundo a qual execução de uma arte exige a **mediação hilemórfica de um paradigma orientador**, num passo crucial do Livro VII do tratado *Metaphysica* onde se começa por referir que

τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε τι ποιεῖν ἐστὶν (λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν ἀλλ' ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ· εἰ γὰρ ποιεῖ, ἐκ τίνος ἂν ποιήῃ ἄλλου, τοῦτο γὰρ ὑπέκειτο· οἷον ποιεῖ χαλκῇν σφαῖραν, τοῦτο δὲ οὕτως ὅτι ἐκ τουδί, ὃ ἐστὶ χαλκός, τοδὶ ποιεῖ, ὃ ἐστὶ σφαῖρα)· εἰ οὖν καὶ τοῦτο ποιεῖ αὐτό, δῆλον ὅτι ὡσαύτως ποιήσει, καὶ βαδιοῦνται αἱ γενέσεις εἰς ἄπειρον. φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδῆποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γενέσεις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι (τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως). τὸ δὲ χαλκῇν σφαῖραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῇ.⁶⁶⁹

para se concluir que

φανερόν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν

⁶⁶⁹ Produzir algo de determinado é produzir algo de determinado a partir de um sujeito <substancial> em sentido pleno (quero dizer com isso que fazer redondo o bronze não é fazer a rotundidade ou a esfericidade, mas outra coisa, por exemplo esta espécie determinada noutra; pois se alguém o faz, fá-lo-á a partir de outra coisa, dado que esta é substância; por exemplo, alguém que faz uma esfera de bronze, fá-la porque a partir disto, que é bronze, faz isto, que é uma esfera); ora, se fizesse também isso mesmo, é evidente que não o faria do mesmo modo, e as gerações prosseguiriam para o infinito. É claro, portanto, que a forma genérica [= aspecto], ou como tenhamos de chamar à forma presente no sensível, não se gera nem há geração dela, como tão-pouco no tocante à essência (pois ambas <= a forma e a essência> são o que se gera noutra coisa por arte, por natureza ou por <subent. certa> capacidade). Alguém faz, ao invés, com que haja uma esfera de bronze, dado que a faz a partir do bronze e da esfera: ao **modelar a forma** <subent. esférica> nisso <= bronze>, o resultado é uma esfera de bronze: ARIST., *Metaph.*, VII (Z), 8, 1033a 31 – b 10; destacado nosso.

τὰ εἶδη, εἰ ἔστιν ἅττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς γε τὰς γενέσεις
καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρησίμη· οὐδ' ἂν εἶεν διὰ γε ταῦτα οὐσίαι
καθ' αὐτάς. (...) ὥστε φανερόν ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος
κατασκευάζειν (...) ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους
αἷτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ.⁶⁷⁰

À luz destes dois excertos não é difícil perceber que a reflexão aretológica de Aristóteles mantém analogicamente uma certa continuidade com a “fisionomia metafísica” da produção técnica, com a ressalva, porém, de uma diferença essencial e decisiva: ao contrário do que sucede com a execução de uma arte, a materialidade própria da acção ética impede que se negligenciem as circunstâncias particulares do seu exercício. A conveniência que determina o justo-meio de uma acção virtuosa exige por parte do agente uma disposição avaliativa sempre nova perante a imprevisível novidade de cada circunstância. Quando essa disposição discernente não é possuída, a indução da sua aquisição excede a formalidade epistémica de qualquer transmissão baseada num ensino generalista ou num magistério técnico⁶⁷¹, requerendo a **presença mediacional de um modelo paradigmático de acção**. O agente encontra-se, por conseguinte, constantemente implicado na sua própria capacidade de avaliação in vivo, em vista do equilíbrio mesótico que a sua disposição ética lhe permite visar.

Eis, portanto, em nosso entender, a razão pela qual uma **disposição ética** não só se alia a uma **razão directiva** [ὁρθὸς λόγος] que determina τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι [aquilo que se deve fazer e de que se deve abster] em vista do “bem especificamente humano” [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]⁶⁷², mas também apela, consequentemente, à **mediação de um modelo** [παράδειγμα] capaz de inspirar a

⁶⁷⁰ É evidente, por conseguinte, que a causa das formas <genéricas>, tal como alguns pretendem falar das formas como se estas existissem separadas dos seres individuais <= particulares>, de nada serve em relação às substâncias e às gerações, e é por isso que as ditas formas não poderão ser substâncias em si mesmas. (...) Fica claro então que não é de modo nenhum necessário supor uma forma como modelo (...), mas basta que aquele que origina <subent. alguma coisa> **produza e seja a causa da forma na matéria**: ARIST., *Metaph.*, VII (Z), 8, 1033b 26 – 1034a 5; destacado nosso.

⁶⁷¹ Cf. GONZÁLEZ VEGA Fernando, «Fundamentación epistemológica del quehacer tecnológico en Aristóteles», in *Logos* (México) 16 (1988) 47, 77-96

⁶⁷² Cf. ARIST., *EN*, I, 2, 1094b 5-7

transmissão viva de um **discurso da acção**.⁶⁷³ Através dessa capacidade hilemórfica de avaliação formal ajustada às circunstâncias materiais, Aristóteles 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 excessivamente centrada no efeito educativo 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). Segundo o Estagirita, em caso algum pode o saber, muito menos quando formalizado em conhecimento, constituir-se como caução privilegiada da aquisição e do exercício da virtude. O excerto que de seguida se transcreve condensa admiravelmente essa restrição numa implacável e irónica advertência:

ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον
καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι,
ὅμοιον τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν, οἱ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν
ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ' οὐδὲν τῶν προσταττομένων. ὥσπερ οὖν
οὐδ' ἐκεῖνοι εὖ ἔξουσι τὸ σῶμα οὕτω θεραπευόμενοι, οὐδ' οὗτοι
τὴν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφοῦντες.⁶⁷⁴

As semelhanças entre arte e acção ficam, todavia, por aqui. Na sua aproximação à esfera técnica, o agir ético exhibe uma perturbante instabilidade: este pode ser comparado com aquela, mas aquela não deve ser confundida com este. Não deve espantar, nessa linha, que o **sentido directivo da razão** [ὁρθὸς λόγος]

⁶⁷³ Utilizamos de bom grado a expressão “discurso da acção” a partir de um feliz emprego ricoeuriano ocorrido in 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

⁶⁷⁴ A maioria, porém, não age assim, mas ao refugiarem-se na teoria julgam filosofar e por essa via tornar-se íntegros. Nesse sentido, comportam-se como os enfermos que escutam atentamente os médicos, mas não fazem nada do que estes lhes prescrevem. Ora, tal como nenhum destes doentes terá uma boa disposição se adoptarem um tratamento desse género, tão-pouco aqueles [subent. terão uma boa disposição] da alma se assumirem uma filosofia como essa: ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 12-18; destacado nosso.

intervenha nas duas esferas de forma diferenciada: o **justo-meio** [μεσότης] que através da arte se procura analogar à acção deve fundar-se totalmente nesse intervalo diferenciador não só quanto à percepção da **justa-medida** [μετριότης], de que o binómio prazer-dor já constitui sinal antropológico privilegiado, mas também quanto à forma que direcciona e rectifica o desempenho de uma arte, relativamente à qual o **modelo** [παράδειγμα] de execução técnica constitui o seu indício revelador. Aristóteles liberta, assim, o critério mesótico que emerge de uma familiaridade demasiado sedutora, mas enganadora e equívoca, do modelo técnico de acção. A determinação racional da acção do homem virtuoso na busca daquilo que torna virtuosa a sua virtude, mesmo que ameaçada pelo risco de uma *remissio ad indeterminatum*⁶⁷⁵, não só evidencia a impossibilidade de adoptar como critério ético um justo-meio obtido a partir de uma lei natural ou de uma regra técnica, como justifica o carácter essencial da referência paradigmática aos modelos individuais do

⁶⁷⁵ A tese aristotélica da inibição metafísica de uma investigação que “remete para o indeterminado” [εἰς ἄπειρον εἶσιν· ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 3, 1070a 2] quer a busca regressiva da causa eficiente, quer a busca prospectiva da causa final, incorpora imediatamente a respectiva contrapartida lógico-formal segundo a qual “é necessário parar” [ἀνάγκη δὴ στήναι: cf. *Ibid.*, XII (Λ), 3, 1070a 4], pois, se assim não fosse, nada teria consistência em termos onto-gnosiológicos [cf. *Ibid.*, II (α), 2, 994a 5-7; 20-21]: τὸ γινώσκειν οὐκ ἔστιν, τὰ γὰρ οὕτως ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; (...) ἀπείρῳ οὐδενὶ ἔστιν εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἔστι τὸ ἀπείρῳ εἶναι. ἅ ἄλλα μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν· τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν· τὸ δ' ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελεῖν [o conhecimento não seria possível e, nesse caso, como entenderíamos o que é infinito em acto? (...) Nenhuma espécie de infinito possui existência, ou então a infinitude não seria infinita. Mesmo que admitíssemos uma série infinita de causas, tão pouco seria ainda possível conhecer, visto que só é suposto saber quando efectivamente conhecemos as causas: ora, o infinito entendido como adição sucessiva de partes nunca poderá ser transcrito num tempo finito: *Ibid.*, II (α), 2, 994b 21-22 (...) 26-31]. O *topos* da impossibilidade da regressão/progressão para o indeterminado [noutros passos a expressão é substituída pela equivalente βάδισμα εἰς ἄπειρον (percurso para o indeterminado = lat. *regressus/progressus ad infinitum*): vide *Ibid.*, VII (Ζ), 8, 1033b 4-5] e do consequente imperativo de que ἀνάγκη δὴ στήναι [há que parar = deter-se: cf. *Ibid.*, XII (Λ), 3, 1070a 4] constitui, de um ponto de vista metafísico e hermenêutico, uma das chaves-mestras de acesso à compreensão de algumas encruzilhadas do pensamento aristotélico. São vários os passos da obra do estagirita em que esse mote encontra um amplo espectro de utilização quer para conferir um acréscimo de força argumentativa, quer para desfazer impasses teóricos inoportunos. Tais impasses adquirem imediata espessura se os virmos dependentes, por sua vez, da tradição dramática grega onde pontifica a ideia de transposição trágica de um limite. Regredir ao infinito equivale, por conseguinte, a uma espécie de **insolência** [ὑβρις] cujo castigo reside na própria dissolução no “infinito” [melhor seria dito “indeterminado” ou “ilimitado”] do processo argumentativo; vide a propósito KRETZMANN Norman, *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1982; PREVOSTI MONCLÚS Antonio, *Teoría del infinito en Aristóteles*, Barcelona: PPU, 1985; EDEL Abraham, *Aristotle's Theory of Infinite*, New York: ed. auct., 1934

homem responsável e diligente [σπουδαῖος] e do **homem avisado e prudente** [φρόνιμος] em cuja prática decisória incarna uma medida de acção que nenhuma extrapolação natural, técnica ou teórica pode determinar ou delimitar.

2.7. A essência ética da disposição virtuosa

Esclarecidas algumas das aporias nucleares da filosofia prática de Aristóteles, estaremos por ventura em condições de dar conta da forma como o Estagirita problematiza e formula a essência da virtude.⁶⁷⁶ Ora, aquilo que constitui o ensaio preliminar de uma definição razoavelmente estável de virtude traduz-se no esforço inicial por caracterizar a “virtude quanto ao género” [τῷ γένει ἢ ἀρετῇ]⁶⁷⁷. Para alcançar tal intuito, Aristóteles começa por ensaiar, a título prospectivo, uma “fenomenologia” do que **acontece na alma** [τὰ ἐν τῇ ψυκῇ γινόμενα], servindo-se da distinção ternária (apetecia-nos a dizer agostinianamente “trinitária”) entre **afecções/emoções** [πάθη]⁶⁷⁸, **capacidades** [δυνάμεις] e **disposições** [ἔξεις]:

λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν
φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη·
δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ’ ἃς
δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς
τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν
σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ
καὶ πρὸς τᾶλλα.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Cf. SCALTSAS Theodore, *The Golden Age of Virtue: Aristotle's Ethics*, Athina: Ed. Alexandria, 1993

⁶⁷⁷ Cf. ARIST., *EN*, II, 5, 1106a 12

⁶⁷⁸ Acerca do influxo das emoções no contexto da filosofia prática de Aristóteles, cf. o incontornável estudo de FORTENBAUGH William, *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, New York: Barnes and Noble, 1975

⁶⁷⁹ Designo de paixões o apetite [= desejo], a irascibilidade, o medo, a ousadia, o desprezo, o regozijo, o afecto, a repulsa, a ânsia, a inveja, a compaixão e, em geral, tudo o que se faz acompanhar de prazer ou dor. Designamos, por outro lado, de faculdades aquilo em virtude do qual somos afectados [subent. pelas paixões], por exemplo aquilo em virtude do qual somos capazes de nos alegrar, ou de nos entristecer, ou de nos compadecer. Designamos, enfim, de disposições aquilo em virtude do qual nos

Este passo, de travo acentuadamente mesótico⁶⁸⁰, encontra, de resto, suporte e reforço naquele outro da *Ethica Eudemia* onde as **disposições** [ἐξεις] da alma são apontadas como a causa justificadora do facto de as **capacidades** [δυνάμεις] e as **paixões** [πάθη] tanto poderem ser conformes como contrárias à **razão** [λόγος]:

μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἔξεων. λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ’ αὐτά. καὶ κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ ἔστι ποιότης, ἀλλὰ πάσχει, κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότης. λέγω δὲ [τὰς] δυνάμεις καθ’ ἃς λέγονται κατὰ τὰ πάθη οἱ ἐνεργοῦντες, οἷον ὀργίλος ἀνάλγητος ἐρωτικὸς αἰσχυνηλὸς ἀναίσχυντος. ἔξεις δὲ εἰσιν ὅσαι αἵτιαι εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως, οἷον ἀνδρεία σωφροσύνη δειλία ἀκολασία.⁶⁸¹

A perspectiva conjugada dos dois excertos supramencionados fornece o que seria uma primeira tentativa de Aristóteles para determinar as condições de possibilidade do agir virtuoso, apresentando as **paixões** [πάθη] e as **faculdades** [δυνάμεις] como afecções co-implicadas na aquisição de **disposições** [ἐξεις] e estas

faz comportar bem ou mal em face das paixões, como por exemplo, no que respeita ao irritar-se: comportamo-nos mal se [subent. reagimos] de modo excessivo ou débil, e bem se o fizermos “**com mediedade**” [= com moderação], e assim relativamente a todos os restantes casos: ARIST., *EN*, II, 5, 1105b 21-28; destacado nosso.

⁶⁸⁰ Atente-se ao inusual e ousado lexema adverbial **μέσως** [“mediadamente”], cujo epicentro semântico se correlaciona quer com a posição de um ajustamento cujo acerto é denotado pelo lexema adverbial **εὖ** [bem], quer, em contraste, com a posição de um desajustamento cujo desvio é denotado pelo lexema adverbial **κακῶς** [mal].

⁶⁸¹ Vem a propósito a divisão efectuada em ocasiões anteriores entre paixões, faculdades e estados. Designo de paixões coisas como o ânimo, o temor, a vergonha, a cupidez e, de um modo geral, tudo o que normalmente é acompanhado em si mesmo de prazer sensível ou de dor. Não há qualidades relativamente a tais paixões (como passivas que são), mas elas existem ao nível das faculdades. Por faculdade designo aquilo em virtude do qual os que agindo segundo as suas paixões são caracterizados em função delas; por exemplo o colérico, o indolente, o enamorado, o reservado, o impudico. As disposições, por seu lado, são as causas pelas quais as faculdades que nos pertencem se encontram em conformidade com a razão ou em contradição com ela; por exemplo, a coragem, a moderação, a covardia, a intemperança: ARIST., *EE*, II, 2, 1220b 10-19

como potências propiciadoras da formação do **carácter** [ἡθός]. Todavia, o que significa um carácter disposicionalmente formado?

Para dilucidar a questão de um ponto de vista estritamente aretiológico, importa, segundo Aristóteles, encarar a disposição ética não só como portadora de 1. **uma certa qualidade** [ποιία τις]⁶⁸² à luz de uma abordagem categorial da acção⁶⁸³, mas também como configuradora de 2. um **meio relativo a nós** [μέσον πρὸς ἡμᾶς]⁶⁸⁴ na perspectiva de uma concepção mesomorfológica da acção.

Quanto à primeira exigência (1), ela é cabalmente explicitada à luz de uma **concepção ergonómica** (não necessariamente funcionalista) de **obra** [ἔργον]: é precisamente nesse sentido que devem ser interpretadas as palavras de Aristóteles ao referir que

⁶⁸² *Idem*, *EN*, II, 6, 1106a 14-15

⁶⁸³ Apesar da oscilação quanto ao número de **categorias** [κατηγορίαι] – em *Categoriae* e em *Topica* enumeram-se dez [Cf. *ARIST.*, *Cat.*, 4, 1b 25-27; *Top.*, I, 9, 103b 20-24], mas em *Analytica Posteriora*, *Physica* e *Metaphysica* são contabilizadas apenas sete e até oito [Cf. *Idem*, *APo.*, I, 22, 83b 15-17; *Ph.*, V, 1, 225b 5; *Metaph.*, XI (K), 12, 1068a 8ss.], cruzando as diferentes listagens, obtemos a seguinte sinopse categorial:

Substância primeira [> indivíduo]	πρωτὴ οὐσία	isso
Substância (essencial)	οὐσία	o que é; que
Qualidade	ποιόν	como é; de que; qual
Quantidade	ποσόν	quanto
Lugar	ποῦ	onde
Tempo	πότε	quando
Acção/Produção	ποιεῖν	faz o quê
Paixão/Afecção	πασχεῖν	padece/sofre o quê
Relação	πρὸς τι	relativo a
Ter <na/em mão>	ἔχειν	posse/disposição/estado
Jazer	κεῖσθαι	posição/situação

Um olhar mais minucioso sobre o recorte semântico de cada uma delas não deixa de dar conta de um curioso parentesco etimológico entre as categorias ποιόν [qualidade] e ποιεῖν [habitualmente apresentada como “acção”, mas de facto tendo que ser traduzível mais afinadamente por **produção**, de acordo com o lexema em causa...]: com efeito, tanto ποιόν como ποιεῖν enraízam a sua origem na enclítica adverbial ποί, cujo sentido bífido “por onde” / “de modo” [ambivalência bem patente aliás no termo inglês “way”] indicia, a nosso ver, uma latente configuração **poiética** na forma como Aristóteles preenche grande parte da sua infra-estrutura conceptual mais especulativa, incluindo a metafísica.

⁶⁸⁴ *ARIST.*, *EN*, II, 6, 1106a 36

πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἡ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον
αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, (...) καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή εἴη ἂν ἡ ἕξις
ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ’ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον
ἀποδώσει.⁶⁸⁵

Quanto à segunda exigência (2), ela adquire sentido pleno à luz de uma **concepção mesomorfológica** (e não exclusiva e restritivamente *medianista*⁶⁸⁶)

⁶⁸⁵ Toda a virtude **desenvolve** bem o estado daquilo em relação ao qual ela é virtude e permite realizar bem a sua **obra**; (...) assim, a **virtude do homem** consistirá na **disposição** pela qual o homem se **torna bom** e pela qual ele pode realizar bem a sua **obra própria**: ARIST., *EN*, II, 6, 1106a 15-24; destacado nosso.

⁶⁸⁶ Por esse motivo nos parecem frágeis as traduções que apostam nas ideias de “mediania” ou “medianidade”, na medida em que se furtam ao sentido mesótico que Aristóteles pretende visar com o emprego do termo grego μεσότης na sua filosofia prática. No contexto hermenêutico exigido, suscitam-nos sérias reservas traduzir μεσότης por um “ficar a meio” ou “estar no meio”, numa espécie de estado “médio”, “intermédio” ou de “meio-termo”, como acontece com a tradução de António CAEIRO, que traduz a noção em causa para um difuso e perifrástico “o que é do meio” [vide *ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, op. cit.*, 52 (embora no *Index* de termos a indique como “disposição do meio”)], ou com a de Dimas de ALMEIDA, que “meio-termo” [vide *ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, op. cit.*, 93 (no *Glossário* o sentido é alargado para “termo médio” e “equilíbrio”)], ou com a de Julio PALLÍ BONET, que a traduz por “termo médio” [vide *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. Emilio LLEDÓ IÑIGO trad. y not. Julio PALLÍ BONET, Madrid: Gredos, 1985, 168], ou com a de Harris RACKHAM, ao traduzi-la por “mean state” [vide *The Nicomachean Ethics*, in ARISTOTLE, XIX, London – Cambridge (MA): The Loeb Classical Library – Harvard University Press, 1934, 95], ou com a de René-Antoine GAUTHIER e Jean-Yves JOLIF ao traduzi-la por “juste milieu” ou simplesmente por “milieu” [vide *L’Éthique à Nicomaque*, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, l.c.], ou com a de Franz DIRLMEIER, ao traduzi-la por “Mitte das Mittlere” [vide *Nikomachische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 6, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag Berlin: Akademie-Verlag, 1956 (2003), l.c.], ou até com a de David ROSS, revista por James URMSON, ao traduzi-la por “intermediate” [vide *Nicomachean Ethics*, in *THE COMPLETE WORKS OF ARISTOTLE*, ed. Jonathan BARNES, *op. cit.*, 1747-1748 (apesar de J. Barnes caucionar indiferenciada e univocamente a tradução do termo como “mean” no *General Index* da edição, 2480)], quando, na verdade, do que se trata não é de uma ética de “meias medidas”, mas de uma ética fundada numa “mediedade”, cujo sentido parece perfeitamente captado por aquelas traduções que enfatizam uma condição mediacional (ou quando muito “intermediária”) da virtude, como acontece com a de Jules TRICOT, ao traduzir o termo em causa por “médieté” [vide *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, 104]: em nosso entender, a noção de **mediedade** (mais do que a de mediania) e a de **mediação** (mais do que a de medianidade) alargam o espectro semântico daquilo que Aristóteles conceptualiza para o agir ético, a saber um horizonte mediacional capaz de articular simultaneamente a ideia mesométrica de meio “entre” dois extremos (que parece estar univocamente subjacente às concepções de mediania e medianidade) com a noção mesomórfica de um duplo meio a atingir: por um lado, o meio “em que” se opera a relação entre meios e fins, e por outro lado, o meio “em que” se opera a modelação do universal ao particular no acto decisionário da escolha deliberada.

mediedade [μεσότης]: é no âmbito desse vector mediacional que interpretamos o afamado dito *in medio stat virtus* [a virtude está no meio], reiteradamente imputado a Aristóteles⁶⁸⁷ a par de outros que com ele interagem na malha da tradição cultural da antiguidade clássica, como é o caso do mais discreto *in medio tutissimus ibis* [pelo meio avançarás com máxima segurança]⁶⁸⁸.

⁶⁸⁷ A fórmula, disseminada em todas as línguas e culturas, é frequentemente citada para enaltecer a moderação à luz da qual se deve assumir uma posição que mantenha as devidas distâncias face aos respectivos extremos. O tema, no seu formato latino, propiciou sucessivos decalques, glosas e adaptações, de entre as quais importa destacar, pelo ulterior impacto que tiveram na literatura ocidental, um trecho das *Tusculanae disputationes* onde Cícero nos transmite um *in omnibus fere rebus mediocritatem esse optimam* [em quase tudo, o caminho do meio é o melhor: cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 4, 20, 46], um verso das *Epistulae* de Horácio que diz *virtus est medium vitiorum et utrimque reductum* [a virtude é um meio entre dois vícios e equidistante de ambos: cf. HORATIUS: *Epistulae*, 1, 18, 9], bem como uma multitude de versões medievais v.g. *in medio sedet inclita virtus* [no meio assenta a ilustre virtude: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 11840b Walther]. Certo, porém, é que toda esta estirpe de formulações literárias ou coloquiais, mais ou menos aparentadas, correspondem a transposições latinas de um provérbio de remota ascendência grega, que Aristóteles veiculou, com reconhecido êxito e manifesta popularidade, num lapidar inciso do livro II da sua *Ethica Nicomachea*, a saber τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης <ἐστὶ> [o meio é <a qualidade própria> da virtude: cf. ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 34-35], tornando-se de imediato um princípio configurador da sua doutrina praxiológica. Através dele, o Estagirita assinala de que forma a virtude é um **estado mediacional** [vide *Ibid.*, II, 6, 1106a 30 – 1007a 27] que permite não apenas evitar os extremos defeituosos e deficientes, em sentido restritivo e minimalista, mas também, numa perspectiva ampla e maximalista, aplicar hilemorficamente a forma universal dos princípios normativos (deontológicos) ou finalísticos (teleológicos) à matéria particular da singularidade contingente, mediante a qual a acção humana individual se deve autodeterminar pela decisão. Assim, a formulação de Aristóteles situa-se, de um ponto de vista filosófico, num plano bem mais matizado do que a da sua versão latinizada, ainda demasiado manietada a uma unívoca interpretação locativista de virtude cuja natureza se caracteriza por estagiar “no meio” [ἐν μεσότητι]; ora, para o Estagirita, não basta à virtude estar apenas “no meio” (o que seria demasiado vago, incerto e indeterminado) se ela não se inscrever eticamente como mediedade [ἡ μεσότης]: a opção morfológica pela utilização determinativa do genitivo [τῆς ἀρετῆς < ἡ μεσότης>: <a mediedade> **da virtude**], em vez do dativo, confere à virtude, como “termo médio” ético (mais do que o lugar medido de um amornado e medíocre “meio-termo”) um estatuto mediacional, mesótico diríamos, à escala ontológica. Como complemento, vide o estudo de BORRMANS Maurice, «Un principe d'éthique aristotélicien: *in medio stat virtus*, à travers des traditions musulmane et chrétienne», in *Actes Individu et Société: l'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen, du Colloque d'Istanbul 5-9 Janvier 1986*, éd. par Thierry ZARCON, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, 83-97

⁶⁸⁸ Habitualmente tomada como um incitamento ao meio-termo, a expressão deriva de um passo das *Metamorphoses* de Ovídio, onde é precisamente nestes moldes que Hélios adverte o filho Faetonte, a quem dera permissão de guiar o seu carro, com a recomendação de que, se não quiser correr riscos, deverá manter uma resoluta equidistância entre o céu e a terra, ensinamento esse que se revelará infrutífero, posto que Faetonte sairá do caminho rigorosamente planeado, o que obrigará Zeus a fulminá-lo e a precipitá-lo no Eridano (rio Pó), para evitar males irremediáveis (cf. OVIDIUS, *Metamorphoses*, 2, 137). O verso ovidiano inspirar-se-á muito provavelmente num fragmento grego, tomado como anónimo no *Florilegium* de João Estobeu, que sentencia μεσότης ἐν πᾶσιν ἀσφαλεστέρα [a mediedade é em tudo a mais segura: cf. IOHANNES STOBÆUS, *Florilegium*, 4, 41, 51].

Esta matriz mediacional da praxiologia aristotélica sobressai, em nosso entender, num passo decisivo da *Ethica Nicomachea* – cuja extensão vale a pena conservar pela sua notável e vigorosa dramatização – onde o Estagirita enfatiza o alcance estocástico do agir virtuoso, combinando dedução aritmética com prescrição fisiológica:

ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῶ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ
δ' ἑλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα
ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ
τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων,
ὅπερ ἐστὶν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ μήτε πλεονάζει μήτε
ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἓν, οὐδὲ ταῦτόν πᾶσιν. οἷον εἰ τὰ δέκα πολλὰ
τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἕξ μέσα λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα· ἴσῳ γὰρ
ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται· τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν
ἀναλογίαν. τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα
μναῖ φαγεῖν πολὺ δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτῃς ἕξ μναῖς προστάξει· ἔστι
γὰρ ἴσως καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψομένῳ ἢ ὀλίγον· Μίλωνι μὲν γὰρ
ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων πολὺ. ὁμοίως ἐπὶ δρόμου καὶ
πάλης. οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἑλλειψιν
φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ
τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω
τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα
τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὕτ'
ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ
τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης,
οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῶνται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται)·
ἢ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὥσπερ καὶ
ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική.⁶⁸⁹

⁶⁸⁹ Em tudo o que é contínuo e divisível é possível tomar uma quantidade maior ou menor ou igual, e isto quer em relação à coisa quer em relação a nós, sendo que o igual é um meio [= termo médio] entre excesso e defeito. Designo meio [= termo médio] de uma coisa àquilo que se encontra à mesma distância de cada um dos extremos, sendo que este [subent. tipo de meio] é um e o mesmo para todos; por outro lado, [subent. designo de meio <= termo médio>] em relação a nós àquilo que nem é de mais nem de menos, sendo que este [subent. tipo de meio] não é único nem idêntico para todos. Por exemplo, se dez [= 10] é muito e dois [= 2] é pouco, tomar-se-á o seis [= 6] como termo médio quanto à coisa, dado que excede e é excedido numa quantidade igual, sendo que nisto consiste o meio

No seguimento da transcrição, percebe-se até que ponto o entrelaçamento dos supra referidos parâmetros (1) e (2) forma o que poderíamos designar de **eticidade da acção discursiva**. Na verdade, não há como subestimar o **texto da acção** sem escapar incólumes à irónica advertência de Aristóteles contra aqueles que τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι [ao refugiarem-se na teoria julgam filosofar e por essa via tornar-se íntegros]⁶⁹⁰. Por outro lado, uma vez mais sai reforçada a tese de que a essência da virtude se joga num limiar da **mediedade** [μεσότης] a partir do qual a noção de **justo meio** [τὸ μέσον] adquire relevância praxiológica ao nível da acção.⁶⁹¹

De um ponto de vista físico ou aritmético, o conceito de “meio” reporta-se às coisas caracterizadas pela **continuidade** [συνέχεια] e pela **divisibilidade** [διαίρεσις], ou seja àquele tipo de realidade onde é possível aferir e comparar em termos absolutos ou relativos de mais/maior, menos/menor ou igual, como é o caso da realidade dita substancial seja ela física, matemática ou até mesmo divina⁶⁹². O

segundo uma proporção aritmética; já o termo médio relativo a nós, por seu turno, não deve ser considerado dessa maneira. Com efeito, se dez minas [= 4,3 kg] de alimento é muito para alguém ingerir enquanto duas minas [= 0,8 kg] é pouco, o treinador prescreverá seis minas [= 2,6 kg], e mesmo assim tal quantidade é muita ou pouca para quem a ingerir: para Mílon, por exemplo, será pouca; mas para quem se inicia nos exercícios físicos, já será muita, o mesmo acontecendo com a corrida e a luta. Assim, todo o entendido [subent. numa arte] evita tanto o excesso como o defeito, mas procura e prefere o termo médio: não, porém, o termo médio da coisa, mas o termo médio relativo a nós. Então, se todo o saber cumpre bem a sua tarefa, visando o termo médio e conduzindo para este as suas realizações (por isso é se costuma dizer das obras bem realizadas que não lhes é possível retirar nada nem nada acrescentar, pois tanto o excesso como o defeito destroem o bem [= a beleza <subent. de uma realização>], ao passo que o termo médio a conserva, e os bons artifícios trabalham, assim o dizemos, com os olhos postos nele), e se, por outro lado, a virtude é mais exacta e melhor do que a arte, tal como a natureza, então aquela terá que **apontar bem ao termo médio**: ARIST., *EN*, II, 6, 1106a 26 – 1106b 16; destacado nosso.

⁶⁹⁰ ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 13-14

⁶⁹¹ Cf. HOBUSS João, «Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Antiga* [= *Journal of Ancient Philosophy*] 2 (2008) 2, 1-27

⁶⁹² Por divino entenda-se, neste preciso contexto aristotélico, um ser dotado de um certo tipo substancialidade, o que parece ser confirmado pela *dramaturgia teológica* do movimento no Livro XII (Λ) da *Metaphysica*. Todavia, importa referir que a discussão de Aristóteles acerca da primazia da investigação teológica polarizada em torno daquele tipo de *substância* [οὐσία] que não é μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνεσιν [nem corruptível nem mutável: cf. ARIST., *Metaph.*, XIV (N), 1, 1088a 31] face às restantes ciências teóricas, designadamente face à Física, dita Filosofia segunda ou da natureza, e à Matemática (cf. *Ibid.*, VI (E), 1, 1026a 19-23), encerra uma ambiguidade difícil de esbater: se por um

problema é que a estrutura ontológica dos estados vivenciados e dos actos realizados escapam por completo a esse tipo de aferição substancialista, encontrando-se, ao invés, fortemente marcados por um traço de descontinuidade e de indivisibilidade quanto à expressão indeterminada da sua textura e fluxo temporal: nesse sentido, não se trata de **coisas** [πράγματα] ou de **substâncias** [οὐσίαι], mas de **acções** [πράξεις] e de **obras** [ἔργα], insusceptíveis de quantificação e de mensuração. Tal não implica, contudo, que não possam ser avaliadas segundo uma medida. Com efeito, o “meio”, segundo Aristóteles, dispõe-se racionalmente de duas formas possíveis: 1. **o meio da**

lado não passa despercebido o silêncio do Estagirita face ao impacto hermenêutico do fenómeno religioso no seu pensamento, por outro lado não deixa de suscitar alguma perplexidade o emprego persistente de termos ou expressões fortemente associadas ao contexto teológico como é o caso dos termos “deus” (θεός: cf. *Ibid.*, I (A), 2, 983a 6), “teologia” (θεολογία – ainda que no *opus* apenas ocorra uma única vez nos *Meteorologica*: cf. *Idem*, *Mete.*, II, 1, 353a 35) e “teólogos” (θεολόγοι: cf. *Idem*, *Metaph.*, III (B), 4, 1000a 9; XII (Λ), 6, 1071b 27; 10, 1075b 26), ou da perífrase “os que pensam acerca do divino” (θεολογῆσαντες: cf. *Ibid.*, I (A), 3, 983b 29), só para referir, de passagem, alguns exemplos. Ao conceber a teologia, a “mais divina e estimável ... das ciências” [θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη ... τῶν ἐπιτημῶν: cf. *Ibid.*, I (A), 2, 983a 5-7], como o saber digno de ocupar o vértice da hierarquia que escalona os diversos níveis de conhecimento, desde o empírico ao teórico, o que terá em mente Aristóteles? Um saber que é divino porque é possuído por uma realidade divina? Ou um saber que é divino porque aqueles que a ele acedem possuem um conhecimento acima do qual nada mais há para conhecer ou pensar? Tal indecisão nunca chegará a ser clarificada, posto que Aristóteles em parte alguma faculta uma topografia indutiva, fenomenológica ou empírica do campo de onde extrai o qualificativo “divino” (θειόν), atributo de que lança mão para assegurar o desenlace da sua argumentação metafísica. Uma coisa é certa, o manuseamento aristotélico da noção de divino reporta-se, de um ponto de vista epistemológico, ao que se poderia designar de “teologia filosófica”, cujas bases teóricas assentam na tese de que existem a bem dizer τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική [três filosofias especulativas, a saber matemática, física e teológica: cf. *Ibid.*, VI (E), 1, 1026a 19]. Deixando de parte a análise da questão acerca do carácter aporético dessa aristotélica ambiguidade entre *teologia explícita* (vertida em enunciação assertiva e categórica) e *religião implícita* (remetida para um plano suspensivo e hipotético), interessa mais sublinhar o facto de a doutrina do “ser enquanto ser” ou do “ser como tal” [τὸ ὄν ἢ ὅν] encontrar a sua *clé de voûte* justamente no Livro XII (Λ) da *Metaphysica*, onde a hierarquização substancial do ser culmina no postulado de um acto puro [ἐντελέχεια], metafisicamente sustentado num princípio motriz, dito primeiro motor (πρῶτον κινεῶν: cf. *Ibid.*, XII (Λ), 8, 1074a 36) que tudo move sem se mover nem ser movido, cujo estatuto divino se expressa numa οὐσία τις ἄδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν [certa substância eterna, imóvel e separada dos entes sensíveis: *Ibid.*, XII (Λ), 7, 1073a 4-5]. Para uma análise mais desenvolvida da questão, vide nosso artigo AMARAL António C., “Deus e Movimento no Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia”, in *Didaskalia* 31 (2001) 2, 71-115; vide também em registo mais amplo SPARIOSU Mihai, *God of many names. Play, poetry and power in Hellenic thought from Homer to Aristotle*, Durham: Duke University Press, 1991

coisa [τοῦ μὲν πράγματος μέσον]⁶⁹³ e 2. **o meio em relação a nós** [πρὸς ἡμᾶς <μέσον>].

Tal distinção é crucial não apenas do ponto de vista metafísico, mas sobretudo praxiológico, já que dessa diferenciação dependerá o aperfeiçoamento ético da acção virtuosa na modelação mesomorfológica do acto decisionário. No primeiro caso (1), a condição mesótica remete para a obtenção de um **referencial interno** cuja mensuração depende do cálculo exacto da posição intermédia “entre” (ou “a meio caminho de”) dois extremos que funcionam restritivamente como referências-limite para além das quais se torna impossível efectivar o próprio acto de medição: percebe-se que, neste plano, o critério de aferição mesométrica não possa deixar de obedecer à rigidez formal de um procedimento cuja marca de **necessidade** é garantida *κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν* [de acordo com um proporção aritmética], e cujo desígnio de **universalidade** faz com que seja entendido como *ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν* [um e o mesmo para tudo], permitindo uma aplicabilidade de alcance **homogéneo** [critério de unidade], **idêntico** [critério de igualdade] e **uniforme** [critério de universalidade].

No segundo caso (2), porém, a mediedade decorre da apropriação de um **discernimento *in persona* e *in vivo*** cuja mensuração já não decorre da acribia formal de um cálculo destinado a encontrar um ponto “médio” ou “mediano” face a dois limites extremos, mas a visar um **limiar crítico** onde esse tipo de ponderação se torna possível: neste plano, o critério de aferição mesométrica prescinde das exigências epistémicas de necessidade e de universalidade para dar lugar à modelação de uma medida a partir da própria experiência da medição.⁶⁹⁴ Percebe-se perfeitamente que uma medida assim obtida não pode ser *οὐχ ἓν, οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν* [**nem uma nem a mesma para todos**]. Neste caso, o meio não se encontra dado a partir de uma referência metronómica, *a prioristicamente* pré-determinada, mas depende da leitura

⁶⁹³ Acerca do valor conceptual de *πρᾶγμα* [= coisa; objecto; assunto; facto], cf. FEMENÍAS Maria Luísa, «Algunas observaciones sobre la noción de *pragma* en Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía* 16 (1990) 2, 213-216

⁶⁹⁴ Cf. BROWN Lesley, «What is "the mean relative to us" in Aristotle's Ethics?», in *Phronesis* 42 (1997) 1, 77-93; HOBUSS João, «O meio relativo a nós em Aristóteles», in *Ethica@* 1 (2004) 6, 19-34; LEIGHTON Stephen, «The mean relative to us», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 67-78

individual enraizada no texto contingencial dos casos, factos ou acontecimentos. Ora, sucede que estes, por seu turno, ocorrem não na superfície polida de uma necessidade incondicional e previsível, mas no terreno áspero e sinuoso de uma conjecturalidade hipotética ou probabilística cuja indeterminação é postulada por Aristóteles mediante a análise daquele tipo de facticidade que, embora ocorrendo *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* [**muitas das vezes = com frequência**]⁶⁹⁵, nem sempre poderá ocorrer da mesma maneira. Trata-se desta feita de uma medida que, num certo sentido, mais do que referenciada a uma exactidão formal, deve ser ergonomicamente apropriada pela sua razoabilidade. Entrelaçando as duas perspectivas mesóticas, a saber a aritmética e a analógica, ousamos propor o conceito de **ontopoiese da acção** para descodificar hermeneuticamente a forma como Aristóteles concebe um modelo ético onde a prática da virtude exige a **tarefa mediacional** de, antes mesmo de encontrar a **medida apropriada** (no sentido *acrílico* de “exacta”) para o **meio** [μέσον], visar o **meio apropriado** (no sentido *estocástico* de “bem apontado”) da **medida** [μέτρον].

Ciente da dificuldade em fornecer filosoficamente uma concepção ética de medida que transcenda uma validação aritmética unívoca, isto é exactamente igual para todos, mas que evite simultaneamente uma incursão casuística equívoca, isto é à medida de cada um, Aristóteles vislumbra na analogia clínica da saúde corporal e do vigor físico uma “metáfora viva” suficientemente relevante para fundamentar a sua filosofia prática. Neste caso o catalisador analógico já não será a sensação de prazer ou de dor, mas antes a experiência vital da alimentação, algo que, para a cultura grega, se assumiu desde os seus lampejos imemoriais, como encenação privilegiada do limite e da medida num contexto em que o discurso da actividade comensal facilmente narra não só a dificuldade em descobrir por si próprio a medida certa e o limite apropriado, como também as consequências nefastas e os efeitos nocivos do excesso e do exagero daí resultantes. Aristóteles reincorpora na sua praxiologia toda essa gama de alusões decorrentes da prática simpótica dos banquetes a que facilmente qualquer grego tinha acesso (fosse em contexto cívico ou militar, profano ou religioso, quotidiano ou

⁶⁹⁵ ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 8-9

festivo, artístico ou filosófico⁶⁹⁶), dando a ler um texto vivo bem elucidativo da forma como a atitude perante a comida, e sobretudo perante a bebida, pode revelar a verdade de um modo de ser ou de estar imortalizada naquele proverbial *in vino veritas*⁶⁹⁷ que todos gostam de glosar.

Poderíamos ficar de pé atrás por ver que o exame da mediedade “relativa a nós” se encontra sujeita à tutela analógica de exemplos extraídos da **prática pericial**

⁶⁹⁶ Tal experiência podia ser alcançada desde o interior das clássicas estruturas educativas familiares e sociais (gineceu e androceu) até ao contexto militar da formação das elites beligerantes (por exemplo, milícias espartanas), passando pelo contexto agónico a pretexto de um debate filosófico (Platão é bem elucidativo quanto a isso no seu *Symposium*), e a sua influência propagava-se transversalmente desde os procedimentos mais ou menos permissivos de uma associação política ou cívica (hetairias), até à prática mais ou menos rígida e codificada dos rituais de uma seita religiosa (fossem quais fossem as suas motivações cultuais: iniciáticas, orgiásticas, taumatúrgicas, propiciatórias, etc.). Bastante esclarecedora sobre este aspecto é a obra de VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L’homme grec*, Paris: Seuil, 1993, designadamente os estudos de GARLAN Yvon, «L’homme et la guerre», in *Ibid.*, 65-99; CANFORA Luciano, «Le citoyen», in *Ibid.*, 145-183; MURRAY Oswin, «L’homme grec et les formes de socialité», in *Ibid.*, 277-315; VEGETTI Mario, «L’homme et les dieux», in *Ibid.*, 319-354.

⁶⁹⁷ É verdade que a expressão deve parte da sua fortuna e popularidade a Soren Kierkegaard, que a utilizou, provavelmente por inspiração platónica, para intitular a primeira parte da obra *Etapas no caminho da vida* [vide KIERKEGAARD Soren, *Stages on Life’s Way* (= Stadier På Livets Vej, 1845)] onde cinco convivas exprimem as suas opiniões sobre o amor. A origem da expressão deve, todavia, ser imputada à tradução de um famoso provérbio grego já documentado em Alceu de Lesbos, a saber [οἶνος, ὦ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια <vinho, meu filho, e verdade>: vide ALCAEUS, *figm.* 366 Voigt], cujo conteúdo reaparece, desta feita explicitamente citado como provérbio, no *Symposium* de Platão (vide PLAT., *Smp.*, 217e) para mencionar a sacralidade e a inviolabilidade de pactos (incluindo os amorosos) cuja celebração é consumada com o derramamento de vinho. No mesmo sentido o poeta de Lesbos utilizará o dito gnómico κάτοπτρον ἔδους χαλκός ἐστ’, οἶνος δὲ νοῦρ [o bronze é o espelho do rosto; o vinho o da mente] dando-lhe, porém, uma conotação algo diferente: οἶνος γὰρ ἀνθρώπως δίοπτρον [o vinho é o espéculo do homem] sendo que, neste caso, “espéculo” não tem nada a ver com o espelho que reflecte a imagem, mas com o instrumento clínico com o qual o médico sondava as cavidades do corpo humano, pretendendo significar com isso a capacidade que o vinho tem para revelar a verdadeira interioridade do homem. Por outro lado, convém não esquecer que, enquanto para uns, o vinho representava em elevado grau o símbolo dionisiaco do entusiasmo [lit. ἐνθουσιασμός: possessão divina], para outros era considerado componente indispensável da criação poética, designadamente Demócrito de Abdera (vide DEMOCRITUS, B 18 Diels-Kranz) e também Platão no diálogo *Phaedrus* (cf. PLAT., *Phdr.*, 244d – 245a). Veja-se, por outro lado ainda, o símile latino *vinum laetificat cor hominis*, cujo alcance proverbial deriva da tradução da *Vulgata* de um trecho do *Liber Psalmorum* (cf. *Sl.* 103, 15) onde se proclama que o vinho liberta das preocupações e solta o coração do homem, mesmo que este se encontre em calamitosa situação de infortúnio ou desdita. Seja como for, importa não olvidar que, já para Homero (vide HOMERUS, *Ilias*, 6, 261) o vinho devolve a força aos membros extenuados, tal como constitui eficaz antídoto da ansiedade e da angústia na tradição lírica (vide SIMONIDES, *figm.* 4 West) e tragediográfica (vide EURIPIDES, *Bacchae*, 283). Em pauta mais desfavorável, o vinho encontra na tradição grega claro desdém, sendo responsável por *enevoar* (ἐπισκοτεῖν) e toldar a mente, provocando a perda daquele sentido de equilíbrio e de mesura que está na base da percepção das circunstâncias e do limite apropriado da conduta humana, como é o caso do comediógrafo Epicarmo de Siracusa (EPICARMUS, *figm.* 35, 14 Kaibel), autor a quem, de resto, Aristóteles recorre por diversas vezes ao longo da sua obra.

[τέχνη] da dietética e da ginástica, o que parece não se compaginar bem com o desígnio aristotélico de demarcar a especificidade da **acção ética** [πρᾶξις] em face daquela. Contudo, estamos em crer que ao utilizar o campo clínico como horizonte privilegiado da analogia fisiológica da alimentação e do exercício físico, Aristóteles não pretende confundir os planos a partir dos quais arte, produção e acção se diferenciam entre si, mas tão-só adoptar uma via argumentativa capaz de iluminar a relação analógica entre arte e acção, dilatando o campo de compreensão desta através da mediação hermenêutica quer da execução técnica quer da criação poiética. Os exemplos “tecnicistas” da dietética e da ginástica servem, por conseguinte, de paradigma experiencial à compreensão hermenêutica da mediedade que assegura a continuidade poiética entre execução técnica e produção virtuosa. Tal **mediação poiética**, constitui, em nosso entender, a chave-mestra para esclarecer o alcance analógico, mas também ontológico, da relação entre um “fazer” técnico cuja competência decorre de uma **execução artesanal** [τέχνη] e aquele “fazer” ético que empenha o agente a “fazer-se” [ποιεῖσθαι] na **acção** [πρᾶξις], partindo do princípio de que o “fazer bem” já configura, no seu *design* poiético, uma forma eticamente incoativa de “fazer o bem”.

Por outro lado, também não deve passar despercebido o facto de os dois exemplos apontados, o da alimentação e o da ginástica, se encontrarem mais próximos do registo da **natureza** [φύσις] do que propriamente do da arte e do da criação, o que não deixa de ser estranho, tendo em conta a descontinuidade que, à luz de uma apreciação metafísica, se insinua entre o plano natural por um lado, e o tecno-poiético por outro. Mais uma vez a latente **ambiguidade** [ἀμφιβολία] que se parece instalar nas dobras da filosofia prática de Aristóteles é mais diaporética do que inibidora. Com efeito, na medida em que os referidos exemplos se situam ao nível somático e fisiológico da vida corpórea, eles relevam de uma inteligibilidade inscrita na própria ordem natural, mas enquanto referidos à esfera técnica de uma qualquer arte, eles exibem uma mediedade que a própria natureza revela num grau mais elevado de precisão de acordo a sua ordem específica. Assim sendo, a genérica e fugaz alusão a uma virtude “natural” permite a introdução de um critério naturalista cuja virtualidade hermenêutica não é outra, em nosso entendimento, senão a de permitir utilizar

analogicamente o modelo natural da fisiologia corpórea em vista de uma aplicação mais extensa do critério do justo meio a todos os campos do saber técnico, incluindo no mesmo horizonte qualquer tipo de execução, tenha ela em vista a produção de disposições naturais, como é o caso da produção da saúde na arte da medicina, tenha ele em vista a produção de objectos artificiais, como é o caso de instrumentos ou artefactos destinados a imitar ou a suprir as lacunas daquela.⁶⁹⁸

Mesmo partindo do princípio de que os domínios tecno-poiético e ético mantêm uma vinculação oblíqua ao plano da natureza – vinculação essa bem patente em afirmações como ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν [a arte imita a natureza]⁶⁹⁹ e ainda τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπει μόνον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους [a forma da virtude propriamente dita não perde nenhuma parte da sua grandeza natural]⁷⁰⁰ – Aristóteles parece perfeitamente disposto a admitir, sobretudo nas suas obras biológicas, de que existe um justo-meio inscrito na própria ordem natural⁷⁰¹ que espelha exactamente aquilo que na **arte** [τέχνη] ilumina o campo da eticidade: a admissão de uma escala gradativa em função da qual o “meio relativo a nós” [<τὸ μέσον > πρὸς ἡμᾶς] implica uma subordinação do domínio teórico da medida certa (obtida pelo cálculo formal, exacto e previsível da proporção aritmética) ao domínio estocástico da medida certa (obtida no horizonte matizado, incerto e imprevisível da textura contingente em que se move a acção), desvinculando a ética de uma racionalidade estritamente eidética, abstracta ou especulativa. Trata-se, no fim de contas, de configurar um modelo ético de virtude susceptível de levar o agente a modelar hilemorficamente através da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] os momentos, as situações, as relações, os motivos e os modos que melhor convêm em cada acto

⁶⁹⁸ Acerca do impacto que essa bifurcação entre natural e artificial projecta no campo clínico da produção e restauração da saúde, vide a brilhante análise de GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina*, Lisboa: Edições 70, 2009, designadamente os capítulos «Apologia da arte de curar», 35-45; «Entre natureza e arte», 83-89; e sobretudo, «O mistério da saúde», 101-111.

⁶⁹⁹ Cf. ARIST., *Ph.*, II, 2, 194a 21-22

⁷⁰⁰ Cf. *Idem*, *Metaph.*, V (Δ), 16, 1021b 22-23; vide também *Idem*, *Ph.*, VII, 3, 246a 13-14

⁷⁰¹ Cf. *Idem*, *PA*, II, 7, 652a 31-33; b 16-21; III, 4, 666a 5-16

decisionário. A conveniência articulada de todos estes parâmetros constitui justamente o horizonte ergonómico daquele justo meio requerido para o exercício ético da virtude.

À semelhança do papel desempenhado pelo esquematismo categorial na determinação metafísica da substância, Aristóteles postula igualmente para a mediedade praxiológica uma espécie de esquematismo categorial cuja tarefa consiste em **mediar** a forma como a razão concita o agente a visar o **meio** mediante o qual a medida se ajusta às circunstâncias em que o agir humano se inscreve. É no Livro II da *Ethica Nicomachea* que, ao problematizar e tipificar a configuração ética da disposição virtuosa, Aristóteles nos faculta um vislumbre preliminar desse esquematismo praxiológico:

<ἡ ἀρετὴ ἠθικὴ> ... γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις
ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ
θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως
ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρα
οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς δεῖ,
μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.⁷⁰²

A ideia de que o agir se pode declinar na base de um inventário de figurações categoriais cujo denominador comum se explicita na forma verbal δεῖ [deve], pode parecer, no mínimo, estranha. Convém salientar, todavia, que a forma verbal δέομαι [dever, ter necessidade, requerer] perde, neste contexto, a força imperativa de uma prescrição obrigatória para se transformar em **critério orientador** e **indiciário** de uma capacidade rectificativa cujo acerto nada tem a ver com a “certeza” de uma exactidão de tipo aritmético, mas com o **acerto** de um rigor de tipo estocástico e indicativo cuja justeza se modela às circunstâncias na linha daquele bem-nascido e afamado memorando heraclitiano de que ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν

⁷⁰² <A virtude ética [...]> ... tem a ver com as paixões e as acções, e nestas existe excesso, defeito e justo meio; por exemplo, no medo, na audácia, no apetite, na irritação, na compaixão e no prazer e na dor em geral, há mais e menos, e ambos não são bons. Todavia, [subent. sentir isso] no momento em que se deve, pelos motivos, em relação a quem e em vista do que se deve, e ainda do modo como se deve, aí está o meio e o que há de melhor, sendo isso o que é próprio da virtude: ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 16-23

Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει [o senhor, cujo oráculo está em Delfos, nada declara e nada oculta, apenas indica]⁷⁰³. Assim se compreende por que razão as três figurações que recortam o perfil das acções e das afecções **perante aquilo que se deve** [ἐφ' οἷς <δεῖ>], **em vista do que se deve** [οὐ ἔνεκα <δεῖ>] e **do modo como se deve** [ὥς <δεῖ>], mobilizam correlativamente mais dois índices categoriais, a saber

1. o **quando se deve** [ὅτε δεῖ] traduzindo uma **temporalidade aberta** que remete não para os rígidos limites de um tempo medido ou cronométrico ao qual se tem de obedecer no contexto de uma percepção exacta do momento certo para agir correctamente, mas para o limiar poiético de um tempo vivido ou cairológico no qual a acção perdura de forma eticamente significativa⁷⁰⁴, num registo muito próximo daquele ancestral adágio clássico segundo o qual πάντ' ἐκκαλύπτων ὁ χρόνος εἰς <τὸ> φῶς ἄγει [o tempo tudo conduz à revelação e à luz]⁷⁰⁵;

⁷⁰³ HERACLITUS, *frgm.* 93 DK

⁷⁰⁴ Cf. a propósito o sagaz estudo de MCGINNIS Jon, «Making time Aristotle's way», in *Apeiron* 36 (2003) 2, 143-169

⁷⁰⁵ Trata-se, com efeito, de um dos mais apreciados e utilizados adágios nas literaturas clássicas, com origem numa formulação semelhante atribuída ora a um fragmento trágico de autoria desconhecida (cf. *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 511 Snell-Kannich-Radt), ora a um dos *Monosticha* de Menandro de Atenas (cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 13, 639) e com ulterior florescimento numa sentença equivalente atribuída por Diógenes Laércio (cf. *DL* I, 35) ao fisiólogo jónio Tales de Mileto que proclama σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα [o tempo é o que há de mais sábio: ele tudo desoculta: cf. THALES, *frgm.* 11 A 1 Diels-Kranz]. O mote foi alvo de uma bem-sucedida transformação nas *Noctes Atticae* de Aulo Gélcio com a fórmula *veritas filia temporis* [a verdade é filha do tempo: AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, 12, 11] muito apreciada por renascentistas e modernos, casos do mordaz e implacável polemista italiano Pietro Aretino e do filósofo inglês Francis Bacon]. Por outro lado, já na tradição neotestamentária é significativa a alusão evangélica em Marcos e em Mateus de que tudo o que se encontra oculto acabará por vir à luz (cf. respectivamente *Evangelium secundum Marcum* 4, 22 e *secundum Matthaeum* 10, 26), ideia secundada por Tertuliano ao afirmar que *omnia tempus revelat* [o tempo tudo manifesta: cf. TERTULLIANUS, *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, 7, 13 PL 1, 310A Migne]. Mais remotamente, o tema emerge na tradição literária latina num dístico de Catão que recorre a um expressivo poliptoto [*temporibus//tempore*] para advertir *temporibus peccata latent et tempore parent* [as falhas ocultam-se por muito tempo, mas com o tempo aparecem: cf. CATO, *Disticha de moribus*, 2, 8, 2]. Já com outro sentido diferenciado, o tema vinga pela sua conotação ambivalente, uma vez que o mesmo tempo que manifesta o que está submerso também faz mergulhar nas profundezas o que se encontra à superfície, acrescentando desta feita uma nota de imprevisibilidade ao futuro de qualquer manifestação, como transparece e.g. em Sófocles de Atenas (cf. SOPHOCLES, *Ajax*, 646 ss.) e em Horácio (cf. HORATIUS, *Epistulae*, 1, 6, 24 ss); sobre a emergência histórico-hermenêutica das noções de “obscuridade”, “ocultação”, “desvelamento”, “adivinhação” e “prognose” na génese da filosofia grega, vide COLLI Giorgio, *O nascimento da filosofia* [= *Die Geburt der Philosophie*, Frankfurt am Main: Europäische

2. o **relativamente a quem que se deve** [πρὸς οὗς <δεῖ>] inaugurando uma concepção de **relação** [totalmente demarcada, aliás, de um outro tipo de “relação” meramente lógico-categorial, a do πρὸς τί] a partir da qual se constitui uma experiência de alteridade em que o “outro” se apresenta não como reflexo desdobrado do próprio como “outro-de-mim”, mas como um diferenciado *alter ego* [outro eu]⁷⁰⁶ *constituído e reconhecido como “l’autre-même” em si*⁷⁰⁷ *sob o*

Verlagsanstalt, 1981 = *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi, 2004], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1998], 21-63.

⁷⁰⁶ Eis uma expressão tremendamente ambígua que tanto indica relação de partilha e mimetização de comportamentos entre duas pessoas, como também um processo de apropriação e representação heterónima de identidade. Seja nessa forma, ou em formas equivalentes (alter se, alter idem...), a expressão surge documentada no classicismo latino (cf., por exemplo, CICERO, *De amicitia*, 21, 80), embora no grego ela já seja inesperadamente merecedora de uma ampla e multifacetada utilização: de facto, aquele ó φίλος ἄλλος ἑαυτός (o amigo é um outro si-mesmo) que a tradição doxográfica atribui a Pitágoras de Samos (cf. PORPHYRIUS, *Vita Pythagorica*, 33) e se prolonga até Zenão de Cítia [sob testemunho de Diógenes Laércio (cf. *DL* VII, 1, 23)], poderá muito bem ter estado na origem da aristotélica incorporação ética do campo relacional da amizade entendida como signo do “outro-como-si-mesmo” (ousando nós glosar aqui, na sua forma invertida, a expressão ricoeuriana “soi-même-comme-un-autre”) naquela belíssima e lapidar formulação da *Ethica Nicomachea* ἕτερος γὰρ αὐτός ὁ φίλος ἐστίν (o amigo é um outro <eu> mesmo: cf. ARIST., *EN*, IX, 9, 1170b 6-7), como a querer indicar que eu só me relaciono com outro na medida em que tiver por ele o mesmo tipo de estima que tenho por mim próprio: o amigo é um “eu-outro” a quem eu estimo “como me estimo a mim próprio”; por essa razão é que o problema da amizade só pode ser integralmente compreendido em todas as suas implicações enquanto articulado com o tópico da estima de si [φιλαυτία = φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος = auto-estima] e não como tematização de um “outro-eu” que, de forma especular, apenas devolve em reflexo, i.e. de forma reduplicada, a imagem que tenho de mim mesmo num infinito jogo de espelhos multiplicadores de “eus”. De entre a constelação de sentenças medievais, há duas que, não tendo cedido à facilidade de uma interpretação unilateral da fórmula aristotélica, melhor captaram o subtilíssimo e profundo sentido dessa alteridade que procura equiparar reciprocamente os dois pólos da relação sem que nenhum deles se dissipe assimetricamente no outro (mesmo em nome de uma suposta anulação-de-si-perante-o-outro): a primeira reza *alter ego nisi sis, non es mihi verus amicus; / ni mihi sis ut ego, non eris alter ego* [se não fores um outro eu, não serás meu (lit. “para mim”) amigo verdadeiro; se não fores para mim como eu (subent. “sou”), não serás um outro eu: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 844 Walther]; a segunda proclama *dicitur alter ego quicumque fidelis amicus, / dimidiumque animae talis amicus erit* [chama-se outro eu a todo o amigo fiel; tal amigo será a metade da alma: *Ibid.*, 5609]. Não nos faltam boas razões para convergir a este propósito com Manuel J. Carmo Ferreira quando refere que «a amizade é tratada como a coisa mais necessária à vida (*EN*, VIII, 1, 1155a 4); ela representa, juntamente com a justiça, a bondade mais própria de todo o relacionamento humano; se as restantes virtudes incluem, mais ou menos explicitamente, uma dimensão relacional, a amizade e a justiça dizem respeito ao núcleo mesmo de toda a relação humana, visando de uma forma privilegiada a natureza do homem como ser em referência, pois instituem de um modo pleno a verdade da alteridade, do amigo como um outro si-mesmo (ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) (*EN*, IX, 4, 1166a 30-31) e no tratamento justo do outro é restituída a possibilidade de este vir a ser ele mesmo» [FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, op. cit., 25; destacado nosso]. Sobre o tópico ético da amizade, cf. AUBENQUE Pierre, «L’amitié chez Aristote», in *L’Homme et son prochain. Actes du VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Toulon 6-9 Septembre 1956*, Paris: PUF, 1956, 251-254; a propósito da estima-de-si cf. HOMIAK Marcia,

signo do clássico quod tibi fieri nolueris alteri ne feceris [não faças ao outro o que não queres que te façam a ti]⁷⁰⁸.

«Virtue and Self-Love in Aristotle's Ethics», in *The Canadian Journal of Philosophy*, 11 (1981) 4, 633-51

⁷⁰⁷ Cf. VOELKE André-Jean, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, Paris: Vrin, 1961

⁷⁰⁸ Aquilo que parece constituir uma referência gnomológica exclusiva do código de conduta do cristianismo desde os seus primeiros tempos (cf. *Didache*, 1, 2) – e à qual aludem, como não podia deixar de ser, muitos autores cristãos primitivos como Ireneu de Lyon (cf. IRENAEUS, *Adversus Haereses*, PG 7, 843-971 Migne) a partir de um inciso do evangelista Lucas, que, na boca de Jesus, converte em afirmação “negativa” o sentido “positivo” da expressão καὶ ὡς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως [aquilo que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós também: *Evangelium secundum Lucam*, 6, 31] – na realidade é antecipada por uma regra de ouro ética muito mais remota, mesmo em contexto cultural grego, como se prova numa das *Orationes* de Isócrates de Atenas na qual Nicocles, rei dos Cíprios, é exortado nos seguintes termos ἂ πάσχοντες ὑφ' ἐτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοὺς ἄλλους μὴ ποιεῖτε [não faças aos outros aquilo que te irrita quando por outros é feito a ti: cf. ISOCRATES: *Nicocles aut Cyprii*, 61]. Antes de ser alvo de uma alusão directa de S. Agostinho nas suas *Confessiones* [cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, 1, 18, 29], a expressão foi cunhada, em contexto cultural romano, por Hélio Lamprídio na *Vita Alexandri Severi*, a propósito de uma reprimenda feita aos soldados que abandonavam as posições no exército em marcha para irem furtar as propriedades alheias (cf. AELIUS LAMPRIDIUS, *Vita Alexandri Severi*, 51, 6). O tratamento do tema na antiguidade clássica encontra-se despido, obviamente, do carácter inovador daquela exigência radical de perdão que se oferece até mesmo ao próprio inimigo que a mediação cristológica fez encarnar e domiciliar no discurso vivo e vivido da sua mensagem historicamente sedimentada por comunidades de fé que a escutaram (em relação orante), praticaram (numa ética de caridade), anunciaram (por difusão *kerigmática* ou testemunhal) e interpretaram (como formulação doutrinal, exegética ou teológica). Todavia, não há como ocultar que essa domiciliação histórica só foi possível no **limiar mediacional** entre um tardio helenismo “quase-cristão” (portador das cosmovisões greco-romanas) e uma nascente patrística “ainda-grega” (veiculadora da mundividência judaico-cristã), como noutra âmbito já tivemos oportunidade de expor [cf. AMARAL António C., “A relação protensiva entre Fé e Razão na Filosofia Medieval”, in *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa: Universidade Católica Editora (2003) 31-39]: nesse sentido, o anúncio da fé cristã como conteúdo enraizado na mensagem e na vida libertadora e salvífica de um Deus incarnado, não obedeceu a um impulso de propagação linear e unilateral - de dentro (cristianismo) para fora (paganismo), de cá (cristãos) para lá (gentios), de nós (crentes monoteístas) para eles (idólatras politeístas), etc. O que se desenha nesse limiar de transição não é a acareação de duas alternativas definitivamente estabilizadas e irreduzíveis: de um lado a fé cristã desdenhando na filosofia grega as razões que no fundo lhe faltavam; do outro a filosofia grega resistindo aos conteúdos salvíficos da mundividência cristã de que no fundo carecia. O processo de helenização de uma religião cristã ainda judaica e, por osmose, de cristianização de uma filosofia grega já romanizada, é ambivalente e envolve o concurso de uma dupla mediação: do lado cristão, a existência de uma comunidade judaica helenizada, que absorveu de boamente e de bom-grado um modelo de *paideia* cristã [cf. JAEGER Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, Ed. 70, 1991]; do lado helenístico, a consolidação de uma experiência filosófica centrada no que Pierre Hadot designa de *exercices spirituelles* (inerentes às correntes sobretudo estoica e epicurista) que anteciparam o desenvolvimento de modelos de práticas de vida cristã [cf. HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, 59-74]. O cristianismo pôde assim ser conotado como *philosophia*, na medida em que a filosofia helenística já se encontrava precisamente proposta e realizada como prática de vida. No subsolo sapiencial das escolas helenísticas mergulham as raízes que nutrirão histórica e hermeneuticamente as concepções de *sophia*, *didakhe*, *doctrina*, *magisterium*, e *scientia*, sem as quais a comunicação credível e razoável do *kerigma* cristão nunca teria alcançado a condição civilizacional de uma efectiva cidadania ecuménica, nem porventura

A conjugação destes dois focos categoriais com a ideia-chave de que **μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὐσα τοῦ μέσου** [a virtude é uma certa mediedade, no sentido em que aponta ao meio]⁷⁰⁹ constitui uma espécie de tecido medular da própria argumentação aristotélica, instaurando na sua filosofia prática o que se designaria de uma **lógica da acção**⁷¹⁰.

Para além disso, convém realçar que a dimensão estocástica da disposição virtuosa extrai todo o seu significado praxiológico daquele contexto bélico e lúdico do manejo do arco e a flecha que os gregos tão bem conheciam e dominavam. A sua ampla utilização filosófica, pelo menos desde o pré-socrático Heraclito de Éfeso⁷¹¹, é perfeitamente justificada pela ambiguidade que subjaz à possibilidade de erro e de acerto subjacente à prática de tal actividade. No contexto da filosofia prática de Aristóteles, tal **ambivalência** [ἀμφιβολία] propicia, a nosso ver, uma dupla orientação interpretativa. Por um lado, ela permite marcar uma diferença decisiva entre o binómio certo-errado e o binómio acerto-falha⁷¹²: é que enquanto naquela opção ou se acerta em cheio ou se falha rotundamente, nesta, por seu turno, subsiste uma ambiguidade radical no acto de apontar a um alvo cujo acerto se revela τὸ μὲν ῥᾶδιον

atingido o refinamento conceptual, universal e sistémico de uma *theologia*. De resto, o episódio da estadia paulina no Areópago de Atenas (cf. *Liber Actus Apostolorum*, 17, 17) atesta em que medida o cristianismo nascente não é visceralmente irracional ou avesso à supostamente “perigosa” e “paganizada” filosofia grega, nem a filosofia helenística estruturalmente descrente ou insensível aos conteúdos supostamente “subversivos” e “obscuros” da revelação cristã. Para uma perspectiva actualizada mais ampla, cf. FITZGERALD John T. – OLBRICHT Thomas H. – WHITE Michael (eds.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, bem como PADOVANI Umberto, «La scoperta di Aristotele e l’umanesimo cristiano», in *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma: Editrice Studium Christi, 1951, 223-248

⁷⁰⁹ ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 27-28

⁷¹⁰ Cf. ORIOL SALGADO Manuel, *Lógica de l’acción y akrasia en Aristoteles*, Madrid: Fundación Universitaria Española. Servicio de Publicaciones, 2004

⁷¹¹ Veja-se a utilização metafórica do arco e da flexa para esclarecer a natureza da tensão dinâmica entre opostos: καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὔδε ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμεφεται ᾧδὲ πῶς· οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης [e porque nem todos disso sabem, nem com isso concordam, repreende-os mais ou menos assim: <os homens> não sabem como tudo o que é diverso consigo mesmo concorda: <há> uma harmonia de movimentos contrários como os do arco e da lira: HERACLITUS, *figm.* 5 DK].

⁷¹² Cf. ANAGNOSTOPOULOS Georgios, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1994

τὸ δὲ χαλεπὸν [por um lado fácil, por outro difícil], trazendo à lembrança aquele passo preludial do Livro II (α) da *Metaphysica* onde nos é dito que

Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπῇ τῇ δὲ ῥαδίᾳ. σημεῖον
δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας
ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἓνα
μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισμένων
γίγνεσθαι τι μέγεθος· ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν
παροιμιαζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι; ταύτη μὲν ἂν εἴη ῥαδία,
τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.⁷¹³

Por outro lado, a mesma ambivalência permite introduzir a questão do mal não enquanto *factum* ontologicamente explicitável como manifestação absoluta⁷¹⁴, mas enquanto puro estado de **perversidade** [μοχθηρία] traduzido na incapacidade que o **indivíduo maldoso** [πονηρός] revela para tornar-se outra coisa que não isso mesmo⁷¹⁵. A maldade, neste caso, não expressa o Mal positivado numa entidade

⁷¹³ A contemplação [= investigação] da verdade é por um lado difícil e por outro fácil. Sinal disso é que ninguém é capaz de atingi-la de modo conveniente e também ninguém a falha totalmente, mas cada qual diz algo [subent. de verdadeiro] acerca da natureza. Cada um por si, nada ou pouco contribuem para ela, mas com a reunião de todos já se forma uma certa grandeza. Ora, se tal situação é similar à que podemos expressar no provérbio «quem poderá falhar o alvo?», então [subent. a investigação da verdade] é sem dúvida fácil, embora o facto de se poder alcançá-la no todo sem se poder alcançá-la na parte, mostra a dificuldade disso: ARIST., *Metaph.*, II (α), 1, 993a 30 – b 4

⁷¹⁴ Cf. RICOEUR Paul, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genebra: Labor et Fides, 1965

⁷¹⁵ Não podemos deixar de nos referir, a propósito, à expressão clássica *errare humanum est, perseverare autem diabolicum*. O conhecido adágio deriva de um Sermão de Sto. Agostinho num passo onde o bispo de Hipona desfere um ataque à contumácia dos donatistas, fazendo comparecer a fórmula *humanum fuit errare, diabolicum est per animositatem in errore manere* [foi humano errar, mas permanecer obstinadamente no erro é diabólico: cf. AUGUSTINUS, *Sermones Ad Populum. Classis Prima. De Scripturis* 164, 14 PL 38, 901-902 Migne], tendo como respeitável precedente Cícero que, nas *Orationes Philipicae*, afirma *cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis perseverare in errore* [qualquer homem pode errar, mas só o insensato persiste no erro: CICERO, *In M. Antonium orationes Philipicae*, 12, 2, 5], enquanto no *De inventione* cria estilisticamente uma refinada *gradatio* com a fórmula *primo quidem decipit incommodum est, iterum stultum, tertio turpe* [incorrer em erro à primeira é desagradável, à segunda insensato, à terceira ignóbil: *Idem, De inventione*, 1, 39, 71]. A origem remota é, todavia, grega, como o testemunha uma sentença de Menandro de Atenas que adverte δις ἑξαμαρτεῖν ταῦτόν οὐκ ἀνδρὸς σοφοῦ [cometer duas vezes o mesmo lapso não é próprio de um homem sábio: MENANDRUS, *Monosticha*, 183 Jaekel]. O facto de essa sentença ter chegado até nós por latino-medieval mediação ciceroniana e augustiniana, e logo absorvida pela mundividência cristã, parece ser confirmado pelo gradual abandono da terminologia

maligna ou num princípio maléfico, mas antes uma **atitude voluntária** de desleixo ou negligência quanto à **incapacidade** de **ponderação** dos efeitos percepcionáveis ou das consequências relacionais dos actos praticados. Quanto a isso, a posição do Estagirita é clara:

ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς
τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ
τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν
καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν
τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροῦ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν,
τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι
καὶ φαύλοις εἶναι. τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἐκῶν πονηρὸς οὐδ' ἄκων
μακάριος ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς
ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον. ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον,
καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων
ὥσπερ καὶ τέκνων.⁷¹⁶

ligada à aprendizagem pelo erro, em favor de um campo semântico predominantemente configurado pela questão moral da maldade pura, entendida como reincidência e persistência diabólicas no erro; seja como for, a tradição grega revelou uma especial predileção não pela segunda metade, mas pela primeira parte da expressão que confere uma especial ênfase ao carácter falível da natureza humana: assim sucede com o poeta elegíaco Teógnis de Mégara para quem os erros acompanham inevitavelmente a fugaz cintilação da vida humana (cf. THEOGNIS, *Elegiae*, 327 ss.), bem como com o dramaturgo Sófocles de Atenas, quando sugere, em *Antígona*, numa lapidar advertência de Tirésias a Creonte segundo a qual aquele que corrige o erro deixa de ser insensato (cf. SOPHOCLES, *Antígona*, vv. 1023-1027). Acerca da questão do “mal” no contexto hermenêutico da filosofia de Aristóteles, cf. uma das raríssimas investigações que, com clarividência, se reporta a um problema que a maioria dos estudiosos teima em não considerar como integrante da filosofia grega e muito menos aristotélica, num sugestivo e bem-fundado estudo de NARBONNE Jean-Marc, «Aristote et le mal», in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* (Spoleto) 8 (1997) 87-103; num sentido mais vasto vide também JOLIVET Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, Paris: Vrin 1931; mais especificamente vide CHERNISS Harold, «The Sources of Evil According to Plato», in *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 (1954) 1, 23-30

⁷¹⁶ Com efeito, naquilo que depende de nós fazer também depende não fazer, e naquilo que [subent. depende de nós dizer] não também [subent. depende dizer] sim, de modo que se depende de nós praticar o que é belo também depende de nós não praticar o que é vergonhoso, e se depende de nós o não praticar o que é belo também estará em nosso poder praticar o que é vergonhoso. Assim, se depende de nós praticar o belo e o vergonhoso e igualmente o não praticá-lo, residindo nisso o facto de sermos bons ou maus, então também dependerá de nós o tornarmo-nos virtuosos ou perversos. Afirmar que ninguém é voluntariamente malvado ou venturoso sem querer, parece em parte falso e em parte verdadeiro: com efeito, ninguém é venturoso sem querer, todavia, a maldade é algo de

A propósito deste esclarecimento aristotélico, importa introduzir um ponto de ordem que nos parece relevante para distinguir um tipo de maldade perversa, cuja orientação voluntária se traduz perceptivamente (no plano consequencial) ou intersubjectivamente (no plano relacional) em malvadez, daquele outro tipo de maldade de índole não necessariamente maldosa ou maléfica mas cuja desordem resulta de um **erro de paralaxe** que Aristóteles designa de **vício** [κακία]: neste caso, a subversão ética decorre de uma **falha** [ἀμαρτία]⁷¹⁷ traduzida no **desvio tendencial** da acção para um **extremo** [ἄκρως] devido à **ignorância** no modo de visar o **justo meio** e a **justa medida** de cada acto em si ou em função das circunstâncias.⁷¹⁸

Essa diferenciada “tripolaridade” entre **perversidade** [μοχθηρία], **maldade** [πονηρία] e **vício** [κακία] adquire maior relevo, em nosso entender, quando iluminada por aquele misterioso passo onde Aristóteles, na esteira da doutrina pitagórica do mal-entendido enquanto signo do indeterminado⁷¹⁹, lança mão de um lapidar adágio, de autoria ainda hoje desconhecida, para referir que os homens se tornam ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί [bons de um só modo apenas, mas maus de muitas maneiras]⁷²⁰; a posição de Aristóteles é, a esse propósito, inequívoca:

οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια
γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον

voluntário, caso contrário dever-se-ia discutir o que acabámos de defender e afirmar que o homem não é princípio nem progenitor das suas acções como o é dos seus filhos: ARIST., *EN*, III, 5, 1113b 6-19

⁷¹⁷ Acerca da questão crucial da *falha* [ἀμαρτία] e das suas múltiplas interacções categoriais [conflito, ignorância, desvario, errância, desacerto, etc...] na tragiografia grega, vide os pertinentes esclarecimentos de SERRA José P., *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, op. cit., 143ss.

⁷¹⁸ Cf. CYZYK Mark, «*Hamartia, akrasia*, ignorance, and blame in Aristotle's philosophy», in *Kinesis* 18 (1990-1991) 1, 17-35

⁷¹⁹ Sobre o problema do mal confinado à tradição pitagórica e respectivas repercussões na praxiologia aristotélica, cf. APOSTLE Hippocrates in *The Nicomachean Ethics*, transl. and comment. Hippocrates APOSTLE, Dordrecht: Reidel, 1980, 230

⁷²⁰ ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 35

ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία
κλοπή ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγεται τῷ
αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἱ ἐλλείψεις.
οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' αἰ ἀμαρτάνειν·
οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς
μοιχεύειν, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὅτιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἐστίν.⁷²¹

A partir do entrelaçamento teórico de todos estes aspectos define-se, em nosso entender, o contexto ergonómico em vista do qual se projectam teleologicamente as linhas de força da aretiologia aristotélica. Os nossos habituais lugares-comuns acerca da virtude como marca de um estatuto moral socialmente reconhecido no espaço público ou individualmente idolatrado nos confins da consciência, deparam-se, ao contrário do que seria de esperar, com uma reconfiguração porventura mais drástica, exigente e crítica: de acordo com a ética aristotélica, em caso algum pode alguém ter a pretensão de “ser” virtuoso ou “perfeito” num determinado momento, bem pelo contrário “tornamo-nos” virtuosos e “aperfeiçoáveis” no fluxo de uma temporalidade cairológica coincidente com a janela de oportunidade da própria vida. Tornar-se virtuoso transforma-se, assim, na **obra de toda uma vida** cujo *élan* nos lança para diante, para o que podemos ainda vir a ser, e não para trás, paralisando-nos no que deveríamos ter sido e não fomos ou já não somos capazes de ser.⁷²² A explicitação dessa ontopoiese da acção encontra o seu máximo desdobramento na lapidar formulação de que ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι. ἐν ἐκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν

⁷²¹ Nem toda a acção e nem toda a paixão admitem uma mediedade, pois há algumas [subent. paixões] cujos nomes implicam imediatamente perversidade, como [subent. no caso das paixões] a crueldade, o indecoro, a inveja, e entre as acções o adultério, o roubo e o homicídio. Todas estas coisas e outras mais, com efeito, são consideradas más em si mesmas, e não por serem excessos ou defeitos delas mesmas. Nesse sentido, no que lhes diz respeito não há acerto possível, mas falha-se sempre: em relação a isso não interessa se é bom ou não é bom cometer adultério com quem se deve, na altura em que se deve ou do modo que se deve, mas erramos completamente sempre que o realizamos: ARIST., *EN*, II, 6, 1107a 8-17

⁷²² Vide a propósito DÉCARIE Vianney, «Vertu totale, vertu parfaite et *kalokagathie* dans l'Étique à Eudème», in *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur*, sous dir. de Gary MADISON, Paris: Seuil, 1975, 60-76

ἔργον [dá trabalho <lit. “é trabalhoso”> ser diligente [= responsável], posto que em cada caso dá trabalho <lit. “é trabalhoso”> alcançar o meio].⁷²³

No âmago de uma análise integral da virtude, aquilo que o Estagirita designa e consagra na noção feliz e bem conseguida de “**mediedade ética**” [ἡ ἠθικὴ μεσότης]⁷²⁴ encontra eficaz repercussão hermenêutica na intersecção de dois eixos que formam, por assim dizer, uma espécie de **matriz cruciforme**, no centro da qual repousa a tese aristotélica de uma **mesomorfologia da acção**:

1. de acordo com uma **orientação diacrónica ou horizontal**, a virtude é em si mesma um **meio** [μέσον] analogicamente recortado no pano de fundo da regulação do prazer em obediência a uma espécie de norma natural capaz de rectificar e julgar qualquer desmesura excessiva ou defeituosa;
2. de acordo com uma **orientação sincrónica ou vertical**, a virtude comporta uma **mediedade** [μεσότης] voluntariamente visada como objecto de eleição e sujeita a um deliberado cálculo de conveniência racional em função das circunstâncias.

Tomados individualmente de forma isolada, cada um dos eixos domicilia imediatamente a prática da virtude no nicho prático da **acção** [πρᾶξις]; mas quando captados no ponto crítico da sua mútua intersecção, o agir virtuoso exhibe uma perturbante aproximação à **produção criativa** [ποίησις]. Essa figuração poiética da acção nunca beliscará, evidentemente, o núcleo essencial da tese praxiológica de Aristóteles, assente na exigência formal de distinguir e diferenciar claramente acção de produção. Todavia, existe, apesar de tudo, um limiar que, como adiante se verá, escapa aos limites que decorrem de uma separação nítida entre os dois campos, quando, a propósito da escolha deliberada, a acção tiver que lançar mão de recursos “poiéticos” sem os quais o acto decisionário paralisaria eticamente no labirinto dos seus impasses ou dilemas. Ora, é justamente no momento em que o risco de confusão entre o prático e o poiético se torna mais ameaçador que se revela crucial a comparência hermenêutica de um critério que, por um lado, salvguarde a integridade do princípio

⁷²³ ARIST., *EN*, II, 9, 1109a 24-25

⁷²⁴ *Ibid.*, *EN*, II, 9, 1109a 20

da distinção entre os dois planos, mas que, por outro, assegure a apropriação maturada de uma ética real e efectiva e não simplesmente nominal ou pensada. Esse papel estará reservado não para o modelo genérico da acção virtuosa de um qualquer **homem bom e de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός], mas para o modelo vivenciado do texto da acção daquele **indivíduo prudente** [φρόνιμος] que se transfigura em **cidadão responsável** [σπουδαῖος πολίτης] pelo aperfeiçoamento poiético do exercício da virtude em capacidade decisória.⁷²⁵

O **indivíduo prudente** [φρόνιμος] constitui, portanto, a última instância prática de fundamentação da eticidade assumindo-se simultaneamente como paradigma antropológico da natureza aperfeiçoável da acção e como signo vivo da racionalidade prática que lhe corresponde. Na medida em que nele se espelha a capacidade racional para ponderar mediacionalmente uma **escolha ponderada** [προαίρεσις] por **deliberação** [βούλευσις], ele torna-se, por assim dizer, **paradigma fenoménico** do carácter intencional e intencionado de um agir virtuoso polarizado pela **vivência antropológica** das potências anímicas da **aspiração** [βουλήσις] e do **desejo** [ὄρεξις].⁷²⁶ A propósito dessa dimensão desiderativa da ética⁷²⁷, não resistimos a convocar a voz autorizada de Paul Ricoeur, num daqueles

⁷²⁵ Cf. GASTALDI Silvia, «Lo *spoudaios* aristotelico tra etica e poetica», in *Elenchos* 8 (1987) 63-104

⁷²⁶ São a este propósito inteiramente esclarecedoras as palavras de Manuel J. Carmo Ferreira ao sublinhar que «a filosofia prática revela-se desse modo como a **verdadeira antropologia**, que se socorre da psicologia; mas não se confunde com ela, apresentando-se como “a filosofia das coisas humanas” (τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία: *EN*, 1181b 15-16), da humanidade de tudo quanto inserível no horizonte da **intencionalidade prática do ser humano**»: FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, 22 (destacado nosso); no que concerne ao problema da intencionalidade no pensamento aristotélico, a que, de resto, Franz Brentano foi sensível do ponto de vista fenomenológico, vide o precioso estudo de SORABJI Richard, «From Aristotle to Brentano. The development of the concept of intentionality», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* suppl. (1991) 227-259; na perspectiva de um esclarecimento colateral e complementar, vide CARSTON Victor, «Aristotle and the Problem of Intentionality», in *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998) 2, 249-29; no que concerne à distinção antropológica entre dimensão aspirativa e desiderativa do agir humano, cf. IRWIN Terence, «Aristotle on reason, desire and virtue», *Journal of Philosophy* 72 (1975) 567-578; SANTAS Gerasimos, «Desire and perfection in Aristotle's theory of the good», in *Apeiron* 22 (1989) 2, 75-99; para um enquadramento historicamente mais abrangente vide NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994

⁷²⁷ Sobre a dimensão pulsional do desejo na constituição da eticidade, desde logo projectada de forma ainda muito a partir da dramaturgia trágica grega, cf. o estudo de ZINGANO Marco, «Teatro e acção humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40 ; acerca complexa articulação entre vide GOURINAT Jean-Baptiste, «Délibération et choix dans

admiráveis momentos de incisiva penetração hermenêutica: «Le royaume du désir a fait l'objet d'une analyse précise dans les premiers chapitres de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. C'est chez lui qu'on trouve un discours structuré sur la *praxis*, qui fait cruellement défaut chez Kant. Tout repose sur le concept de *prohairesis*, capacité de préférence raisonnable; c'est la capacité de dire: ceci vaut mieux que cela et d'agir selon cette préférence. Autour de ce concept clé gravitent les concepts qui le précèdent dans l'ordre didactique tels que le bon gré et le contre gré ou qui lui succèdent telle que la délibération; le vis-à-vis intentionnel de cette chaîne conceptuelle est constitué par le prédicat bon que l'on est trop vite tenté d'opposer au prédicat obligatoire qui régit l'éthique kantienne; à mon avis, il n'y a pas lieu d'opposer ces deux types de prédicats: ils n'appartiennent pas au même niveau réflexif; le premier appartient bien évidemment au plan des normes mais le second appartient à un ordre plus fondamental, celui du désir qui structure la totalité du champ pratique; que cette capacité soit rapidement absorbée dans le contexte de la culture grecque par un dénombrement des excellences de l'action sous le nom de vertus ne doit ni surprendre ni nous enfermer; il ne doit pas surprendre dans la mesure où on passe aisément de la préférence raisonnable à l'idée de vertu par le truchement de celle d'*hexis*, *habitus*, habitude, la vertu consistant pour l'essentiel dans une manière habituelle d'agir sous la conduite de la préférence raisonnable.»⁷²⁸

Alentados por esse esclarecimento ricoeuriano, estamos em condições de tomar o pulso ao que consideramos ser um dos excertos mais emblemáticos acerca do **papel medicinal da prudência** na ética decisória de Aristóteles:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς,

l'éthique aristotélicienne», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 95-124; MELE Alfred, «Choice and virtue in the *Nicomachean Ethics*», in *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) 4, 405-423

⁷²⁸ RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 4-5; como contraponto tórico à perspectiva ricoeuriana cf. KRAUT Richard, «Aristotle on Choosing Virtue for Itself», in *Classical Philosophy – vol. 5: Aristotle's Ethics*, ed. Terence IRWIN, New York: Garland (1995) 321-337

Sem a respectiva e necessária incarnação logóica da virtude na mediação viva do homem prudente, a sua definição estaria condenada a colapsar nos impasses gerados pela ambivalência redundante dos múltiplos binómios e circularidades que aporeticamente fomos detectando e equacionando ao longo da presente dissertação.⁷³⁰ A questão que se põe agora passa por perceber a que tipo de estratégias é que o homem prudente recorre para tornar a sua **modelação decisória** apta a servir de **molde vivo** a um **modelo de acção** dotado daquele poder virtuoso **simultaneamente** 1. **racional** na orientação logóica das suas mensurações e cálculos e 2. **poético** na tendência hilemórfica para modelar a forma necessária da normatividade universal à matéria contingente de cada caso individual ou circunstância particular. Mais adiante haveremos de voltar com maior detalhe a este aspecto. Por ora, não hesitamos, em abrir um longo parêntese para dar nota de uma inovadora tese teológico-filosófica da patrística cristã (período situado naquele **interlúdio temporal**, ainda tão escassamente frequentado, que medeia o tardo-helenismo e a proto-medievalidade⁷³¹) cuja formulação parece compaginar-se perfeitamente com a dimensão ontopoiética de um agir modelável, tal como Aristóteles a concebe ao convocar a comparência de um modelo vivo do agir ético incarnado no **prudente** [φρόνιμος]. Referimo-nos à doutrina exegético-teológica de Gregório de Nissa, que, no seu ainda pouco estudado *De opificio hominis*⁷³², sugere que a natureza **artesanamente esculpida** do homem lhe confere o “**dever**” [lat.

⁷²⁹ A virtude é uma disposição electiva, consistindo numa mediedade relativa a nós, determinada pela razão e pela forma como a determinaria o homem prudente: ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 36 – 1107a 2

⁷³⁰ Vide a propósito MARGEL Serge, «Problématique et paradoxe. La définition aristotélicienne de "problème"», in *Revue de Philosophie Ancienne* 15 (1997) 2, 159-188

⁷³¹ Cf. ANNAS Julia, *La morale de la felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano: Vita e Pensiero, 1997

⁷³² Não deixa de ser hermeneuticamente significativo e relevante que o teólogo nisseno pensador utilize **κατασκευή** [= trad. lat. **opificium** = **manufatura/artefacto**] para se referir ao acto divino de criação. Cf. a propósito BRUNSCHWIG Jacques, «Aristote, Platon et les formes d'objets artificiels», in *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques. Sept études sur Aristote*, coord. Pierre-Marie MOREL, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux (1997) 45-68

officium = tarefa/dever, por paranomásia com *opificium* = artefacto/obra] **de**, à imagem e semelhança do artesão divino que o modelou e esculpiu despojado de armas e defesas naturais, **se tornar humano** enquanto **ser *in fieri*** sem uma essência pré-determinada, fechada e estática, na linha daquela insigne máxima grega σε Προμηθεὺς ἔπλασε [Prometeu plasmou-te] de alcance civilizacional tão amplo, complexo e matizado⁷³³. Segundo o teólogo nisseno, a essência do homem comporta a **realização poiética** da sua humanidade seja no quadro antropológico da interacção articulada entre **mãos** [χεῖρες], **cérebro** [κέφαλος] e **linguagem** [λόγος], trinómio indutor da e induzido pela conquista da **posição erecta** [ὄρθιον σχῆμα] e da correlata capacidade cultural para criar narrativas e inventar instrumentos, seja no horizonte ontológico de uma cosmologia “evolutiva”⁷³⁴ que o inscreve na

⁷³³ Da autoria de Calímaco de Cirene (in CALLIMACHUS, *fragm.* 493 Pfeiffer), este fragmento recupera um antigo mitema grego através do qual o homem se apresenta como ser modelado pelo titã Prometeu a partir do barro, matéria humilde, precária e mutável, enfatizando desse modo a condição efêmera e metamórfica do ser humano. É impossível não associar, de imediato, o mito genesíaco da criação do homem, pela qual, de acordo com a revelação judaico-cristã, Deus modela o ser humano, assumindo, do ponto de vista simbólico e etiológico, a **condição artesanal de um oleiro** (cf. *Liber Genesis*, 2, 7) na linha de vários mitos de origem mesopotâmicos onde se entrecruzam influências e motivações hermenêutico-existenciais muito heterogêneas, designadamente o mito sumério das origens pós-diluvianas da agricultura, o mito acádico da criação do homem e do Rei, e os mitopoemas das designadas Teogonias babilónicas: deles cumpre destacar, na tradição sumério-acádico-babilónica, o ciclo épico de *Gilgamesh* [cuja influência se faz sentir na mitologia grega homérica e hesiódica], onde se descreve a criação de Enkidu com “argila” por obra da deusa-mãe [que o lança na *edínu* = campo arável (equivalente ao bíblico *eden/paradeison* = terreno ajardinado), onde convive com os animais e é aperfeiçoado pela mediação de uma mulher], bem como na tradição acádico-babilónica o mito de *Atrahasis*, padrão etiológico da criação do homem em que a argila usada para o modelar é tornada maleável pela adição da carne e do sangue de um deus degolado (ao passo que na tradição judaica, o elemento divino é pneumáticamente insuflado na massa proteiforme de argila mediante o sopro do próprio Deus); já na tradição assírio-babilónica prepondera a influência cosmogónica da epopeia *Enuma Elish* em torno da teomaquia do par antagónico *Marduk-Tiamat*, onde se descreve a criação de seis deuses e um dia de descanso de acordo com uma ordenada sequenciação de etapas, começando pela Luz e acabando no Homem. Na mundividência cristã, a expressão terá um curso afortunado a partir do inciso bíblico dos Salmos χοῦς ἐσμεν [somos pó: cf. *Liber Psalmorum* 102, 14], ulteriormente bem atestado no adágio medieval *omnes terra sumus* [todos nós somos terra: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 11924 Walther] cuja popularidade chegará a gerar, em contexto latino, a feliz e eficaz paronomásia *homo/humus* [vide infra, a propósito de Higino 318, not. 737].

⁷³⁴ Atrevemo-nos a sugerir, a título conjectural, a tese de que tanto as teorias evolucionárias sustentadas pelo naturalista britânico Charles Darwin [cf. DARWIN Charles, *On the Origin of Species* (1859), Cambridge MA: Harvard University Press, 1975]] como, subsequentemente, as do teólogo e paleontólogo jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin [(cf. CHARDIN Teilhard de, *La Place de l'Homme dans la Nature*, Paris: Seuil, 1965)], que conhecia bem a matriz doutrinária do nisseno, poderão encontrar uma espécie de remoto paradeiro teórico na teoria gregoriana sobre a evolução da vida a partir das formas elementares e simples até formas mais adaptadas e diferenciadas através de

temporalidade tensional de um **contínuo e infinito desenvolvimento** [ἐπέκτασις] até à remodelação final do universo em que tudo será esteticamente restituído à sua **criativa primordialidade**. Eis o excerto, onde se plasma a tese ontopoiética do bispo capadócio: Πρόκειται μὲν γὰρ τῷ τεχνίτῃ ζώου τινὸς εἶδος ἐν λίθῳ δεῖξαι· τοῦτο δὲ προθέμενος, πρῶτον μὲν τὸν λίθον τῆς συμφυοῦς ὕλης ἀπέρρηξεν· εἶτα περι κόψας αὐτοῦ τὰ περιττὰ, προήγαγέ πως διὰ τοῦ πρώτου σχήματος τῇ μιμήσει τῇ κατὰ πρόθεσιν, ὥστε καὶ τὸν ἄπειρον διὰ τῶν φαινομένων τοῦ σκοποῦ τῆς τέχνης καταστοχάσασθαι. Πάλιν ἐπεργασάμενος, προσήγγισε πλέον τῇ ὁμοιότητι τοῦ σπουδαζομένου. Εἶτα τὸ τέλειον καὶ ἀκριβὲς εἶδος ἐγχειρουρήσας τῇ ὕλῃ, εἰς πέρας τὴν τέχνην προήγαγε· καὶ ἔστι λέων, ἢ ὅ τι ἂν τύχῃ παρὰ τοῦ τεχνίτου γενόμενον, ὁ πρὸ βραχείος ἄσημος λίθος· οὐ τῆς ὕλης πρὸς τὸ εἶδος ὑπαμειφθείσης, ἀλλὰ τοῦ εἶδους ἐπιτεχνηθέντος τῇ ὕλῃ. Τοιοῦτόν τι καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ὁ λογισάμενος, τοῦ εἰκότος οὐχ ἀμαρτήσεται. Τὴν γὰρ πάντα τεχνιτεύουσαν φύσιν ἐκ τῆς ὁμογενοῦς ὕλης λαβοῦσαν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου μέρος, δημιουργεῖν ἀνδριάντα φαμέν. Ὡσπερ δὲ τῇ κατ' ὀλίγον ἐργασίᾳ τοῦ λίθου τὸ εἶδος ἐπηκολούθησεν, ἀμυδρότερον μὲν παρὰ τὴν πρώτην, τελειότερον δὲ μετὰ τὴν τοῦ ἔργου συμπλήρωσιν· οὕτω καὶ ἐν τῇ τοῦ ὀργάνου γλυφῇ τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ὑποκειμένου προφαίνεται.⁷³⁵

um fenómeno de complexificação crescente onde o ser humano se integra especializando gradualmente as suas funções culturalmente mais elaboradas e refinadas.

⁷³⁵ Surge ao artista a ideia de esculpir um ser vivo em pedra. Quando ela se torna apreendida, ele destaca em primeiro lugar a pedra da matéria à qual pertence, e só então é que, separando o que é inútil, chega a um primeiro esboço que exhibe grandes semelhanças com o modelo, de tal modo que até mesmo um leigo inexperiente pode adivinhar o propósito do artista. À medida que a obra progride, aproxima-se cada vez mais do modelo a realizar. Finalmente, a partir do momento em que inscreveu até ao detalhe a forma perfeita na matéria, a obra está terminada: então, daquela pedra que antes era informe, eis que surge um leão, ou qualquer coisa que por acaso o artista conceba; em virtude disso <= criação artística>, não é a matéria que muda substancialmente em função da forma, mas é a forma que é inventada na matéria. Imaginai para a alma um processo semelhante, e não andareis muito longe da verdade. A natureza, que tudo executa com arte, toma a partir dela própria uma matéria da mesma espécie, a saber essa parte a partir da qual o homem é formado, e dizemos que com isso ela elabora uma estátua. De modo similar ao trabalho na pedra, a ideia vai-se destacando aos poucos, primeiro de forma pouco nítida, depois de forma perfeita após a conclusão da obra. Também no tocante à modelação do nosso ser, a ideia que a alma deve realizar não se manifesta senão em relação com o corpo: vide GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, 253c PG 44 Migne; a Introdução de Jean LAPLACE e as notas de Jean DANIELOU do texto da tradução francesa resultam proveitosas para a compreensão doutrinária desta magistral obra-prima da patrística grega oriental, cujo título (“création”), apesar de tudo, não faz jus, em nosso entender, ao alcance deliberadamente poiético que lhe quis dar o pensador capadócio (cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La création de l’homme*, Paris: Éditions du Cerf, 1944, 5-77).

O objectivo imediato do excerto mencionado prende-se, é certo, com a necessidade de clarificar a moldura analógica da relação entre alma e corpo, à luz de uma descrição do ser vivente animado. Contudo, pelos mesmos motivos analógicos, o excerto contribui, do nosso ponto de vista, para clarificar em alto grau o campo praxiológico da eticidade tal como foi perspectivada bastantes séculos antes por Aristóteles. Assim, tal como só se torna possível assegurar a vinculação hilemórfica entre forma e matéria pela viva **mediação demiúrgica do artista**, também a vinculação praxiológica entre os princípios formal (o da normatividade necessária e universal) e material (o da circunstancialidade contingente e particular) contrai a exigência **mediacional** de uma **modelação poiética** concretizada na **feitura da decisão**⁷³⁶.

O vislumbre dessa plasticidade hilemórfica da acção não é novo. A sua refinada formulação metafísica encontra nicho literário numa fascinante fábula de Higino – um cultíssimo escravo “liberto” de César Augusto – onde se narra: *Cura cum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum; sustulit cogitabunda et coepit fingere [hominem]. dum deliberat secum quidnam fecisset, intervenit Iovis. rogat eum Cura ut ei daret spiritum, quod facile ab Iove impetravit. cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dixit. dum de nomine Cura et Iovis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praeuisset. sumpserunt Saturnum iudicem. quibus Saturnus secus videtur indicasse: “tu Iovis quoniam spiritum dedisti <cum mortis erit spiritum, tu, Tellus, quoniam corpus dedisti>, corpus recipito. cura quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit, cura eum possideat; sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur quoniam ex humo videtur esse factus.*⁷³⁷ A “moral” da

⁷³⁶ Empregamos a expressão “feitura da decisão”, porventura exótica e pouco sedutora, no mesmo sentido do emprego anglo-saxónico do termo *decision making*, destacando-a daquela acepção semântica de linguajar mais novilatino em que a decisão é não é para ser feita mas *tomada*, como sucede na língua portuguesa e, já agora, também na francesa (*prendre une décision*).

⁷³⁷ Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de solo argiloso. Pensativo, pegou num pedaço e começou a moldá-lo [= a dar-lhe forma]. Enquanto meditava no que tinha acabado de fazer, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que lhe insuflasse espírito [= sopro vital], ao que Júpiter acedeu de pronto [= de bom grado]. Contudo, quando Cuidado pretendeu dar-lhe um nome, Júpiter não lho permitiu, antes exigiu que lhe fosse dado o seu próprio nome. Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam acerca do nome, surgiu também a Terra dizendo que se lhe devia atribuir o seu nome por ter provindo do seu próprio corpo. Recorreram então a Saturno para decidir. E Saturno determinou o seguinte, que

história afigura-se-nos *eticamente* simples: não são as circunstâncias que mudam em razão do puro respeito formal à norma, é a norma que incarna na materialidade contingente da situação mediante a intervenção demiúrgica da decisão ética. Decidir implica, por isso, esboçar na acção a mesma **figura** [σχῆμα] e a mesma **forma** [εἶδος] determinante que a execução plástica inscreve na obra de arte, sem que seja possível isolar, em momento algum, as componentes formal e material dessa composição. À luz de um modelo ético que privilegia o **carácter hilemórfico** da unidade diferenciada e relacional do **acto decisionário**, qualquer tentativa para tomar partido pelo lado da forma, em vista de um normativismo idealista, ou pelo lado da matéria, em vista de um contingencialismo realista, ou por qualquer lado dos seus envenenados sucedâneos dualísticos (v.g. teoria-prática, conhecimento-acção, deontológico-teleológico, racional-empírico, activo-passivo, etc.) não passa de ociosa diletância especulativa.

Procurando retroiluminar a concepção praxiológica de Aristóteles com a antropologia teológica de Gregório de Nissa e com a antropogonia mitológica de Higino, dir-se-ia que decidir não significa impor activamente uma forma pura a uma matéria-prima passivamente indiferenciada, mas antes deixar que a decisão adquira poieticamente todas as formas possíveis e passíveis de se exprimir na materialidade de cada caso singular. Do ponto de vista de uma ontopoiese da acção, tal implicará abdicar metafisicamente de uma concepção de facticidade material abandonada ao capricho da pura contingencialidade, deixando de equipará-la, na sua alegada pura indeterminação, a uma espécie de kantiana intuição cega sem conceito ou conceito vazio sem intuição.⁷³⁸ Trata-se, antes de mais, de encarar acto decisionário como um processo ergonómico de discernimento⁷³⁹, cuja essência não é nem totalmente

lhe pareceu justo: “Júpiter, tu, porque lhe deste o espírito, receberás de volta o espírito no momento da morte; Terra, tu, porque lhe deste o corpo, receberás de volta o seu corpo. Como o Cuidado foi quem primeiro o moldou, a ele ficará entregue enquanto viver. E dado que há acesa discussão acerca do nome, [subent. decido] que seja chamado Homem, visto que foi feito a partir do húmus: HYGINUS, *Cura, Fabula CCXX*

⁷³⁸ Reportamo-nos obviamente ao citadíssimo passo da *Kritik der reinen Vernunft* de I. Kant segundo o qual «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind»: cf. KANT, *KrVA* 51 / B 75

⁷³⁹ Cf. SCHUCHMAN Paul, *Aristotle and the problem of moral discernment*, Frankfurt – Bern: Peter Lang, 1980

“determinística”, isto é sujeita à rigidez da **necessidade** [ἀνάγκη]⁷⁴⁰, nem puramente “arbitrária”, isto é à mercê da aleatoriedade da **sorte** [τύχη]⁷⁴¹, mas perfeitamente **dúctil** [ἐλατόν] e **maleável** [πλαστός].

2.8. Regras práticas para visar a mediedade ética: das práticas da razão à racionalidade em prática

Para que o agir humano atinja um nível de **plasticidade e maleabilidade** que torne viáveis os requisitos formais e materiais da racionalidade prática⁷⁴², Aristóteles concebe um conjunto de **regras práticas** a partir das quais se torna possível induzir *in vivo* uma aprendizagem ética criteriosa, aí onde nenhuma clarividência espontânea ou esclarecimento *a priorístico*, onde nenhum saber teórico, seja ele especulativo ou eidético, geral ou abstracto, formalístico ou apodético, conseguem chegar e penetrar, ainda que acalentando o objectivo epistémico, sempre bem-intencionado do ponto de vista “regulativo”, de a domesticar, disciplinar e controlar. Reportadas à capacidade estocástica da *recta ratio* [ὀρθὸς λόγος] para visar **o meio** [τὸ μέσον], são basicamente **duas as regras** que escapam completamente a qualquer pretensão “moralista” de predefinir um “cânone” procedimental, uma “deontologia” exclusivamente imperativa ou uma “regulação higiénica” de atitudes, comportamentos e costumes.⁷⁴³

⁷⁴⁰ Vide a propósito o magistral estudo de HINTIKKA Jaakko, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford: Oxford University Press, 1973; SORABJI Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1980

⁷⁴¹ Vide a propósito JUDSON Lindsay, «Chance and “always” or for the most part», in *Aristotle's Physics*, ed. Lindsay JUDSON, Oxford: Clarendon Press, 2000, 73-99; DUDLEY John, *The evolution of the concept of chance in the physics and ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, iv-v*, Amersfoort: Acco, 1997

⁷⁴² Cf. BERTI Enrico, «Il concetto aristotelico di “ragion pratica”», in *Quaderni di Storia* (Bari) 31 (1990) 23-34; como contraponto complementar vide também DEMOS Raphael, «Some remarks on Aristotle's doctrine of practical reason», in *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (1961-2) 153-162; THORNTON Martin, «Aristotelian practical reason», in *Mind* 91 (1982) 57-76; particularmente relevante é o estudo de REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's “Nicomachean Ethics”*, Oxford: Clarendon Press, 1992

⁷⁴³ Evocando Immanuel Kant a propósito do carácter aporético da noção de “pureza moral”, Marco Zingano esclarece num estudo intitulado «Particularismo e universalismo na ética aristotélica»: «Kant parece também ter dado um peso exagerado ao que se pode denominar de pureza moral. Ele parece

A **primeira regra prática** promove o que, de um ponto de vista praxiológico, se poderia designar por “um hábil acerto do meio” [τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου]: a sua aplicabilidade é enfaticamente sugerida pela conveniência em evitar o extremo mais contrário” [ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου] no suposto de que, entre dois extremos, “um pode estar mais sujeito a falha e outro menos” [τὸ μὲν ἔστιν ἀμαρτωλότερον τὸ δ' ἥττον].⁷⁴⁴ Nesse caso, o importante não é apenas visar o alvo de forma correcta, mas também escolher o alvo mais acertado para visar, introduzindo nessa dupla exigência um **factor decisionário de correcção** e de **ajustamento**. A este nível, a ética deixa de ser dedutiva, assertiva e “deontológica” nas suas determinações, para passar a ser indutora, proclamativa e “poiética” nas suas indicações, ou seja vinculada a uma espécie de conselho ou de recomendação que não temos necessariamente de acatar no automatismo cego de um hábito ou de uma obrigação, mas que é de todo conveniente colocar em prática na urgência de uma circunstância-limite, seja ela ameaçadora nos seus contornos imprevisíveis ou dilemática no resultado do seu desfecho. Veremos adiante até que ponto é que, de entre o leque disponível das virtudes éticas, a **prudência** [φρόνησις] parece incarnar na perfeição aquela decisionária **capacidade táctil** [ἀφῆ]⁷⁴⁵ para, no limiar de uma situação-limite, “escolher o menor dos males” [τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν

pressupor que nada de empírico possa determinar o carácter moral do que é realizado, de modo que a razão deve poder fornecer um fim puro para o agente. O problema é que, se isto for aceito, será preciso da ruma explicação da racionalidade que seja ao mesmo tempo não-empírica e independente do desejo. Apesar dos esforços de Kant, a resposta não é evidente. Ao contrário, realizar o dever pelo dever parece ser uma necessidade prática se se compreende por isso que se deve realizar deveres em função de um dever primeiro. Mas realizar seu dever primeiro não pode ser uma necessidade prática a não ser que se queira realizá-lo em vista de um fim que serve de ponto de partida para toda deliberação e que é estabelecido independentemente dela, sem torná-la por isso heterônoma.» [ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 131]; vide em conexão WIGGINS David, «Universalizability, Impartiality, Truth», in *Idem, Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Blackwell, 1987, 69; bem como Von WRIGHT Georg, *Philosophical papers. Vol. I: Practical reason*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, 17

⁷⁴⁴ ARIST., *EN*, II, 9, 1109a 33

⁷⁴⁵ Cf. *Idem, De An.*, III, 13, 435b 3-4; para um interessante esclarecimento da complexa relação trinomial “tacto” / “moderação” / “decisão”, vide SANTOS Ana Leonor, *Para uma ética do “como se”*. *Contingência e liberdade em Aristóteles e Kant*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2006, 58-67, designadamente a not.112

κακῶν]⁷⁴⁶. A noção de “tacto decisionário” – cuja valência semântica evoca fenomenologicamente o recorte poiético da metáfora viva da **mão** [χείρ] fazedora e doadora de medida – deve ser entendida como uma espécie de “sensibilidade fina” que, em Aristóteles, não se confunde imediatamente com o carácter afectável da sensação, nem de todo com a natureza emocional do sentimento, mas com a capacidade táctil para captar a medida acertada e ajustada de uma acção em função das circunstâncias, precisamente ao contrário do que acontece quando a falha decisionária se deve à falta de tacto ou “insensibilidade” [ἀναισθησία], oposto equivalente e desvirtuado daquela.⁷⁴⁷ A qualificação estética, ou melhor dito estésica, do critério da percepção sensível⁷⁴⁸ encontra aqui, porventura, plena relevância praxiológica⁷⁴⁹, na medida em que complementa o critério fisiológico do prazer, cujo alcance mesométrico se torna deficitário quando tomado isoladamente. No fundo, trata-se de validar, do ponto de vista de uma ontologia do ser vivente animado, a faculdade da **sensação** [αἴσθησις] como suporte corpóreo-afectivo da base tecidual comum a cada um dos órgãos sensoriais em particular.⁷⁵⁰ Esse meio comum é o que torna a sensação capaz de assegurar uma **mediação fisiológica** entre todas as contrariedades sensíveis, por forma a identificar-se em acto com todos aqueles actos de sensação que de entre eles se situam entre os extremos excessivos, a saber 1. entre aqueles que, por excesso,

⁷⁴⁶ ARIST., *EN*, III, 1, 1109a 35

⁷⁴⁷ Vide a propósito da relação *moderação* [σωφροσύνη] / *insensibilidade* [ἀναισθησία] no quadro das virtudes in ARIST., *EE*, II, 3, 1220b 35 – 1221a 12, e também a respectiva tabela gráfica na presente dissertação infra Anexo 3: Catálogo lexicográfico, 864. Sobre a relevância da função táctil na psicologia aristotélica, vide BYL Simon, «Le toucher chez Aristote», in *Revue de Philosophie Ancienne* 9 (1991) 2, 123-132

⁷⁴⁸ A propósito do papel estésico da percepção sensível, da sensação e da sensibilidade na experienciação praxico-poiética do(s) sentido(s) da acção, do senso prático e da sensatez da decisão, cf. o relevante estudo de MODRAK Deborah, «*Aisthesis* in the practical syllogism», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 30 (1976) 379-391; numa perspectiva mais ampla, vide também EVERSON Stephen, *Aristotle on Perception*, Oxford: Clarendon Press, 1997; BOURGEY Louis, *Observation et Expérience chez Aristote*, Paris: Vrin 1965; COSENZA Paolo, *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1968; LLOYD Geoffrey – OWEN Gwilym (eds.), *Aristotle on Mind and Senses*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978

⁷⁴⁹ Cf. HANKINSON Robert, «Perception and evaluation. Aristotle on the moral imagination», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 41-63

⁷⁵⁰ Vide a propósito o pertinente estudo de VOLPI Franco, «Le problème de l'*aisthesis* chez Aristote», in *Études Phénoménologiques* 9 (1993) 17, 27-49

destroem com o órgão a própria possibilidade de percepção e 2. entre aqueles que, por defeito, operam num limiar abaixo do qual nenhum acto de percepção é susceptível de ser realizado, como se depreende das palavras do próprio Aristóteles no tratado *De anima*:

τὸ δὲ αἰσθητήριον αὐτῶν <subent. ἀπταὶ διαφοραὶ τοῦ σώματος>
τὸ ἀπτικόν, καὶ ἐν ᾧ ἡ καλουμένη ἀφή ὑπάρχει αἴσθησις πρῶτον,
τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόνιον· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πᾶσχειν τι
ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργεῖα, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ,
δυνάμει ὄν. διὸ τοῦ ὁμοίως θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ἢ σκληροῦ καὶ
μαλακοῦ, οὐκ αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς **τῆς αἰσθήσεως**
οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ
διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. **τὸ γὰρ μέσον κριτικόν** γίνεται γὰρ
πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων.⁷⁵¹

Ora, é precisamente o carácter mediacional do acto discernente da sensação que coloca em jogo a interdependência hermenêutica entre o **plano estésico da sensibilidade** (vinculado à doutrina da alma) e o **plano ético da acção virtuosa** (vinculado à filosofia prática), abrindo o caminho para a formulação da segunda regra prática da mediedade.

A **segunda regra prática** aconselha a ter uma consciência crítica bem afinada das nossas tendências naturais e espontâneas, a fim de **visar** [σκοπεῖν] aqueles estados afectivos ou emocionais πρὸς ἃ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν [em função dos quais nós próprios também somos mais facilmente arrastados], partindo do princípio de que ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν [tendemos naturalmente para

⁷⁵¹ O órgão receptor das mesmas <sub. diferenças tangíveis do corpo> é o do toque, no qual reside primariamente o sentido designado tacto, enquanto parte que está em potência: perceber sensorialmente corresponde portanto a uma certa afecção, motivo pelo qual o agente <= sentido do tacto>, quando está em acto <= função táctil>, faça tal e qual o mesmo que essa parte do corpo <= órgão do tacto> quando está em potência. Esta é a razão pela qual não sentimos <sub. relativamente ao órgão> um nível sempre igual de quente ou frio, duro ou mole, mas sim os níveis de excesso <sub. face ao órgão>, posto que, de facto, **os sentidos são uma espécie de mediedade** entre os contrários sensíveis; é por isso que a sensação discerne os objectos sensíveis, porquanto **o justo meio é discernente**, na medida em que este se torna um outro contrário relativamente a cada um dos extremos: ARIST. *De an.*, II, 11, 423b 30 – 424a 7: destacado nosso.

coisas diferentes]⁷⁵². Insinua-se aqui o proverbial “exame interno de consciência” não para exercer a mórbida supervisão de lapsos ou falhas cujo psicodrama se enreda normalmente no labirinto do escrúpulo e da culpabilidade moral⁷⁵³, mas sim para, à luz da vivência psicossomatizada do prazer e da dor, **discriminar as motivações interiores de cada estado**, elegendo cada um deles em função do prazer gerado e contrariando voluntariamente a tendência do seu oposto em função da dor causada, visto que, de acordo com Aristóteles, a vivência individual dos estados anímicos que intersectam o curso da vida ética ἔσται γνώριμον ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης τῆς γινομένης περὶ ἡμᾶς [é reconhecível a partir do prazer e da dor que geram em nós].⁷⁵⁴ Assistimos aqui a uma valorização da função mensuradora do **prazer** [ἡδονή] cuja aplicabilidade fornece um indicador antropológicamente fiável da aferição mesométrica que se pretende induzir eticamente. É no afastamento cōnscio e assumido – não certamente reprimido e culpado – de tendências cuja desmesura gera **dor** [λύπη] que se abre o **limiar** de um distanciamento crítico decisivo a partir do qual se pode calibrar aquela **justa medida** [μετριότης] que faz visar a **mediedade** [μεσότης]. Não se trata de viver eticamente em função do prazer, o que seria contraditório com toda a concepção sistémica da filosofia prática aristotélica, mas de utilizar praxiologicamente a vivência espontânea do prazer em proveito da vida ética. Ora, para que o prazer cumpra eticamente essa função mesótica, Aristóteles lança mão uma vez mais de uma analogia poiética, desta feita a da arte da carpintaria: dado que a natureza atraente e atractiva do prazer οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρῖνομεν αὐτήν [não nos torna imparciais quando emitimos sobre ele um juízo]⁷⁵⁵, é conveniente utilizar o estratagema de sujeitá-lo a consecutivos movimentos contrários ὅπερ οἱ τὰ

⁷⁵² *Idem, EN*, II, 9, 1109b 1-3

⁷⁵³ Vide a propósito nosso artigo em AMARAL António C., «Da Queda e Endividamento como figurações onto-éticas da culpabilidade», in *Didaskalia. Homenagem a Manuel Isidro Araújo Alves*, vol. XXXIII, fasc.s 1 e 2 (Lisboa, 2003) 559-575

⁷⁵⁴ ARIST., *EN*, II, 9, 1109b 3-4

⁷⁵⁵ *Ibid.*, II, 9, 1109b 8-9

διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν [como o fazem os que aplainam os toros de madeira]⁷⁵⁶.

Não deixa de ser curioso verificar até que ponto o modelo inspirador do estratagema prático recupera aquele sentido avisado e expedito do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] cuja sabedoria e experiência incarnam no discurso vivo e vivido do **ancião** [γέρων] que Aristóteles incorpora no seu texto ao convocar aquele passo épico onde Homero narra aquilo que οἱ δημογέροντες ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην [os anciãos do povo sentiram perante Helena]⁷⁵⁷. Torna-se absolutamente irresistível não deixar de cotejar a apologia aristotélica da experiência adquirida com aquele passo absolutamente sublime do diálogo *Res publica* de Platão onde, justamente a pretexto do prazer, Céfalo, paradigma do homem que habita o **limiar da velhice** [ἐπὶ γήραος οὐδῶ], declara com admirável desassombro:

πολλάκις γὰρ συνερχόμεθα τινες εἰς ταὐτὸν παραπλησίαν ἡλικίαν
ἔχοντες, διασώζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν· οἱ οὖν πλεῖστοι
ἡμῶν ὀλοφύρονται συνιόντες, τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς ποθοῦντες
καὶ ἀναμνησκόμενοι περὶ τε τὰ φροδίδια καὶ περὶ πότους τε καὶ

⁷⁵⁶ *Ibid.*, II, 9, 1109b 6-7; encontramos um rasto surpreendente da ideia contida nesta metáfora artesanal quer no diálogo platónico *Protagoras* [vide PLAT., *Prt.*, 325 d], quer até na obra do insigne filósofo de Königsberg Emmanuel Kant no opúsculo *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* [vide KANT Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. 8*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969, trad. Artur MORÃO in KANT Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988, sexta proposição].

⁷⁵⁷ ARIST., *EN*, II, 9, 1109b 9; Aristóteles tem em mente o passo épico da *Ilíadas* onde Homero relata a reacção ambivalente do conselho supremo de anciãos ao avistar Helena pela primeira vez: οἱ δ' ὥς οὖν εἶδονθ' Ἑλένην ἐπὶ πύργον ἰοῦσαν,
ἦκα πρὸς ἀλλήλους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον·
οὐ νέμεσις Τρῳᾶς καὶ ἑὐκνήμιδας Ἀχαιοῦς
τοιγᾷδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν·
αἰνῶς ἀθανάτησι θεῇς εἰς ὧπα ἔοικεν·
ἀλλὰ καὶ (...) ἐν νηυσὶ νεέσθω
«quando avistaram Helena ao aproximar-se das muralhas, trocaram entre eles suaves palavras aladas: não há que nos indignar com os Troianos nem com os Aqueus, bem protegidos de pernas, por durante dia após dia terem ambos suportado tamanha dor por causa de uma mulher, tal é o modo espantoso como ela se assemelha às deusas imortais; mesmo assim, porém, [...] aos navios terá ela de regressar [HOMERUS, *Ilíadas*, 3, 154-159].

εὐωχίας καὶ ἄλλ' ἅττα ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται, καὶ ἀγανακτοῦσιν
ὥς μεγάλων τινῶν ἀπεστερημένοι καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ
οὐδὲ ζῶντες. ἔνιοι (...) ἐπὶ τούτῳ δὴ τὸ γῆρας ὕμνουσιν ὅσων κακῶν
σφίσιν αἴτιον. ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν, ὦ Σώκρατες, οὗτοι οὐ τὸ αἴτιον
αἰτιᾶσθαι. <καὶ> μία τις αἰτία ἐστίν, οὐ τὸ γῆρας, ὦ Σώκρατες,
ἀλλ' ὁ **τρόπος τῶν ἀνθρώπων**. ἂν μὲν γὰρ **κόσμιοι καὶ εὐκολοὶ**
ᾧσιν, καὶ τὸ γῆρας **μετρίως** ἐστὶν ἐπίπονον· εἰ δὲ μή, καὶ γῆρας,
ὦ Σώκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιούτῳ συμβαίνει.⁷⁵⁸

O cruzamento das duas regras práticas supramencionadas com a alusão ao paradigma vivo do homem experimentado traduz, em nosso entender, o intuito aristotélico de operacionalizar o **vector mesomorfológico** da sua reflexão ética mostrando até que ponto

τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἔξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή,
ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἑλλειψιν·
οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὖ τευξόμεθα.⁷⁵⁹

Embora não subsista qualquer ambiguidade quanto à enunciação do critério mesomorfológico apontado no excerto, persiste, todavia uma certa indeterminação residual no que concerne ao problema da operacionalização prática da justa medida sem a qual se tornaria impossível hierarquizar diferentes níveis de gravidade dos actos

⁷⁵⁸ É frequente alguns de nós, que têm sensivelmente a mesma idade, juntarem-se para o mesmo, confirmando o velho provérbio. Ora, uma vez reunidos, a maioria de nós lamenta os prazeres fruídos na juventude ou aqueles que nos recordam os deleites do convívio sensual, da bebida e da boa mesa, e outros mais que se aproximam destes, e exasperam-se como se tivessem sido privados de coisas magníficas, vivendo bem nessa altura ao passo que hoje já não vivem; a pretexto disso, alguns [...] desatam uma ladainha de malefícios de que a velhice é responsável. Todavia, quanto a mim, ó Sócrates, parece-me que eles não apontam a culpada, [...] e que é tão-só uma – não a velhice, mas o **modo <de vida> dos homens**: se forem **regrados e bem-dispostos**, até mesmo a velhice se torna **moderadamente** custosa; se assim não for, ó Sócrates, penosa será para eles não só a velhice, como até a juventude: PLAT., *R.*, 329 a-d; vide nosso comentário a este passo em Anexo 5: Figurações platónicas da mediação no Prólogo e nas Alegorias da *Res publica*, 878 ss.

⁷⁵⁹ Isso torna imediatamente claro que a disposição intermédia é em tudo digna de elogio: todavia, umas vezes devamos inclinar-nos mais na direcção do excesso e outras vezes na do defeito, pois assim alcançamos mais facilmente o justo-meio e o bem: ARIST., *EN*, II, 9, 1109b 23-26

viciados em conformidade com o grau de desvio e de afastamento do meio visado. O problema não é de somenos importância, tendo em conta que o processo mesótico de regulação dos estados anímicos que interferem no exercício ético das virtudes tem de ser ergonomicamente modelado na materialidade contingente das situações particulares em que a acção se enraíza.

Ora, o **emprego isolado do critério do prazer** – do qual nos temos de afastar quando a sua aproximação nos subjugua e priva de discernimento, e o qual temos de perseguir quando o seu afastamento ameaça tornar-nos insensíveis e indiferentes – contém uma inelutável **ambiguidade**: é pela sua mediação antropológica que se adquire uma percepção viva do grau de regulação dos nossos impulsos afectivos ou estados emocionais, mas não é nele que reside a mediedade pela qual a acção nos torna praxiologicamente aptos seja para o exercício da virtude, seja para a necessária aferição do grau de conveniência com que ela é exercida em face das circunstâncias particulares. Por outro lado, o concurso prático do **papel mediador da sensibilidade**, inerente à formulação da primeira regra, não desfaz, antes **adensa a aporia** em jogo, uma vez que o embaraço comum à fisiologia da sensação e à determinação racional do justo meio reside precisamente na dificuldade em captar o **limiar crítico** em que o desvio face ao meio configurado na estrutura da sensação deixa, por mais paradoxal que pareça, de ser sentido e percebido.⁷⁶⁰

Assim, no que concerne à possibilidade de *δυνησόμεθα τοῦ μέσου*

⁷⁶⁰ Mesmo admitindo que a virtude não se enraíza no homem nem **por natureza** [φύσει] nem **contra a natureza** [παρὰ φύσιν], parece indiscutível que o modelo aretiológico proposto por Aristóteles assenta num princípio de aperfeiçoamento “**natural**” [τεφύκός] relativamente ao qual a utilização exclusiva do critério da sensibilidade parece, contudo, manifestamente insuficiente. Marie-Hélène Gauthier Gauthier-Muzellec vislumbrou bem a dificuldade em causa ao referir que «la piste naturaliste a contribué à fonder l'éthique comme structure homogène, vérifiant en elle la définition générale de la *praxis* comme sphère d'immanence de la fin. Or ce résultat est menacé par la recherche d'un critère rationnel du juste milieu, conformément à l'intentionnalité essentielle et spécifique de toute action vertueuse. Parallèlement à l'expression de cette menace, l'inadaptation des opérations rationnelles et universalisantes est suggérée, et la pratique concrète de la vertu doit emprunter une attitude empirique, qui reçoit un modèle de la perception sensible, dont l'allure naturaliste n'a rien de véritablement surprenant. Il s'agit alors de savoir s'il peut y avoir une **fécondité du registre poético-rationnel**, si l'on peut encore espérer dégager une **autonomie du critère éthique**, ou si le registre naturaliste n'est pas, finalement, celui qui oriente la réflexion sur la voie la plus fidèle à la spécificité de l'éthique.» [GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, op. cit., 76-77: o destacado é nosso].

τυγχάνειν [podermos alcançar o justo meio], não se afigura de forma alguma estranho aquele advertido assomo de **perplexidade**⁷⁶¹ ao cair do pano sobre o *Livro II* da *Ethica Nicomachea*:

χαλεπὸν δ' ἴσως τοῦτο [subent. τοῦ μέσου τυγχάνειν], καὶ μάλιστ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον· οὐ γὰρ ῥάδιον διορίσαι καὶ πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον. [...] ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ' ἐπὶ τὸ ἥττον, ὁ δὲ πλεόν· οὔτος γὰρ οὐ λανθάνει.⁷⁶²

A perplexidade deflagrará com redobrado ênfase no Livro IV da *Ethica Nicomachea*, onde se admite que

ὁ δὲ πόσον καὶ πῶς παρεκβαίνων ψεκτός, οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀποδοῦναι· ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἕκαστα κἂν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις⁷⁶³,

mas só no Livro VI do mesmo tratado é que a aporia será convincentemente desatada quando, a propósito do **papel mesomorfológico** da virtude da **prudência** [φρόνησις] na **modelação do acto decisório**, Aristóteles mostrar

1. de que modo a experiência urde a trama e o enredo da mutabilidade do mundo que torna o indivíduo capaz de “ver” de forma certa as coisas e os factos que nele se entrelaçam⁷⁶⁴, e

⁷⁶¹ Cf. MATTHEWS Gareth, «Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski», in *Philosophical Studies* 85 (1997) 2/3, 213-228

⁷⁶² É igualmente difícil [subent. captar o justo-meio], sobretudo nos casos particulares, posto que não é fácil determinar o “como”, “com quem”, “por quais motivos” e “durante quanto tempo” deve alguém por exemplo irritar-se. [...] Com efeito ninguém é censurado por se desviar um pouco tanto no excesso como no defeito, mas antes quem se desvia em demasia, visto que neste caso não passa despercebido: ARIST., *EN*, II, 9, 1109b 14-23

⁷⁶³ Não é fácil determinar pelo discurso o grau e o modo com que se desviou o [subent. indivíduo cujo agir é] digno de censura, dado que tal juízo [= avaliação = discernimento] depende dos casos particulares e da sensação [= sensibilidade = percepção]: ARIST., *EN*, IV, 5, 1126b 2-4

⁷⁶⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 8, 1142a 23-30 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela IX 7, 946]; 11, 1143b 13-14 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 5c, 949]

2. até que ponto a virtude da **prudência** [φρόνησις] representa uma espécie de “olho da alma” responsável pela transfiguração poiética da **habilidade criativa** em **destreza prática** [δεινότης]⁷⁶⁵.

Percebe-se, portanto, que o desígnio aristotélico de articular o acerto estocástico da justa medida com a conveniência racional dos parâmetros e critérios pelos quais se há-de domiciliar a acção no terreno instável das circunstâncias particulares, torna bem patentes os limites da racionalidade prática perante o desafio crítico da contingencialidade.

Para colmatar as lacunas decorrentes de um modelo de eticidade enredado numa concepção estritamente naturalista ou naturalizada de **virtude** [ἀρετή], Aristóteles pressente e enfrenta o desafio de aperfeiçoar e dilatar o campo da reflexão praxiológica até àquele limiar crítico onde a **acção** [πρᾶξις] é confrontada com a tarefa de se modelar **voluntariamente** [ἐκόν] como **obra** [ἔργον]. Caberá, por conseguinte, ao exame do acto **voluntário** [ἐκούσιον] operar a metamorfose entre uma concepção “naturalista” e uma concepção **poiética** da **acção** [πρᾶξις], aproximando-a do registo artesanal e criativo da **produção** [ποίησις] não para se confundir com esta, mas para dela obter uma alcance mais dilatado e denso.

Importa, contudo, começar por manusear a noção de “voluntário” com extrema cautela e precaução, para não incorrer em indesejáveis anacronismos. Desde logo, porque o termo “vontade”, por vezes empregue para traduzir βουλήσις, afigura-se demasiado arriscado⁷⁶⁶, posto que βουλήσις comporta um sentido de **aspiração intencionada** cujo alcance semântico e conceptual não obedece à tutela daquele sentido “volitivo” com que as filosofias estóica, no início, e medievo-moderna, pouco depois, ungiram respectivamente os termos θέλησις e *voluntas* ao longo do tempo⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Cf. *Ibid.*, VI, 12, 1144a 29-30 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6e2, 950]

⁷⁶⁶ Cf. a propósito RAFFO MAGNASCO Benito, «Volición y voluntad en Aristóteles», in *Sapientia* 26 (1971) 100/2, 137-150

⁷⁶⁷ Tese perfeitamente sustentada e desenvolvida por Jean-Pierre Vernant na sua pesquisa intitulada «Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, vol. 1, Paris: La Découverte, 2001, 41-74; estamos ainda longe, portanto do grau de sofisticação da formulação heideggeriana da vontade, segundo a qual «aquele que quer, que empenha toda a sua existência num querer, esse está decidido, determinado, é

Reconduziremos, por conseguinte, o uso da noção de **voluntário** à acepção grega daquele “consentido” e “com sentido” ἐκούσιος [**bom-grado**] cujo espectro semântico incorpora polissemicamente significações matizadas como 1. **preferência** [προαίρεσις: explicitável no acto discernente de uma **escolha deliberada**], 2. **deliberação** [βούλευσις: explicitável no acto proficiente de uma **avaliação ponderada**] e 3. **propósito** [βουλήσις: explicitável no acto finalizante de uma **aspiração intencionada**]. Num sugestivo estudo intitulado «Deliberação e vontade em Aristóteles», Marco Zingano põe a descoberto o carácter movediço dessa matizada diferenciação de conceitos, procurando justamente salientar o risco de uma precipitada e anacrónica adesão a uma interpretação “voluntarista” da filosofia prática de Aristóteles⁷⁶⁸: «(...) a relação entre deliberação e vontade em Aristóteles parece ser a crónica de um fracasso anunciado. De um lado, é bem conhecido o anátema sobre a noção antiga de vontade: os gregos desconheciam esta noção, que viria a ter uma

resoluto. Essa determinação não adia nada, não se esquivava, pelo contrário, age imediata e continuamente. A de-terminação (Ent-schlossenheit) não é apenas uma simples tomada de decisão de agir, mas o começo do agir, antecipando e atravessando decisivamente todo o agir. Querer é determinação.» [Wer will, wer sein ganzes Dasein in einen Willen legt, der *ist* entschlossen. Die Entschlossenheit verschiebt nichts, drückt sich nicht, sondern handelt aus dem Augenblick und unausgesetzt. Ent-schlossenheit ist kein bloßer Beschluß zu handeln, sondern der entscheidende, durch alles Handeln vor- und hindurchgreifende Anfang des Handelns. Wollen ist Entschlossenheitsein: HEIDEGGER Martin, *Einführung in die Metaphysik* (1935: Einzelausgabe: Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953) [= *An Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory FRIED – Richard POLT, New Haven: Yale University Press, 2000], Gesamtausgabe: Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983, § 5. *Die Entfaltung der Frage*: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?», 16]. Numa perspectiva historicamente mais integradora, cf. PINK Thomas *et al.* (ed.), *The will and human action from Antiquity to present day*, London: Routledge, 2004; PRICE Anthony, «Aristotle, the stoics and the will», in *The will and human action from Antiquity to present day*, ed. by Thomas PINK *et al.*, London: Routledge, 2003, 29-52; KAHN Charles, «Discovering the will. From Aristotle to Augustine», in *The question of “eclecticism”. Studies in later Greek philosophy*, ed. John DILLON – Anthony LONG, Berkeley: University of California Press, 1988, 234-259; IRWIN Terence, «Who Discovered the Will?», in TOMBERLIN James (ed.), *Philosophical Perspectives, 6: Ethics*, Atascadero [Calif.]: Ridgeview, 1992, 453-473; acerca da intervenção reconfiguradora da tradição comentarística de Aristóteles, vide BOERI Marcelo, «Los comentaristas antiguos de Aristóteles y su reelaboración de la filosofía griega», in *Méthexis* 6 (1993) 191-199

⁷⁶⁸ René-Antoine Gauthier parece apostado em denunciar e desconstruir essa tese, ao advertir que a tradução de ἐκών [= ἐκούσιος] e ἄκων [= ἄ(ε)κούσιος = ἄ(ἐ)κων] por “voluntário” e “involuntário”, eclipsaria indesejavelmente os primeiros assomos de uma efectiva filosofia da vontade elaborada a partir da mundividência e antropologias cristãs: cf. GAUTHIER René-Antoine, «Commentaire» in *Éthique à Nicomaque*, 170; como contraponto complementar às teses defendidas por René-Antoine Gauthier a propósito deste e de outros aspectos da sua exegese aristotélica, cf. VERBEKE Gerard, «Thèmes de la morale aristotélicienne. A propos du *Commentaire* des PP. Gauthier et Jolif sur l'Éthique à Nicomaque», in *Revue Philosophique de Louvain* 61 (1963) 185-214.

expressão própria somente com o pensamento cristão. Parece assim anacrônico querer falar de vontade em Aristóteles, pois, como pensador grego, ele não dispunha de tal noção. Por outro lado, a doutrina aristotélica da deliberação é vista precisamente como um sintoma desta falta: por desconhecer a noção de vontade, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins. (...) A doutrina aristotélica da escolha deliberada não parece poder ser vista senão como consequência da falta de uma noção de vontade: a limitação da deliberação aos meios, à exclusão dos fins, decorre da ausência de uma noção de decisão autônoma ou ativa do agente em relação aos fins, que, ao contrário, lhe seriam impostos no sistema aristotélico e em relação aos quais restaria somente encontrar os meios mais eficazes através da deliberação. (...) Se isto é correto, então nada há a recuperar na doutrina aristotélica da escolha deliberada, a não ser talvez o ensinamento negativo que Aristóteles foi levado a sustentá-la pelo facto de desconhecer a noção de vontade como instância ativa de decisão acerca de nossos desejos e fins. Mais ainda, tudo isto explicaria por que a noção de προαίρεσις caiu em total desconhecimento, (...) enquanto outras noções aristotélicas conheceram um sucesso formidável na cultura em geral e na história da filosofia em particular. (...) Temo, contudo, que este esquema acabe por distorcer inevitavelmente a tese aristotélica ao mesmo tempo em que embeleza demasiadamente os requisitos da vontade moderna. Uma análise mais eqüitativa da tese aristotélica talvez seja necessária, e tenho a impressão que seu resultado consistirá em uma recuperação da doutrina aristotélica da escolha deliberada como uma tese muito sensata a respeito da vontade humana. (...)».⁷⁶⁹ Embora o excerto de Marco Zingano não tenha sido redigido “para nós”, não hesitamos em assumir como “nosso” o desafio hermenêutico que nele se insinua.

⁷⁶⁹ ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 167-168 [= *Idem*, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Política* 1 (1998) 68-98].

3. Agir voluntário e mediedade: a ontoipoiese da decisão

3.1. O binómio prático voluntário – involuntário

A elaboração de **regras práticas** para visar a **mediedade** – a que fizemos referência na parte final do capítulo precedente – reforça a ideia de que a acção virtuosa é posta à prova quer no horizonte **sinebético**⁷⁷⁰ do fluxo acontecimental que a envolve⁷⁷¹, quer no plano **fenoménico**⁷⁷² da sua manifestação perceptiva.⁷⁷³ Mais do que explicar “o que” as virtudes permitem “fazer”, trata-se sobretudo de compreender **o que fazer com elas**, ou seja perceber de que modo a índole quase-natural do **hábito** [ἔθος] propicia ao agente a assimilação mais aperfeiçoada de um **carácter** [ἡθός] cuja **disposição ética** [ἡθικὴ ἔξις] se exprime em máximo grau no plano

⁷⁷⁰ O termo *sinebética* [noção derivada do lexema συνέβην = aoristo 2º do verbo συμβαίνω = cair com os pés juntos ou conjuntamente, ou seja coincidir, acontecer, suceder, ocorrer] radica na reflexão política de Aristóteles. Segundo esta, o agir humano adquire significação e sentido na medida em que se inscreve no horizonte da *ocorrencialidade*, isto é, daquilo que acontece e é passível de ser lido num eixo temporal e histórico não só como objecto de um discurso ou saber, mas, o que nos parece muito mais sugestivo e inovador, como um texto já dotado de significado, muito próximo daquilo que Paul Ricoeur engloba na categoria hermenêutica de *événementiel* [cf. RICOEUR Paul, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit philosophique*, Paris: Seuil, 1984, 289; *Idem*, «Événement et sens», in PETIT Jean-Luc (dir.), *Raisons Pratiques, n° 2: L'événement en perspective*, Paris: Editions EHESS, 1991, 51-55]; para uma visão mais detalhada da relevância praxiológica da noção de *sinebético*, cf. nossa investigação in AMARAL António C., *Cidadania e Revolução na “Política” de Aristóteles*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008, 5, 39, 65, 117, 122, 126, 165 e 170 [designadamente a nota 537 onde se exhibe a fórmula cunhada por Aristóteles τὰ συμβαίνοντα δεῖ θεωρεῖν (importa observar o que acontece): ARIST., *Po.*, V, 4, 1304 b 20]; a propósito do estatuto da temporalidade na filosofia aristotélica – e procurando não amarrar o problema ao esquematismo lógico da categoria do “quando” mas ao sentido bem mais amplo e generoso de um horizonte histórico-temporal do pensar e do agir – cf. os pertinentes estudos de WEIL Raymond, «Aristotle’s View of History», in *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics*, ed. by Jonathan BARNES et al., London: Duckworth, 1977, 202-217; GIGON Olof, «L’historicité de la philosophie chez Aristote», in AA.VV., *La philosophie de l’histoire de la philosophie*, Roma – Paris: Istituto di Studi Filosofici – Vrin, 1956, 99-120; LOUIS Pierre, «Le mot *historia* chez Aristote», in *Revue de Philologie, de Littérature e d’Histoire Anciennes* (Paris) 29 (1955) 39-44

⁷⁷¹ Vide a propósito RINGBOM Marten, «Thoughts and facts – an Aristotelian problem», in *Ajatus* (Helsinki) 34 (1972) 7-25

⁷⁷² Vide a propósito CLEARY John, «Phainomena in Aristotle’s methodology», in *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994) 2, 61-67

⁷⁷³ Particularmente esclarecedor é o notável estudo de NATALI Carlo, «Actions humaines, événements naturels et la notion de responsabilité chez Aristote», trad. Jean-Luc PETIT, in *Cahiers de Philosophie politique et juridique* (1995) 27, 193-213; vide também, a propósito, o estudo mais amplo de SCHAEERER René, *Le Héros, le Sage et l’Événement*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964

voluntário da decisão.⁷⁷⁴ Sem o concurso estruturante da dimensão voluntária⁷⁷⁵, a experiência da orientação decisória da virtude dissolver-se-ia, desta feita, numa mera rotina de hábitos adquiridos ou de reacções comportamentais puramente automáticas (embora não necessariamente autónomas), pelo que o indivíduo deixaria de ser responsável pelos seus actos e, *ipso facto*, agente de uma realização “natural aperfeiçoada” [πεφυκός τελειούμενος]. Ora, dado que só se responde eticamente pelo que depende e se encontra ao alcance do agente, mas não pelo que resulta de um constrangimento ou impossibilidade, como de resto se enfatiza na *Ethica Eudemia*⁷⁷⁶, o que permitirá, então, discernir aquele limiar a partir do qual a expressão autónoma a auto-apropriada de uma acção se diferencia do carácter constritivo de um acto forçado, isto é daquele tipo de acto realizado sob compulsão ou coacção?

Para desatar os nós da questão, Aristóteles começa por ensaiar a definição de **acto voluntário** [ἐκούσιος] não a partir de uma incidência directa, procurando dizer desde logo o que ele é, mas a partir de uma abordagem oblíqua, tentando descrevê-lo a partir do seu oposto, ou seja a partir do **acto involuntário** [ἀκούσιος]. Nada de muito estranho, a nosso ver. A estratégia de abordagem *a contrario sensu* tem como objectivo preciso induzir uma profilaxia hermenêutica muito precisa. Para Aristóteles, com efeito, não faz qualquer sentido algo assemelhável a “realizar um não-agir”, o que seria contraditório nos termos; no mínimo, o que se concede em termos lógicos é um “agir não-realizante”, isto é um “agir que não faz” ou que “deixa de fazer” o que

⁷⁷⁴ Cf. Di MUZIO Gianluca, *The Voluntary in Aristotle's Philosophy: Action, Character, Responsibility* [Dissertatio], Charlottesville: University of Virginia, 2000; SHERMAN Nancy, «Carácter, planning and choice in Aristotle», in *Review of Metaphysics* (Washington) 39 (1985-1986) 83-106; ALVAREZ VALDÉS Lourdes, «El acto voluntario en Aristóteles», in *Pensamiento* 52 (1996) 202, 127-139

⁷⁷⁵ Sobre a relevância do acto voluntário no contexto da praxiologia aristotélica afiguram-se incontornáveis as teses expostas por FURLEY David, «Aristotle on the voluntary», in *Articles on Aristotle, vol 2 – Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 47-50; KENNY Anthony, *Aristotle's Theory of the Will*, London: Duckworth, 1979; RAFFO MAGNASCO Benito, «Volición y voluntad en Aristóteles», in *Sapientia* (La Plata) 26 (1971) 137-150; MADIGAN Arthur, «Dimensions of voluntariness in EN III 12, 1119a 21-33», in *Ancient Philosophy* 6 (1986) 139-152 e mais recentemente MEYER Susan, «Aristotle on the Voluntary», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 137-157

⁷⁷⁶ A propósito do desenlace teórico da questão vide HEINAMAN Robert, «Compulsion and voluntary action in the *Eudemian ethics*», in *Nous* 22 (1988) 253-281

deveria ou poderia ter feito. A implicação é simples: como não se pode desapropriar uma acção autonomamente realizada – e por isso mesmo querida – pelo *alibi* do acto involuntário, impõe-se previamente um esclarecimento não só para dilucidar a diferença entre acto voluntário e involuntário em sentido geral, mas também entre acto involuntário em sentido absoluto e acto involuntário em sentido ético.⁷⁷⁷ Assim, mesmo naqueles casos limite em que a acção parece respirar numa atmosfera puramente involuntária, como acontece quando um indivíduo age contrafeito ou contra-a-vontade, na verdade, a acção **não deixa por isso de ser voluntária**, continuando a sê-lo mesmo naquelas situações em que o agente se desculpa com um coloquial “foi-sem-querer”... Ainda que não se tenha querido fazer o que realmente foi feito, já se inscreveu o sucedido no **horizonte da acção** e não no da “não-acção”. O ponto é eticamente relevante, dada a tendência para confundir, por exemplo, o território voluntário das omissões (actos que não fizemos sabendo que podíamos e devíamos ter feito) com o plano inimputável dos actos involuntários (actos que fomos forçados a fazer embora não o quiséssemos), deixando infiltrar inadvertida ou deliberadamente mecanismos de desculpabilização e de desresponsabilização onde, de facto, se revela improcedente a sua utilização.

Há, assim, toda a conveniência em diferenciar claramente a inimputabilidade do **não-voluntário** [οὐχ ἐκόν] da imputabilidade do **in-voluntário** [ἄκων]. Neste último caso, com efeito, ainda persiste a marca de um acto voluntário que, apesar de tudo, se revelou deficiente na avaliação das circunstâncias ou subvertido nas consequências que daí resultaram.⁷⁷⁸ Neste sentido, todo o agir involuntário mobiliza sempre o exercício consciente de uma **cognição** [γνῶσις] e de uma **escolha** [αἵρεσις] cuja validação racional depende do agente, tornando-o imediatamente exposto a uma imputação e a uma responsabilização individual. Procurando dar guarida a essa tese, Aristóteles agrupa na dimensão absolutamente involuntária, isto é não-voluntária,

⁷⁷⁷ A propósito desta aparente tensão antropológica vide RESTREPO de GUZMÁN Mariluz, «La voluntad o el desbordamiento del ser. Una lectura desde la *Ética a Nicómaco*», in *Universitas Philosophica* (Bogotá) 6 (1988-1989) 10, 73-93

⁷⁷⁸ A distinção aristotélica entre não-voluntário e involuntário encontra-se plenamente estabilizada na *Ethica Nicomachea*, no dúplice desdobramento sinonímico dos pares οὐχ ἐκούσιον - ἀκούσιον [vide ARIST., *EN*, III, 1, 1110b 19-20] e οὐχ ἐκόν - ἄκων [*Ibid.*, III, 1, 1110b 22-23].

todas as acções realizadas 1. “à força” [βία], isto é sob pressão exógena de uma coacção, ou 2. “por ignorância” [δι’ ἄγνοιαν], isto é, sob efeito de um completo desconhecimento das variáveis circunstanciais que com ela interferem.

Assim, no que concerne à **coacção** [βία] (1), Aristóteles aduz alguns exemplos que clarificam a tese em jogo, validando o seu impacto praxiológico:

δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι’ ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δὲ οὐ
ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἣ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων
ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.
ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι, οἷον
εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πράξαι κύριος ὢν γονέων καὶ
τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν σφάζονται μὴ πράξαντος δ’ ἀποθνήσκουσιν,
ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἐκούσια. τοιοῦτον δὲ
τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· ἀπλῶς μὲν γὰρ
οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκῶν, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ’ αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν
ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες.⁷⁷⁹

No excerto mencionado reside o centro gravítico de um esclarecimento que polariza parte considerável da praxiologia aristotélica: a fim de postular a responsabilidade inerente à eticidade do agir humano, trata-se de saber em que condições se torna viável o discernimento entre actos voluntários e involuntários ou, mais minuciosamente, entre actos voluntários e electivos.⁷⁸⁰ Tal intento abre um espaço de **controvérsia** [ἀμφισβήτησις] precisamente porque a sua *mise-en-oeuvre*

⁷⁷⁹ Parece que actos involuntários são os que se produzem à força ou por ignorância; forçoso é aquilo cujo princípio está fora [= externo], de tal forma que para ele não contribuem nem o agente [= o que age] nem o paciente [= o que é afectado], como no caso do vento que arrasta algo para alguma parte ou dos homens que exercem domínio sobre alguém. No tocante ao que se faz por temor de males maiores ou por algo de belo [= nobre = sublime] – como no caso do tirano que tivesse na mão os pais e dos filhos de alguém e o mandasse fazer algo de infame, matando-os se não o fizesse ou poupando-lhes a vida se o fizesse – já é discutível se se tratam de actos voluntários ou involuntários. O mesmo acontece com o livrar-se da carga numa tempestade, pois ninguém em absoluto abandona essas coisas por vontade, mas [subent. fazem-no] em vista da sua salvação e da dos demais todos os que possuem lucidez: ARIST., *EN*, III, 1, 1109b 35 – 1110a 11

⁷⁸⁰ Cf. MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Le Livre III (1-7) sur le “volontaire” et le choix», 171-199

não depende do ajuste formal de uma mensuração acertada ou de uma medição exacta, mas de uma **avaliação crítica**, sempre precária e arriscada, cujo grau de interpretação se afigura não apenas “difícil” ao nível individual de uma apreciação interiorizada, como também “discutível” do ponto de vista relacional de observadores externos que, por não terem acesso nem à interioridade das motivações implícitas do agente nem à meada das circunstâncias onde aquelas se urdem, deixam a acção à mercê da pulsão judicativa (para não dizer justiceira ou justicialista) de classificações morais categóricas ou definitivas.

O grau de voluntariedade ou involuntariedade não “se testa” a partir de um conceito *a priori* de intenção, **atesta-se** no próprio **horizonte temporal da vontade**. Não de uma vontade animada por um patético “fazer-a-tempo” ou de um “ter-tempo-para-fazer”, mas por um poético “fazer-com-tempo” que implica o agente num ergonómico “fazer-se-no-tempo”. Assim concebida, a vontade inscreve o agir no fluxo contingente das circunstâncias, aí onde pulsa o ritmo *fronético* de uma temporalidade vivida, ao invés da cadência frenética de uma temporalidade mecânica (medida e fraccionável) ou da ciclicidade irreversível de uma temporalidade trágica (refém de um equilíbrio rompido algures ou perdido *in illo tempore*).⁷⁸¹ Nessa perspectiva, como poderíamos nós ignorar o poderoso influxo que aquele irresistível καιρός ψυχῇ πράγματος [a oportunidade é a alma da acção]⁷⁸² exerce na reflexão praxiológica de

⁷⁸¹ Acerca desta forma matizada de temporalidade na filosofia aristotélica, vide DARBO-PESCHANSKI Catherine (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris: CNRS Editions, 2000; DUBOIS Jacques, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris: Desclée de Brouwer, 1967; GIORDANI Alessandro, *Tempo e struttura dell'essere: il concetto di tempo in Aristotele e suoi fondamenti ontologici*, Milano: Vita e Pensiero, 1995; GOLDSMITH Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris: Vrin, 1982; MARGEL Serge, *Le concept de temps. Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles: OUSIA, 1999; MOREAU Joseph, *L'espace et le temps chez Aristote*, Padova: Antenore, 1965; PUENTE Fernando, *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 2001; PEREIRA Miguel B., *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Minerva, 1990; HINTIKKA Jaakko, «Time, truth and knowledge in ancient Greek philosophy», in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburgh) 4 (1967) 1-14; CHERNYAKOV Alexei, *The ontology of time. Being and time in the philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, London: Kluwer Academic Publishers, 2002; KANE Michael, «Heidegger and Aristotle treatise of time», in *American Catholic philosophical Quarterly* 69 (1995) 2, 295-309; CONILL SANCHO Jesús, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia: Facultad de Teología de San Vicente, 1981; GIANNINI IÑIGUEZ Humberto, *Tiempo y espacio en Aristoteles y Kant*, Santiago de Chile: Ed. Andres Bello, 1992

⁷⁸² 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: Olympica*, 13, 47 ss.; *Pythia*, 9, 78 ss.; 1, 81-84), mas também na dramaturgia

Aristóteles? Não é à toa, de facto, que este refere que as acções se determinam voluntária ou involuntariamente na medida em que subjazem não só aos imediatos e espontâneos actos de **escolha** [αἵρεσις], como sucede por exemplo com as opções tomadas na ocasião e ao sabor do impulso, do capricho ou da veleidade, mas sobretudo na medida em que operam a **conversão decisória** da mera **escolha** [αἵρεσις] em **escolha premeditada** [προαίρεσις] «de acordo com o momento oportuno» [κατὰ τὸν καιρὸν]:

αίρεται γὰρ εἰσι [subent. αἱ πράξεις] τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν. καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον. πράττει δὲ ἐκὼν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὦν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν.⁷⁸³

Ao integrar no domínio voluntário do agente as noções de **em si** [ἐν αὐτῷ] e **por si** [ἐπ' αὐτῷ], o excerto revela-se essencial para esclarecer o conceito de **acção apropriada**. Em que sentido deve ser manejado, então, o termo “apropriado” num contexto especificamente ético? De certeza não naquele sentido ambíguo em que o termo “apropriado” é habitualmente empregue, à luz do qual tanto se alude à índole

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, dos quais destacamos e.g. Terêncio para o qual o “momento oportuno” é qualificado como *rerum omnium.../primum* [a primeira de todas as coisas: cf. TERENCE, *Heautontimoroumenos*, 364 ss.].

⁷⁸³ Uma vez realizadas as acções são escolhidas [= elegíveis] de modo que o **fim da acção depende do momento oportuno**. Assim, quando alguém age há que referir o voluntário [= de bom grado] e o involuntário [= contra a vontade]: mas [subent. em qualquer dos casos] age voluntariamente [= segundo a vontade], pois o princípio do movimento das partes instrumentais existe no próprio que as executa, e se o princípio dessas partes estão nele, então também depende dele executá-las ou não. Tais acções são portanto voluntárias, embora em sentido absoluto sejam igualmente involuntárias, dado que ninguém as escolheria por causa delas mesmas: ARIST., *EN*, III, 1, 1110a 14-19; desatcado nosso.

“adequacionista” de um atributo (tomado como algo que é “próprio” de algo) como se aponta à índole “possessivista” de uma pertença (tomada como algo de que alguém se “apropriou”). Em qualquer dos casos, porém, o **nexo** que une os dois pólos de relação tende a cristalizar-se num **sujeito de referência** em cuja “hipostasiação” se espelha imediatamente a noção metafísica de **substância** [οὐσία].

Ora, quer-nos parecer que a concepção aristotélica de **domínio prático** [τὸ πρακτόν] recusa por completo uma determinação substancialista do agente enquanto *sujeito hipostático* da acção. As características inerentes à rigidez essencial da substância não preenchem, nem longe nem de perto, as exigências eticamente requeridas tanto para a **acção** [πραξις] como para o **agente** [πράττων], os quais não podem ser objecto de uma redução substancialista. É claro que Aristóteles não deixa de admitir um horizonte de imputação do agir sem o qual a referência ética à responsabilidade ficaria irremediavelmente comprometida.⁷⁸⁴ A acção deve emergir, portanto, não só como algo “feito-por-vontade-de-alguém” cuja objectivação se traduz num resultado externalizável e socialmente atestável pelo(s) outro(s), mas também “feita-pelo-próprio”, quer dizer por um “alguém” tomado como um **em si mesmo** [ἐν αὐτῷ] e **por si mesmo** [ἐπ' αὐτῷ], capaz de fazer ou não **isto ou aquilo** e até mesmo de **agir ou não agir** [πράττειν καὶ μὴ].⁷⁸⁵

⁷⁸⁴ Vide a propósito GARCÍA-MAYNEZ Eduardo, «Doctrina aristotélica de la imputación», in *Diánoia* 18 (1972) 18, 1-14

⁷⁸⁵ Dificilmente se cederia à tentação de explorar aqui uma afinidade do binómio **em si mesmo** [ἐν αὐτῷ] / **de si mesmo** [ἐπ' αὐτῷ] com a doutrina kantiana da autonomia moral. Marco Zingano coloca, todavia, alguma água na fervura ao defender que «Kant apresenta (...) uma doutrina da autonomia como fazendo necessariamente parte de toda doutrina da liberdade. Aristóteles não pode empregar tal termo: com efeito αὐτόνομος tem o sentido pejorativo – para o indivíduo – de alguém que faz suas próprias regras à revelia dos outros (como Antígona, que o coro censura por ter tudo decidido sem levar em consideração as outras pessoas: ἄλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Αἰδὴν καταβήσει <trad. por adição nossa: mas, legisladora de ti mesma, única entre os mortais, descerás viva ao Hades (SOPHOCLES, *Antígona*)>, vv. 821-2; (...) na política, o termo significa *independência política*). Mas a doutrina está presente e talvez Aristóteles tenha mesmo sugerido um nome: em *EN* III, 7, 1114b 6, ele emprega o termo αὐθαίρετος, que significa “aquele que decide por si próprio <segundo razões>” [interpolação nossa: embora tal tradução nos pareça algo discutível, uma vez que mais adequadamente se deveria traduzir αὐθαίρετος por “aquilo que é escolhido por si próprio”, colocando ênfase no objecto que é escolhido “em virtude de ser o que é” e não tanto “escolhido por alguém”, dando destaque ao sujeito que decide “por si mesmo”]; esse termo não tem o sentido pejorativo de αὐτόνομος e apresenta o ponto da autonomia. Kant e Aristóteles concebem, no entanto, diferentemente esta doutrina: enquanto para Kant é preciso um fim puro, posto unicamente pela razão e o eudaimonismo de Aristóteles é por conseguinte rejeitado, para Aristóteles esta exigência

Nesse sentido, tanto a finalidade do acto que se interna na ocasião propícia e nas circunstâncias envolventes, como a **presença imanente** [ἐνυπαρχόν] do seu princípio de efectivação no próprio agente, constituem os fundamentos em que se alicerça a edificação do acto voluntário. Na verdade, depende exclusivamente do agente executar ou não uma acção, mesmo que, no limite, ele desejasse ou preferisse não ter de realizá-la. Neste caso, a acção é em si mesma “in-voluntária”, isto é não-querida, não-desejada; todavia, enquanto livremente decidida em função de uma resposta a um determinado contexto situacional – quanto mais não seja motivada pelo cálculo pragmático das vantagens ou desvantagens este propicia – aquela afigura-se voluntária. Transposto o limiar dessa dimensão voluntária, a acção adquire, de um ponto de vista ontológico, aquele categórico carácter de irreversibilidade que os clássicos tão bem souberam esculpir na expressão *factum fieri infectum non potest* [o que está feito não pode tornar-se não feito]⁷⁸⁶.

Ora, é no plano voluntário de uma **auto-apropriação** do agir que se joga o destino ético da **identidade**. Com efeito, o agente atesta-se **relacionalmente** não tanto como a *res faciens* de um sujeito substancializado, mas mediante um agir virtuoso que o narra como *opus agendum*, isto é como *tarefa a realizar com, perante e*

é excessiva: basta que todo desejo humano seja capaz de receber razões (seja uma ὁρεξις νοητική) para que o homem seja responsável e causa de suas ações.» [ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 129-130, n. 13]

⁷⁸⁶ Graças ao jogo etimológico em que se baseia, o dito gozou de ampla receptividade e difusão no mundo latino graças à utilização que dele fizeram Terêncio (cf. TERENTIUS, *Phormio*, 1034), Horácio (cf. HORATIUS, *Carmina*, 3, 29, 45 ss.), Aulo Gêlio (cf. AULUS GELIUS, *Noctes Atticae*, 6, 3, 42), Quintiliano (cf. QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria*, 7, 4, 25) e Sêneca (SENECA, *De ira*, 1, 19, 7), sublinhando a ideia de que é impossível alterar o que foi feito, como de resto se encontra expressamente utilizado nas *Epistulae ad familiares*, de Cícero mediante a expressão análoga *actum est* [está feito: cf. CICERO, *Epistulae ad familiares*, 14, 3, 3]. De entre os precedentes gregos de onde deriva toda esta estirpe latina de elocuições, sobressai uma do poeta elegíaco Teógnis de Mégara que refere τὰ μὲν προβέβηκεν, ἀμήχανον ἔστι γενέσθαι ἀεργά [o que ocorreu não pode tornar-se não feito: THEOGNIS, *Elegiae*, vv. 583 ss.] e outra do dramaturgo Eurípides de Atenas (cf. EURIPIDES, *Hippolytus*, v. 778) na qual se apela não ficar paralisado a olhar para o que “está feito” no passado, perante o qual nem ao tempo, pai de tudo, é consentido alterar, mas em **atitude prospectiva** para o que há-de vir, como de resto se repercute em toda uma geração de poetas líricos como Simónides de Céos (cf. SIMONIDES, *figm.* 98 Page) e Píndaro de Cinocéfalos (cf. PINDARUS, *Carmina. Olympica*, 2, 16 ss.) cuja influência se propaga a dramaturgos atenienses como Sófocles (cf. SOPHOCLES, *Ajax*, vv. 377 ss.) e Agatão (cf. AGATHON, *figm.* 5 Snell-Kannicht-Radt), autor a quem Aristóteles faz referência ao longo da sua obra, designadamente na *Ethica Nicomachea* (cf. ARIST., *EN*, VI, 2, 1139b 10; 4, 1140a 19).

para o outro. É nesse sentido que adquire para nós pleno sentido a consideração de Manuel J. Carmo Ferreira segundo a qual «o ético significa uma operação de autoprogenitura (...) (EN, 1113b 17-18), modo de dizer na linguagem da vida a espécie de autocausação que a autoria da acção representa, segundo o esquema circular de uma iniciativa que é também resultado. Autogestação em que um αὐτός vê a luz do dia, em que o agente, o sujeito da acção tem de passar a um plano de *autarcia*, de *auto-suficiência*, e que não dispensa a amizade para consigo mesmo, a *φιλαυτία*, essa **auto-estima que representa a condição indispensável do encontro e do reconhecimento prático do outro.** A **individualidade**, porém, é **impensável como ensimesmamento e solidão ética ou ontológica (...)**, pois o **ser humano** é em si mesmo e para si mesmo uma **entidade relacional**, um **ser em rede**, como o **nó de um reticulado de vida que muitos fios entretecem**, mas não de uma forma anónima, difusa e indefinida porque a proximidade é indispensável».787

À luz desta reconfiguração relacional do agir, a imputação ética da responsabilidade adquire contornos que demarcam a concepção aristotélica do agir (in)voluntário face às éticas precedentes: o agente deve “responder” não tanto pelas virtudes que “quis para si” através de um ensejo mais ou menos “naturalizado”, “persuadido” ou “intelectualizado” ou por mimar uma linha pré-estabelecida de conduta, mas antes por aquilo que “**quer de si**” através da **forma virtuosa** “daquilo que” quer, “no tempo em que” quer e “no modo como” quer. Apesar da dificuldade em definir a essência da dimensão voluntária, Aristóteles não se eximiu à tarefa de formular um critério que, por abordagem contrapositiva, permitisse captar o carácter **exógeno** [ἐκτός] do acto involuntário, mostrando até que ponto este afronta pelo menos o carácter **imanente** [ἐνυπαρχόν] e **relativo a nós** [πρὸς ἡμᾶς] do agir voluntário, bem patente, por exemplo, na situação-limite da **coacção** [βία] (1): mas τὰ δὴ ποῖα φατέον βία; ἢ ἀπλῶς μὲν, ὅπότ’ ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ἢ καὶ ὁ πράττων μηδὲν συμβάλληται [como é que se manifesta a coacção? Em sentido absoluto, naquelas <sub. acções>

787 FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, op. cit., 25; destacado nosso.

cuja causa é extrínseca e em relação às quais o agente não as realizaria de modo algum]⁷⁸⁸.

Num incisivo comentário ao passo supracitado [vide ARIST., *EN*, III, 1, 1110a 14-19], Marco Zingano captou plenamente o alcance profundo dessa dimensão voluntária da acção – de interpretação por vezes tão disputada e controversa – quando sustenta: «(...) Aristóteles formula duas condições que devem ser satisfeitas para uma acção voluntária: (a) o princípio tem de estar no agente e (b) o agente conhece as circunstâncias nas quais a acção ocorre. Estas condições são independentes. Se uma delas for negada, então o ato é involuntário, pois é involuntário aquilo cujo princípio não está no agente ou de que o agente desconhece uma das circunstâncias em que se produz. Em (a) (...) há por parte do agente uma apreensão do objeto (exterior) do desejo que o torna interno ao agente e que justifica que se possa falar que o princípio está, em algum sentido, no agente (não é o objeto exterior que o move, mas a sua apreensão “interna” pelo agente). (...) No caso das acções, “o princípio está no agente” significa que o agente se representa algo (que é externo) como bom ou mau, e é este objeto assim apreendido que o move, sua representação estando aberta às duas possibilidades, a do sim e a do não. Um segundo caso ocorre quando alguém toma meu braço e me faz bater em alguém ou, sob ameaça, me obriga a fazer algo: no sentido aceito aqui de “estar no agente”, o princípio não está no agente que faz fisicamente algo, mas naquele que o leva a agir de um modo ou de outro. No caso da coacção, é claro que em certa medida o agente pode recusar-se a fazer algo (e.g. recusar-se a prestar falso testemunho, mesmo sabendo que isso acarretará suplícios para seus familiares), sendo assim mais conveniente de acção *não voluntária* do que propriamente *involuntária*; no entanto, quanto ao ponto em questão, percebe-se relativamente bem que o princípio não está no agente. **É deste sentido largo que necessita Aristóteles para a noção de voluntário.** (...)»⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ ARIST., *EN*, III, 1, 1110b 1-3

⁷⁸⁹ ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op.cit.*, 196-197: o destacado é nosso; na tese expressa, o autor demarca-se 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].

Já no tocante ao facto de o agente poder actuar **por desconhecimento** [δι' ἄγνοιαν] (2), o exame dessa possibilidade contribui, a par da **coacção** [βία] (1), para uma aproximação “oblíqua” à essência do **agir voluntário** na medida em que dela decorre o subtil desnivelamento entre agir **não-voluntário** [οὐχ ἐκούσιον // οὐχ ἐκών] e agir **involuntário** [ἀκούσιον // ἄκων], distinção essa decisiva para o esclarecimento praxiológico em vista:

τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ
τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὅτιοῦν,
μηδέν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γε
μὴ ᾔδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὲ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν
ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος,
ἔστω οὐχ ἐκὼν· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον. ἕτερον
δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα.⁷⁹⁰

A depuração conceptual de Aristóteles afigura-se preciosa e, num certo sentido, surpreendente até. De facto, ao contrário do que habitualmente se julga, invocar o desconhecimento das circunstâncias como alibi para a imputação de responsabilidade pode com efeito, por mais paradoxal que pareça, afigurar-se completamente “i-moral” em determinados contextos decisionários. A experiência da eticidade implica um esforço gnosiológico do agente por “ler” o “texto situacional” em que a sua acção se vai modelar, entrelaçar ou enraizar. Sem a “legibilidade” das circunstâncias o agente fica à mercê de um “analfabetismo situacional” que impede o exame introspectivo das suas motivações e a avaliação consequencial dos seus actos, inibindo dessa forma o discernimento daquilo em face do qual depende ἐφ' ἡμῖν τὸ

⁷⁹⁰ Tudo [subent. o que se faz] por ignorância é não-voluntário, mas se causa contrição e arrependimento já é involuntário. Aquele que por ignorância faz o que quer que seja, sem sentir qualquer desgosto no que faz, não agiu voluntariamente dado que não sabia, nem sequer involuntariamente já que não sentiu pesar. Assim, de entre os [subent. que agem] por ignorância, aquele [subent. que o faz] com arrependimento parece [subent. que age] involuntariamente, ao passo que aquele que não sente arrependimento, caso bem diferente, consideremo-lo não voluntário; dado que diferem é melhor atribuir-lhe um nome específico. Com efeito, agir por ignorância parece coisa bem distinta de [subent. agir] com ignorância: ARIST., *EN*, III, 1, 1110b 18-25

πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν [de nós agir ou não agir]⁷⁹¹ perante um constrangimento crítico (seja ele repugnante, hiperbólico, dilemático, coercivo, ou outro) ou mesmo perante a suprema convicção de que *accipere quam facere praestat injuriam* [é preferível sofrer uma injustiça a cometê-la]⁷⁹².

Para confinar ao domínio do voluntário (ou do involuntário, como expressão oblíqua e fenomenalizada daquele) aqueles actos que, a pretexto da ignorância, procuram fixar domicílio no reduto eticamente inimputável do não-voluntário, Aristóteles introduz uma nova e subtil distinção, desta feita entre “agir por ignorância (= desconhecimento) de” [δι' ἄγνοιαν πράττειν] e “agir ignorando (= desconhecendo) que” [ἀγνοοῦντα πράττειν]. No primeiro caso, a ignorância completa do enraizamento sinebético da acção impede o agente de se assumir como “responsável”; a privação deste tipo de conhecimento projecta a involuntariedade do agente não para a apropriação autónoma da sua responsabilidade decisória, mas para a replicação automática de procedimentos precipitados e intempestivos sem qualquer luminosidade consciente, demora racional ou ponderação reflectida, tornando-o alvo, no fundo, daquela advertência de Péricles de Atenas segundo a qual ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει [a ignorância atrai a impertinência, a

⁷⁹¹ *Ibid.*, III, 5, 1113b 7-8

⁷⁹² Frequentemente reportada a Cícero (cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 5, 19, 56), a máxima em apreço encontra flagrante paralelo em Agostinho de Hipona (cf. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 124, 8) e uma certa similitude com o dito de Séneca *vi opprimi in bona causa est melius quam malae cedere* [é melhor sucumbir por uma boa causa do que ceder às más: cf. CICERO, *Leges*, 3, 15, 34). O sucesso granjeado na cultura literária latina deve, contudo, ser tributado a Platão que, no diálogo *Gorgias*, coloca na boca de Sócrates a afirmação εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν [se fosse inevitável cometer ou sofrer uma injustiça, eu preferiria sofrê-la a cometê-la: PLAT., *Grg.* 469 c], socorrendo-se de um artifício morfossintáctico que consiste em explorar com sucesso um duplo efeito semântico pela utilização do mesmo verbo na voz activa [*adikein*] e passiva [*adikeisqai*]. Embora citada de forma imprecisa por Aulo Gélcio nas *Noctes Atticae* [cf. AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, 12, 9, 6], dela encontramos ecos surpreendentes na filosofia praxiológica de Aristóteles: o filósofo dedicar-lhe-á, aliás, mais detalhada reflexão quando, no contexto da imputação de responsabilidade em face da natureza voluntária e involuntária de actos justos e injustos, reputar de “extravagante” [ἀτόπως] o verso de Eurípides de Atenas μητέρα κατέκταν τὴν ἐμήν, βραχὺς λόγος. ἐκὼν ἐκοῦσαν, ἢ <οὐχ> ἐκοῦσαν οὐχ ἐκὼν [matei a minha mãe, em breves palavras; Quiseste-o tu? Qui-lo ela? Ou não o quiseste nem tu nem ela?: cf. EURIPIDES: *fragm.* 68 Nauck2], devido ao impasse que a situação comporta nas suas múltiplas alternativas: vide ARIST., *EN*, V, 9, 1136a 10 – 1137a 32.

reflexão a demora]⁷⁹³. No segundo caso, a ignorância subjacente à acção, suscita um outro tipo de análise que, na verdade, complementa a primeira. Desta feita, trata-se de um tipo de desconhecimento que impede que o agente se possa assumir como **causa eficiente, princípio determinante** e “**senhor**” dos seus actos; a privação deste tipo de conhecimento projecta a involuntariedade do agente para um tipo de ignorância bem mais funesta e letal do que a do exame das circunstâncias, a saber a do **desconhecimento de si mesmo**, colocando-o à mercê daquele ancestral adágio grego μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐ αὐτῷ σοφός [detesto o sabedor que não é sábio para si mesmo]⁷⁹⁴ e, no seu seguimento, da celeberrima máxima conotada com Sócrates γνῶθι σεαυτόν [conhece-te a ti mesmo]⁷⁹⁵. Sob o signo prototípico dos mitos gregos

⁷⁹³ Fazendo fé na *Oratio funebris* dedicada Péricles de Atenas, cujo admirável relato historiográfico é transmitido pelo seu ilustre conterrâneo Tucídides (cf. THUCYDIDES, *Historia Belli Peloponnesiaci*, 2, 40, 3), a afirmação surge posta na boca do ilustre estadista ateniense para rebater a opinião pouco informada dos não-atenienses que viam na reflexão um negativo sintoma de hesitação e falta de coragem para enfrentar situações de perigo, quando, de facto, ela representava justamente o contrário: uma suspensão criteriosa das actividades quotidianas para, através da discussão conjunta, deliberar e decidir sobre a forma de realizar uma acção com impacto social e político (e não apenas superficial, fortuito ou avulso). A expressão foi posteriormente transplantada para a esfera moral para caracterizar aquele tipo de ignorância que degenera em prepotência e autoritarismo, a fim de compensar a insegurança gerada pelo défice de saber: é com esse sentido que a emprega e.g. o exegeta e teólogo patristico Jerónimo de Estridão ao convertê-la na forma *imperitia confidentiam, eruditio timorem creat* [a ignorância gera atrevimento, o conhecimento receio: cf. HIERONYMUS, *Epistulae*, 73, 10 PL 22, 681 Migne].

⁷⁹⁴ A expressão provém de um fragmento trágico da perdida produção dramaturgica de Eurípides de Atenas (cf. EURIPIDES, *fragm.* 905 Nauck2) e encerra um inquestionável valor aforístico para toda a tradição literária e filosófica grega como o testemunha um reiterado emprego da fórmula em autores como Menandro de Atenas (cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 457 Jaekel), Plutarco de Queroneia (cf. PLUTARCHUS, *Vitae parallelae: Vita Alexandri*, 53, 2; *An recte dictum sit latenter esse vivendum*, 1128b), Platão [que põe na boca de Sócrates a afirmação τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι (o sábio deve ser sábio, antes de mais, para si mesmo: cf. PLAT., *HpMa*, 283b)]; em ambiência latino-romana cumpre destacar Cícero que cita, a partir da *Medeia* de Énio, *qui ipse sibi sapiens prodesse non quit nequiquam sapit* [aquele que sabe, mas não é capaz de se ajudar a si mesmo, na verdade não sabe: cf. CICERO, *De officiis*, 3, 15, 62 ss.].

⁷⁹⁵ Alvo de numerosas citações na antiguidade clássica – que a desdobra na dupla forma *nosce te / nosce te ipsum* – a paternidade da expressão tende a ser apontada a Sócrates, o que não deixa de ser verdade, posto que faz parte do seu legado filosófico e testemunhal. Na realidade, porém, ela deriva, ao que tudo indica, de uma inscrição que figurava no frontão do templo de Delfos – espaço sagrado dedicado a Apolo e venerado como ὀμφαλὸς κόσμου [umbigo do mundo] grego – cuja autoria se deve muito provavelmente a um dos Sete Sábios gregos, embora se desconheça ao certo qual, dada a proliferação de diferentes tradições doxográficas a esse respeito; existe, todavia, uma tradição com a qual aliás Platão parece conviver bem, que sobressai pela sua ousadia ao defender que foram os Sete Sábios que em conjunto a gravaram no referido templo (cf. PLAT., *Prt.*, 343b). Descontando a mais que provável índole legendária da autoria conjunta do dito aforisma, a imputação da inscrição a um dos Sete Sábios, seja ele qual for, deve merecer algum crédito, tanto mais que o próprio Platão não descarta essa possibilidade na reiterada associação, ao longo da sua obra, entre a mencionada inscrição

do **excesso** e da **insolência** [ὑβρις], na base dos quais se encena dramaturgicamente tanto a trágica da veleidade de uma super, hiper ou sobre-humanização do humano a partir de si mesmo como a sublime heroicidade em consentir com o desfecho superiormente promulgado pelas potestades divinas⁷⁹⁶, o **desconhecimento de si** a montante do próprio conhecimento das circunstâncias representa agora, no quadro pós-

e a oracular sabedoria delfica (cf. e.g. *Idem*, *Phlb.*, 48 c-d; *Alc.I*, 124 a-b; *Hipp.*, 228c; *Lg.*, 11, 923a). Muito provavelmente, o sentido originário da interpretação da máxima não seria decerto aquele que normalmente é apontado pela ulterior tradição filosófica ocidental que toma Sócrates como referencial grego da descoberta psicológica da consciência de si nas seus múltiplas declinações introspectivísticas, autopsicográficas ou endonoéticas [perspectiva disseminada sobretudo a partir da cultura literária tardo-helenística e latina, como ocorre em PLOTINUS, *Enneades*, 4, 3, 1, 1 e CICERO, *Tusculanae disputationes*, 1, 22, 52], mas algo tão simples como uma **advertência fronética, prudencial**, do tipo **“medita bem no que tu próprio queres pedir à divindade”**, num claríssimo aceno de que o importante não é tanto a percepção “correcta” do oráculo hermeticamente mediado pela Pitonisa, nem sequer a confirmação *a posteriori* da perfeita coincidência do que virá a suceder relativamente ao que foi indagado, mas sim a capacidade para induzir no inquiridor uma **poiética disposição** de abertura àquela ambiguidade e polissemia (signo, aliás, da radical e indomesticável imprevisibilidade da vida) do que através dele se indicia de potencialmente **auto-realizativo**. Com efeito, aquilo que se quer (na resposta que se espera) depende muito da forma já muito sabiamente prospectiva do que se procura (aquilo que se espera da questão): por isso, tal como refere o gnoma heraclitiano acerca do oráculo delfico, ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει [o soberano, cujo oráculo está em Delfos, nada declara e nada oculta, apenas indica: cf. HERACLITUS, *frgm.* 22 B93 Diels-Kranz]; por outras palavras: os indícios divinos não provam absolutamente nada, mas tudo põem à prova criando as condições para que a resposta esperada se converta em **responsabilidade**, e a responsabilidade em **resposta dada** já não aos deuses, mas a si mesmo com os outros e, sobretudo, para os outros, **através do texto de uma vida realizada em obra**. Tal significa que metade da resposta esperada já se encontra indiciada e visada na totalidade vivida da questão, mesmo quando disso o questionador não se dá conta. O apelo da inscrição delfica é um desafio a que se dê conta disso e, nesse sentido, é inútil, trágico mesmo, atirar culpas aos deuses porque afinal se enganaram, quando enganado está, afinal, aquele que espera dos deuses (ou dos seus sucedâneos imanentizados ou contrafaccionados) aquilo que só o próprio pode dar: uma vida que se **modela “com sentido”** do que se está **disposto a “consentir”** nela, de nada valendo estratégias de *marketing* espiritual, suborno religioso ou mercantilismo sobrenatural para que o sentido seja concedido já formatado, em vez de possibilitado e subsumido pela **decisão individual**. É nessa linha que deve ser interpretada, de resto, a gnómica advertência heraclitiana de que ἐὰν μὴ ἔλπεται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει [se não se esperar, não se encontrará o inesperado: cf. HERACLITUS, *frgm.* 18 Diels-Kranz].

⁷⁹⁶ Cf. ANTUNES Manuel, «Da essência da tragédia», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. I: Cultura Clássica (Estudos)*, coord. por Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, 188-191; SERRA José P., *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega, op. cit.*, 191 ss.; REEVES Charles, «The Aristotelian concept of the tragic Hero», in *The American Journal of Philology* (Baltimore) 73 (1952) 172-188; JONES John, *On Aristotle and Greek Tragedy*, London: Chatto and Windus, 1981; HOUZIAUX Alain, *Le désir, l'arbitraire et le consentement. Pour une éthique du tragique*, Paris: Aubier, 1973; VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, 2 vols., Paris: La Découverte, 2001; ZINGANO Marco, «Teatro e ação humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40

trágico das éticas teleológicas e eudemónicas⁷⁹⁷, o factor de desequilíbrio que precipita a perda da noção dos limites e da percepção da medida, bem como o consequente fracasso decisionário nas escolhas e deliberações. Decisões tomadas neste limiar de desconhecimento já não são tipificáveis como não-voluntárias, mas antes como expressão involuntária de uma **vontade frágil** pela qual e da qual se é responsável do ponto de vista ético.

Não é por acaso que a incúria pelo conhecimento de si mesmo é ilustrada por Aristóteles mediante o recurso empírico à bebida e à faculdade irascível: na verdade, na medida em que constituem narrativas vivas dos efeitos trágicos do descontrolo e da desmesura, qualquer um dos exemplos evocados prefigura justamente a relevância do sentido de **autodomínio** e de **contenção** [ἐγκράτεια], a partir dos quais se aferem voluntariamente os critérios de uma vida eticamente auto-apropriada e racionalmente regulada.⁷⁹⁸ Quem age sob o efeito da embriaguez e da cólera encontra-se de facto “fora de si”. Neste caso, o agente ignora igualmente o que convém fazer ou deixar de fazer, mas por razões diferentes das do caso precedente em que se age “por ignorância (= desconhecimento de” [δι' ἄγνοiαν]: ao “agir ignorando (= desconhecendo) que” [ἀγνοοῦντα πράττειν] por efeito excessivo da bebida ou de um impulso, não é tanto a ignorância mas antes o desvio disposicional que conduz o agente ao completo desconhecimento do que importa realizar ou evitar.

Interessante é notar como, em qualquer uma das diferenciadas expressões de ignorância, as faculdades anímicas da **aspiração** [βουλήσις] e do **desejo** [ὄρεξις] tenderão a diluir gradualmente o protagonismo da impulsividade do **apetite** [ἐπιθυμία] na perturbação do discernimento racional do acto (in)voluntário, passando aquelas a constituir-se como instâncias de determinação e da delimitação do que está ao alcance do agente fazer sem comprometer o critério da justa-medida anteriormente requerido. Recortada nesse pano de fundo da pulsão desiderativa, a experiência da **incontinência** [ἀκρασία] adquire no âmbito da praxiologia aristotélica um papel de

⁷⁹⁷ Cf. HELD George F., *Aristotle's Teleological Theory of Tragedy and Epic*, Heidelberg: Winter, 1995

⁷⁹⁸ Cf. GOULD Carol, «A puzzle about the possibility of Aristotelian *enkarateia*», in *Phronesis* 39 (1994) 2, 174-186

relevo para a estabilização do critério que viabiliza a diferenciação ética entre voluntário, involuntário e não-voluntário, cuja formulação terá objecto de particular enfoque no Livro VII da *Ethica Nicomachea*.⁷⁹⁹

Um apreciável conjunto de notáveis especialistas da filosofia aristotélica traduz o termo ἀκραισία por “fraqueza da vontade” (*weakness of will*): trata-se, com efeito, de uma opção tendencialmente assumida na tradição anglo-saxónica⁸⁰⁰ com a qual, todavia, não convergimos por inteiro devido à já aludida natureza controversa da noção de “vontade” na cultura grega⁸⁰¹. Outra linhagem, não menos reputada, de intérpretes traduz o termo por “incontinência”⁸⁰², opção que, francamente, nos parece muito mais apropriada e congruente com o berço etimológico de ἀκρατής, cujo sentido se aplica ao indivíduo não necessariamente “im-potente” [= ἀ-κράτος = privado de força] quanto ao que “quer”, mas sim **in-capacitado** [= ἀ-κράτης = sem capacidade] **para se conter nos limites do que deseja**, revelando-se por isso “des-controlado”, “sem domínio”, em suma, **incapaz de se tornar senhor de si mesmo**, e, por via disso, **incapaz** não só de **saber o que quer**, mas também de **fazer o que sabe**. Tendo em conta o polissémico perfil do termo ἀκραισία, atrever-nos-íamos a enriquecer hermeneuticamente a tradução do mesmo acrescentando-lhe o significado de **inoperância**, querendo designar com isso uma **incapacidade para agir de forma consequente**. Esta nova conotação terminológica possui, em nosso entender, a virtualidade de, sem cair na cilada conotativa de uma “fraqueza de vontade” (já

⁷⁹⁹ Cf. CYZYK Mark, «*Hamartia, akrasia, ignorance, and blame in Aristotle's philosophy*», in *Kinesis* 18 (1990-1991) 1, 17-35; SORABJI Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1980

⁸⁰⁰ Vide a propósito WIGGINS David, «*Weakness of will, commensurability and the objects of deliberation and desire*», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 214-265; DAHL Norman, *Practical Reason. Aristotle and the Weakness of the Will*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984; MILO Ronald, *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*, New York: Humanities Press, 1967; WALSH James, *Aristotle's conception on moral weakness*, New York: Columbia University Press, 1963. Marco Zingano, na sua obra *Estudos de Ética Antiga*, parece tomar partido e caucionar esta tradução: cf. ZINGANO Marco, «*Acrasia e o método da ética*» in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 427

⁸⁰¹ Vide supra 329ss

⁸⁰² Vide a propósito o magnífico estudo de SANTOS Ricardo, *Incontinência e saber: um problema filosófico na ética de Aristóteles*, Dissertação de Mestrado: Lisboa, 1997

predeterminada por uma interpretação demasiado moralista), domiciliar no espectro semântico do termo não só 1. a clássica noção épico-lírico-dramatúrgica de ὕβρις enquanto sinalizadora trágica de um **excesso** inerente à tendência inflacionável e irrefreável (isto é “in-contida” em limites ajustados) da vida impulsiva, mas também 2. a noção aristotélica de ἄλλογος enquanto indiciadora de uma inibição irracional do desejo que vê, conhece e entende o que é bom e recto, mas, por não dar ouvidos à voz da razão, não age de acordo com esse apelo direccionado e direccionante, permanecendo, ao invés, absolutamente inibida na subjugação a um agir “sem-sentido-de-orientação” e *ipso facto* “in-consequente”. Voltaremos a este ponto mais adiante.⁸⁰³

Por ora, importa-nos enfatizar até que ponto o desnivelamento entre a **capacidade ocular para ver o que é bom** (visão sempre ameaçada pelo risco de se tornar excessivamente teórica, visionária ou especulativa) e a **incapacidade acústica para dar ouvidos à razão** (audição dotada do poder directivo para conjugar apelo e orientação) em cuja discrepância se traduz imediatamente na incapacidade de realizar um obediente deitar “mãos-à-obra” e pôr “pés-ao-caminho”, espelha-se *in vivo* no texto da **acção desenfreada** [ἀκολασία] do **intemperante** [ἀκόλατος] que, desprovido da percepção “fronética” do limite ajustado e da justa medida, se tornou “frenético” na sua deriva pulsional, perdendo o **sentido mesótico da moderação** [σωφροσύνη]. Por isso é que, num certo sentido, o intemperante é sempre responsável pelo seu **descontrole** ou **incontinência** [ἀκρασία], mesmo que porventura alegue que “não sabe o que está a fazer”. A sua acção, com efeito, não deixa de ser voluntária em virtude dessa justificação, dado que, como se viu, o agir “por ignorância” [δι' ἄγνοiαν] não é equiparável ao agir “em condição ignorante” [ἀγνοοῦντα]: quer isto dizer que dependerá sempre de si a aquisição e a manutenção do saber de que necessita para garantir a contenção e o domínio da sua vida impulsiva.

Ora, a partir da distinção aristotélica entre “agir por ignorância (= desconhecimento) de” [δι' ἄγνοiαν πράττειν] e “agir ignorando (= desconhecendo) que” [ἀγνοοῦντα πράττειν] pode-se, então, formular por derivação uma distinção eticamente relevante entre

⁸⁰³ Vide infra 427 ss.

1. por um lado, aquelas acções que, originando **mágoa** [ἐπιλυπία] e **arrependimento** [μεταμέλεια] após uma avaliação consequencial dos seus efeitos, resultados e desfecho, podem a justo título ser consideradas como involuntárias e, portanto, merecedoras de **misericórdia** [ἔλεος] e de **perdão** [συγγνώμη]⁸⁰⁴ a partir do vislumbre **relacional** de uma “estima-de-si” [φιλία ἐαυτὸν = φίλαυτος] capaz de se incarnar no “próximo” na esteira daquela ancestral intuição de que, antes de mais, *proximus sum egomet mihi* [sou o próximo de mim mesmo]⁸⁰⁵, e
2. por outro lado, aquelas acções que, ao invés, indiciando ausência de qualquer assomo de arrependimento por parte do agente, podem ser legitimamente ditas de não-voluntárias e, consequentemente, refractárias a qualquer tipo de avaliação ou caucionamento ético.

Assim se entende por que razão a **misericórdia** [ἔλεος] e o **perdão** [συγγνώμη], cuja experiência remonta ao sentimento espontâneo e pré-reflexivo do

⁸⁰⁴ Cf. ARIST., *EN*, III, 1, 1111a 1-2

⁸⁰⁵ Extraído de um verso da comédia *Andria* de Terêncio (cf. TERENCE, *Andria*, v. 636), o dito é retomado por Cato (*Disticha de moribus*, 1, 40) a partir de uma fonte grega nitidamente inspirada nas *Leges* de Platão onde se refere que φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν [cada homem é, por natureza, amigo de si mesmo], fórmula a fazer lembrar, de resto, algumas definições lapidárias de Aristóteles não só sobre o que o homem é φύσει, “por natureza” [v.g. ser vivo político (πολιτικὸν ζῷον: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 3), desejoso de saber (τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται: ARIST., *Metaph.*, I, 1, 980a 21), etc.], mas também sobre o papel decisivo da “filautia”, φιλία ἐαυτὸν = φίλαυτος [amor-de-si/estima-de-si: cf. ARIST., *EN*, IX, 6, 1167a30; 8, 1168b15-24; *EE*, VII, 6, 1240a 8] como condição de possibilidade da indeclinável dimensão relacional da vivência ética e política em comunidade. Entre os numerosos paralelos que podem estar na origem deste mote, destacamos dois monásticos de Menandro de Atenas (cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 560; 814 Jaekel), um trecho dramático de *Oedipus Coloneus* de Sófocles de Atenas [cf. SOPHOCLES, *Oedipus Coloneus*, v. 309] e um outro da *Medea* de Eurípides de Atenas onde se diz expressamente, num tom que soa familiarmente evangélico, ὡς πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ [todos se amam mais a si mesmos do que ao próximo: cf. EURIPIDES, *Medea*, v. 86] e, finalmente. O cristianismo adoptará implicitamente o conteúdo do mote a partir de uma sobreinterpretação mais radicalmente dilatada da lei judaica (inspirada na experiência legisladora de Moisés) que o Evangelista Mateus condensa da seguinte forma: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου (...) αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται [“Amarás o Senhor teu Deus” (...) é o maior e o primeiro dos mandamentos; o segundo é semelhante ao primeiro: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Nestes dois mandamentos se resumem toda a Lei e os Profetas: cf. *Evangelium secundum Matthaeum*, 22, 40: destacado nosso]. A propósito do conteúdo evangélico da lei que expressa o sentido visado na elocução e da relação da tradição mosaica e veterotestamentária com a filosofia platónica e aristotélica, vide o interessante estudo de BECKER Bertilo, «Raízes mosaicas em Platão e Aristóteles», in *Veritas* 28 (1983) 149-156.

pudor [αἰδώς] e da **vergonha** [αἰσχύνη]⁸⁰⁶, podem oferecer, à luz de uma fenomenologia das emoções⁸⁰⁷, um texto não para ser usado como guião para encenar os mecanismos de censura que parasitam o psicodrama da consciência escrupulosa e culpada, mas para ser interpretado como discurso de uma acção cujo desfecho inconveniente ou desconforme o agente já leu nas entrelinhas das circunstâncias em que ela se inscreveu e das consequências que dela resultaram. Na avaliação racional da inconveniência praticada, a tristeza e o arrependimento transformam-se, por conseguinte, em coadjuvantes semânticos da acção voluntária. No limite, o agente que quisesse encapsular os seus actos numa ignorância absoluta face às circunstâncias e à percepção do que convém fazer ou deixar de fazer em face delas, nem por isso se furtaria ao libelo ético da razão, já que, neste caso, o carácter não-voluntário da acção realizada, ainda que escudado numa inimputabilidade sem arrependimento, já não pode ser designada de “involuntária” é certo, mas pode, ainda assim, ser tomada como sinal de **maldade** [ὅλως κακία] e **perversidade** [μοχθηρία]⁸⁰⁸ “**voluntariamente irresponsável**”. Daí que

τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα·
οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ
τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην)
ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις ἐν τούτοις γὰρ καὶ
ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει.⁸⁰⁹

⁸⁰⁶ Cf. a propósito o magistral estudo de WILLIAMS Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1993

⁸⁰⁷ Cf. COOPER John, *Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999; STOCKER Michael, «Courage, the Doctrine of the Mean, and the Possibility of Evaluative and Emotional Coherence», in *Plural and Conflicting Values*, ed. by M. STOCKER, Oxford: Clarendon Press (1990) 129-164; FORTENBAUGH William, *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, New York: Barnes and Noble, 1975

⁸⁰⁸ A questão encontra um interessante prolongamento teórico a propósito do esclarecimento da diferença entre a forma voluntária e involuntária de cometer injustiça in ARIST., *EN*, V, 8, 1135b 1ss.: a propósito da natureza ética dos lapsos, falhas cometidos voluntariamente vide DYER Robert, «Aristotle's categories of voluntary torts (*EN* 1135b 8-25)», in *Classical Review* (London) 79 (1965) 250-252

⁸⁰⁹ O termo involuntário tende a ser usado não se alguém ignora o que é conveniente: com efeito, a ignorância na escolha deliberada não é causa do involuntário mas da maldade, como tão-pouco o é a

À luz do exposto, não nos tornámos apenas responsáveis depois de ter agido, ou seja pelo **conhecimento *a posteriori*** das consequências dos nossos actos no interior das circunstâncias, mas também somos responsáveis antes de agir, quer dizer pelo **conhecimento prospectivo** das circunstâncias em que os nossos actos se vão concretizar, bem como do conhecimento “pre-vidente” e “pre-ventivo” (não necessariamente “previsível” e “preditivo”) das consequências que se podem desencadear a partir dessa leitura precavida. É em vista desse conhecimento sinebético que Aristóteles elabora uma espécie de inventário de figuras categoriais que permitem **modalizar a circunstancialidade do agir**⁸¹⁰: assim, quanto à “identidade e ao número” [τίνα καὶ πόσα] são elas

1. τίς πράττει [quem age]
2. τί πράττει [o que faz]
3. περὶ τί πράττει [acerca de que é que age]
4. ἐν τίνι πράττει [em que é que age]
5. τίνι πράττει [com que é que age]
6. ἔνεκα τίνος πράττει [em vista de que é que age]
7. πῶς πράττει [de que modo é que age].⁸¹¹

Marco Zingano propicia-nos uma síntese relevante acerca da relevância ética desse esquematismo prático da circunstancialidade: «(...) trata-se do conhecimento que o agente tem das circunstâncias nas quais ocorre a ação, tomada isoladamente. (...) Aristóteles determina as circunstâncias nas quais ocorre a ação como sendo (1) o autor da ação, (2) o objeto, (3) o paciente da ação, (4) o instrumento, (5) o fim e (6) o modo

ignorância universal [= total = absoluta] – pois devido a ela somos censurados –, mas a [subent. ignorância] das circunstâncias particulares às quais a ação se refere. De facto, é nesses casos que há compaixão e perdão, pois o que actua com desconhecimento disso age involuntariamente: ARIST., *EN*, III, 1, 1110b 30 – 1111a 2

⁸¹⁰ Nicolai Hartmann foi por ventura um dos filósofos que, no âmbito da filosofia aristotélica, mais insistiu na articulação ontológica entre o conceito de “possibilidade” e o de “modalidade”: HARTMANN Nicolai, «Document: le concept mégarique et aristotélicien de possibilité. Contribution à l’histoire du problème ontologique de la modalité», note et trad. de Jean Marc NARBONNE, in *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 49 (1993) 1, 131-146

⁸¹¹ Cf. ARIST., *EN*, III, 1, 1111a 2-5

com a ação é realizada; destas circunstâncias, um elemento muito importante para a determinação do carácter voluntário ou involuntário é o conhecimento ou a (5) ignorância do fim da ação. Ninguém pode ignorar que faz a ação ou que faz algo, a menos que esteja ensandecido (pois fazer algo implica que alguém faz alguma coisa), mas, com exceção destes dois casos, o agente pode sempre ignorar uma ou várias das circunstâncias nas quais ocorre a ação: pensando ser um ladrão, ele ataca seu próprio filho, (...) querendo mostrar como funciona a catapulta, ele a dispara, e assim por diante. Embora ambas envolvam conhecimento, as condições (a) [= o princípio tem de estar no agente] e (b) [= o agente conhece as circunstâncias nas quais a ação ocorre] são independentes, pois envolvem diferentes tipos de conhecimento: a condição (a) depende de uma representação de um particular a um certo título, a condição (b) exige que se tenha conhecimento das circunstâncias particulares em que ocorre uma ação. Posso ter (a) sem (b), assim como posso ter (b) sem (a); $(a) \wedge (b)$ são as condições para o carácter voluntário do ato, $(\neg a) \vee (\neg b)$ o tornam involuntário. (...)»⁸¹².

3.2. O acto voluntário: da aspiração desiderante à escolha orientada e desta à deliberação decisória

Explicitada a diferença entre os recortes involuntário e não-voluntário da acção, Aristóteles empenha-se em mostrar até que ponto o aperfeiçoamento da virtude em disposição ética se explicita voluntariamente no acto decisório de **deliberação** [βούλευσις] em vista de uma **escolha orientada** [προαίρεσις].

Do ponto de vista de uma teleologia interna da acção virtuosa, a capacidade para visar o justo meio só faz sentido na medida em que o agente se tornar **senhor** [κύριος], **progenitor** [τεκνοποιητής] e **artífice** [δημιουργός]⁸¹³ da determinação dos seus actos e *ipso facto* responsável pelas respectivas consequências. Caso contrário, a

⁸¹² ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op.cit.*, 198

⁸¹³ Vide a propósito LEBEDEV Andreas, «Pater – Demiourgos – Basileus» [I: Synonymia of metaphorical codes in ancient Greek philosophical cosmogonical texts; II: The linguistic and mythological substrate of Aristotle's theory of "four causes"], in *Balcano-Balto-Slavica. Symposium on Textual Structure: preliminary materials and theses*, ed. Vyacheslav IVANOV – Tatjana CIV'JAN, Moscow: Institute of Slavic and *Balkan Studies of the Russian Academy of Sciences*, 1979, 24-29

disposição ética [ἡθικὴ ἔξις] não se domiciliará num **carácter** [ἡθός] cuja firmeza se consolida através da sequenciação teleológica de quatro momentos:

1. contraímos bons hábitos para nos tornarmos disposicionalmente virtuosos em vista de uma obra,
2. tornamo-nos ergonomicamente virtuosos para realizar actos voluntários em vista de uma autonomia,
3. realizamos autonomamente actos voluntários em vista de escolhas e
4. exercemos a faculdade electiva em vista de uma modelação decisória cuja racionalidade prática é poieticamente posta em prática no acto de deliberação.

Ora, mesmo admitindo que o agir virtuoso se atesta eticamente num agir responsável, subsistem, ainda assim, algumas indefinições a carecer de acerto. Desde logo, como operacionalizar a exigência cívica de aliar a **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] à **educação** [παιδεία] em vista de uma participação no exercício da **cidadania** [πολιτεία]?⁸¹⁴ Depois, qual o **estatuto lógico** a atribuir a uma **racionalidade prática** cujo paradigma se modela na “acção discursiva” do **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] transfigurado em **cidadão responsável** [σπουδαῖος πολὶτής]? Mais ainda, como determinar os critérios que permitem aferir a **justa medida** [μετρίότης] da acção em vista de uma **razoabilidade decisória**?⁸¹⁵ Finalmente, para que **mediedade** [μεσότης] é possível fazer convergir e articular todas estas variáveis praxiológicas?

⁸¹⁴ Cf. BARKER Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publications, 1959; ANASTAPLO George, *Human Being and Citizen: Essays on Virtue, Freedom and The Common Good*, Chicago: Swallow Press, 1975; STEEL Carlos, *The legacy of Aristotle's political thought. Essays in honour of Prof. Gerard Verbeke*, Brussel, 1999; STRAUSS Leo, *The City and Man*, Chicago: Chicago University Press, 1978; BORDES Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982; uma incursão mais detalhada e incisiva é-nos oferecida no estudo de RODRIGO Pierre – TORDESILLAS Alonso, «Politique, ontologie, rhétorique. Éléments d'une kairologie aristotélicienne?», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 398-419

⁸¹⁵ Cf. VEATCH Henry, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelic Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, 1962; TEIXEIRA Joaquim S., «A racionalidade moral», in *Didaskalia* 33 (2003) 1-2 [“In Memoriam Professor Doutor P. Manuel Araújo Isidro Alves”] 447-465

O ponto nevrálgico das indefinições assinaladas reside, em nosso entender, na dificuldade em especificar que concepção de **razão** [λόγος] subjaz à **rectitude** [ὀρθότης] da acção virtuosa, em contraste diferenciado com a “correccão” da acção tomada no sentido genérico de um “fazer adequado”. Para adensar ainda mais a dificuldade, importa desde já não perder de vista o facto de Aristóteles ser inequivocamente incisivo na distinção entre o domínio prático do “agir” e o domínio produtivo do “fazer”, sobretudo naquele passo da *Ethica Nicomachea* onde tipifica as virtualidades da **ciência** [ἐπιστήμη] a propósito de uma outra distinção, desta feita entre conhecimento científico do **necessário** [ἐξ ἀνάγκης] e conhecimento produtivo e prático do **contingente** [ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν]:

πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχεσθαι
 ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν
 γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν.
 αἰδίου ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία,
 τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα. (...) Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως
 ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητόν καὶ πρακτόν· ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ
 πρᾶξις· (...) ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἔξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι
 τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἔξεως. διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ' ἀλλήλων·
 οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξις ἐστίν. (...)
 ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν
 ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· (...)
 οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστίν, οὔτε
 τῶν κατὰ φύσιν· (...) ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη
 τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι. (...) ⁸¹⁶

⁸¹⁶ Todos sustentam que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outro modo, e tudo o que acontece de outro modo, sempre que se apresente fora [do campo] de observação, passa despercebido, quer exista quer não. Só aquilo que existe de modo necessário é objecto de ciência, por ser, de facto, sempre assim. Com efeito, todas as coisas que existem absolutamente de modo necessário, são sempre assim, a saber ingénitas e incorruptíveis. (...) Aquilo, por outro lado, que pode ser de outro modo é objecto de produção e de acção. Produção e acção são coisas diferentes. (...) Com efeito, a disposição prática acompanhada de razão difere da disposição produtiva acompanhada de razão. Nenhuma das duas ocupa o lugar da outra, visto que nem a acção é produção nem a produção acção. (...) Ora, toda a arte tem a ver com a génese de algo, e o executar artístico também [tem que ver] com o considerar de que modo se poderá gerar algo que tanto pode existir como não existir. (...) Na verdade, de modo nenhum a arte se refere às coisas que existem ou vêm a existir de modo necessário, nem às coisas que

A impermutabilidade inerente à **acção** [πρᾶξις] à **produção** [ποίησις] em face da singularidade das competências e dos resultados operativos de cada uma delas não significa, contudo, que as duas esferas se apresentem absolutamente atomizadas e encapsuladas em si mesmas. Pelo menos no tocante ao grau de **eficácia** de cada um dos seus desígnios e procedimentos práticos, talvez não sejam totalmente refractárias, em nosso entender, à influência de um denominador comum susceptível de aproximá-las nem que seja de forma tangencial.⁸¹⁷ Assim sendo, se é verdade que não se pode apreender a rectitude de uma acção a partir da imediata extrapolação do exercício de uma arte cujo critério de correcção dependente de um saber formal e genérico que a torna eficaz e útil em termos técnicos mas inoperante em termos éticos, também não deixa de ser verdade que, sob determinado prisma, a acção, embora não possa ser convertível em produção, tende, todavia, a **inspirar-se em procedimentos poiéticos** para atingir o seu desenlace operativo, designadamente no contexto limite em que a prática da virtude, confrontada com os impasses e aporias impostos pela contingencialidade das circunstâncias, é efectivamente testada e validada pela **eficácia decisionária** da sua aquisição. Por outro lado, como já se viu, a virtude cuja aquisição resultou da indução de um **hábito** [ἔθος] por treino e repetição apenas se encontra virtualmente disponível como **capacidade potencial** [δύναμις], mas não ainda virtuosamente efectivada como **faculdade activa** [ἐνέργεια], o que só acontece quando, de facto, for convertida em **disposição** [ἔξις] por um agente cujo **carácter** [ἡθός] se determina voluntariamente como **acto aperfeiçoado** [ἐντελέχεια] no horizonte decisionário de uma **escolha orientada** [προαίρεσις].

É nesta complexa meada de variáveis paraxiológicas – cuja urdidura orienta teleologicamente o agir ético desde o exercício habituado da virtude até ao acto

são por natureza. (...) Então, dado que a produção difere da acção, a arte é necessária à produção, mas não à acção. (...): ARIST., *EN*, VI, 4-5, 1139b 20 – 1140a 17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela III 2 – IV 5, 942-943].

⁸¹⁷ Absolutamente esclarecedor para sistematizar a dimensão da eficácia na constituição praxiológica da acção em Aristóteles é o estudo de NATALI Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain – Paris: Peeters, 2004; vide também colateralmente GUARIGLIA Oswaldo, «Razón práctica e intereses de la acción», in *Diánoia* 33 (1987) 33, 68-53

decisionário de deliberação – que se entende a exigência ética de vincular a aquisição individual da virtude à matriz relacional de uma **educação cívica** [παιδεία πολιτική]. De facto, sem a mediação incarnada da acção entre virtude e decisão, tornar-se-ia inviável a inscrição do **prático** [τὸ πρακτόν] e das **coisas éticas** [τὰ ἠθικά] no corpo vivo da experiência comunitária da **cidadania** [πολιτεία]. Tal desígnio hermenêutico percorre a *Ethica Nicomachea* desde a tese preludial de que ἐστὶ τῶν ἐπιστημῶν μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς ἡ πολιτικὴ [a política é a mais arquitectónica das ciências]⁸¹⁸ em vista do **bem especificamente humano** [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]⁸¹⁹ até ao desfecho resolutivo das suas linhas finais onde o Estagirita postula a necessidade de, em conformidade com uma **filosofia das coisas humanas** [ἀνθρώπεια φιλοσοφία]⁸²⁰, produzir ordenações jurídicas não propriamente à medida do leito de Procusto, mas enquanto propiciadoras de uma aplicação equânime e equitativa da **justiça** [δικαιοσύνη]⁸²¹ na linha, aliás, daquele sapiente adágio

⁸¹⁸ Cf. ARIST., *EN*, I, 3, 1094a 26-27

⁸¹⁹ Acerca da concepção de “bem humano” vide STOCKS John, *Aristotle's Definition of Human Good*, Oxford: Blackwell, 1919; mais recentemente afiguram-se incontornáveis as propostas teóricas de COOPER John, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975; KRAUT Richard, «Aristotle on the Human Good: an Overview», in *Aristotle's Ethics. Critical essays*, ed. by Nancy SHERMAN, Lanham: Rowman and Littlefield, 1999, 79-104; para uma abordagem mais detalhada e desenvolvida, cf. *Idem*, *Aristotle on Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989; WILLIAMS Bernard, «Aristotle on the good: a formal sketch», in *The Philosophical Quarterly* (St. Andrews) 12 (1962) 289-296; GOTTLIEB Paula, «Aristotle and Protagoras. The good human being as the measure of goods», in *Apeiron* 24 (1991) 1, 25-45; FERREIRA Manuel J. C., «Ética e Antropologia», in *Questão ética e fé cristã*, Lisboa: Verbo, 65-82

⁸²⁰ Cf. ARIST., *EN*, X, 9, 1181b 15; sobre o conceito de “homem” e de “humano” cf. CLARK Stephen, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975; BUELA Alberto, «El concepto de hombre en el *Protréptico* de Aristóteles», in *Filosofar Cristiano* (Córdoba – Arg.) 8-9 (1984-1985) 15-18, 69-75; no que concerne à noção politológica de “bem humano” na perspectiva finalística da felicidade cf. TROTTMANN Christian, «Science architectonique et finalité philosophique de l'homme chez Aristote», in *Revue de Philosophie Ancienne* 14 (1996) 1, 87-114; ASSELIN Don, *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*, New York: Lang, 1989

⁸²¹ A propósito da dúplice dimensão da justiça – legal e equitativa – e da articulação da dimensão jurídica da compensação distributiva e retributiva com a dimensão ética da **equidade** [ἐπιείκεια], cujos pressupostos teóricos já teriam sido inicialmente formulados por Aristóteles num diálogo entretanto perdido [cf. MORAUX Paul, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue sur la justice*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1957] e posteriormente aprofundados no Livro V da *Ethica Nicomachea* [cf. ARIST., *EN*, V, 1-11, 1129a 1- 1138b 15], vide CACHIA Jean, “*Éthique à Nicomaque*”, *Livre V (1-10): la justice. Aristote*, Paris: Ellipses, 1998; DESPOTOPOULOS Constantin, «Les concepts de juste et de justice selon Aristote», *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 14 (1969) 283-308; DRAGO Giovanni, *La giustizia e le giustizie. Letture del libro quinto*

clássico de acordo com o qual *summum ius summa injuria* [justiça perfeita, perfeita injustiça]⁸²².

A partir do exposto, são três as operações que, segundo Aristóteles, estruturam o acto decisionário de acordo com uma orientação teleológica cujas etapas podemos, em nosso entender, analogar metafisicamente à doutrina da causalidade:

1. o agente pode **escolher de forma orientada** por meio de uma **capacidade electiva** [προαίρεσις] tomada como “causa eficiente”;
2. o agente pode **modelar um propósito de forma ponderada** através de uma **competência deliberativa** [βούλευσις] tomada como “causa hilemórfica”
3. o agente pode **atingir um alvo de forma intencionada** mediante uma **faculdade aspirativa** [βουλήσις] tomada “causa final”.

3.2.1. A capacidade electiva

A importância da capacidade electiva reside, por mais paradoxal que pareça, na estrutura ambígua da sua formação. Por um lado, ela enraíza-se na capacidade humana para adquirir indutivamente hábitos virtuosos a partir do poder mimético da acção; por

dell’*“Etica a Nicomaco”*, Milano: Marzorati, 1963; GIULIANI Alessandro, *La definizione aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia: Università degli Studi – Edizione Universitarie, 1985; TORDESILLAS Alonso, «Équité et kaironomie», in CORDERO Nestor (dir.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: PUF, 2000, 149-169; Von LEYDEN Wolfgang, *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, London: Macmillan – School of Economics, 1985

⁸²² A proverbial advertência segundo a qual a aplicação da justiça sem uma desejável flexibilidade e atenção às situações concretas leva a cometer graves injustiças, encontra guarida na paradoxal contraposição *ius/injuria* explorada por Cícero (cf. CICERO, *De finibus*, 1, 10, 33) sendo textualmente reassumida, já em contexto medieval, na reflexão ético-política do bispo de Chartres João de Salisbúria (cf. IVOANNES SARESBERIENSIS, *Polycraticus*, 199, 499c PL Migne). Por outro lado, também não são assim tão raros os paralelos textuais constantes na tradição lírica e sapiencial veterotestamentária como sucede, por exemplo, com a implacável perícopa do *Livro do Eclesiastes* que, seguindo a tradução da *Vulgata*, adverte *noli esse justus multum noli esse justus multum neque plus sapias quam necesse est ne obstupescas* [não sejas demasiadamente justo, nem saibas mais que o necessário para que não te estupidifiques: cf. *Liber Ecclesiastes* 7, 17]. O *topos* perdurará com ligeiras flutuações semânticas no refinado e incisivo trocadilho medieval *si careat pietate rigor pietasque rigorem / non habeat, perdit iustum sententia florem* [se o rigor carecer de piedade e a piedade for desprovida de rigor, a sentença perderá a flor da justiça: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 28306 Walther].

outro lado, a mesma acção que permite mimetizar e adquirir hábitos virtuosos revela-se insuficiente para validar os critérios indispensáveis não só para aferir teleologicamente a norma orientadora da intencionalidade que subjaz a qualquer acto electivo, mas também para conter a impulsividade natural e espontânea do desejo e das aspirações nos limites da escolha voluntária sem a qual não é possível responsabilizar um agente pelos seus actos. Na verdade, o poder para escolher isto ou aquilo mediante um processo reiterado de “tentativa-erro” (procedimento análogo ao mecanismo de repetição empregue para induzir o hábito virtuoso) não induz necessariamente uma **capacidade para escolher bem**, i.e. de **forma eticamente orientada**, em vista de uma **finalidade sobredeterminante**⁸²³. Ora, é nesse sentido que a sibilina referência à **capacidade electiva** como aquilo que οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων [parece ser o mais apropriado à virtude e melhor do que os actos para julgar o carácter de alguém]⁸²⁴ perde o seu carácter aparentemente anfibológico e inconsequente para passar a exhibir uma inesperada luminosidade praxiológica. Assim, na medida em que o exercício ponderado da capacidade electiva é que induz o critério susceptível de validar e avaliar um juízo ético sobre as acções virtuosas e não o inverso, já o **modo como se escolhe** constitui, na sua discursividade imanente, um texto doador de sentido para a prática das virtudes, isto é uma instância narrativa onde o agente “dizendo-se de muitos modos” [λέγεται πολλαχῶς] pelo **dizer do seu agir** pode ter a pretensão de declarar *a posteriori* qualquer coisa “sobre” a sua prática virtuosa.

É a partir, por conseguinte, dessa **semântica da acção** inscrita na actividade electiva a título **testemunhal** [μαρτυριον]⁸²⁵, isto é como **instância narrativa**

⁸²³ Vide a propósito GUARIGLIA Oswaldo, «La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles», in *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 13 (1973) 19, 49-59

⁸²⁴ ARIST., *EN*, III, 2, 1111b 4-6

⁸²⁵ A tese por nós defendida segundo a qual a filosofia prática de Aristóteles só adquire plena densidade hermenêutica na medida em que o texto filosófico “sobre a acção ética” já decorre do “discurso eticamente vivido” de uma “acção discursiva” está bem patente na obra praxiológica de Aristóteles, designadamente na ideia de que a acção possui um fundo discursivo cuja valência semântica se expressa fenomenicamente no conceito de “**atestação**” ou “**prova testemunhal**” [μαρτυριον], segundo a qual o agente “prova aquilo que diz” do ponto de vista ético pondo-se eticamente “à prova naquilo que faz”: sobre o lastro polissémico do termo *prova* [μαρτυριον] e dos respectivos correlatos verbais “dar prova”, “atestar”, “testemunhar” [μαρτυρεῖν], vide ARIST., *De*

atestadora do **carácter ético** do agente⁸²⁶, que adquire espessura e relevo a razão pela qual Aristóteles entende estabelecer uma diferenciação entre **acto voluntário** [ἐκούσιον] e **escolha orientada** [προαίρεσις]. De facto, embora toda a escolha seja voluntária, nem todo o acto voluntário implica necessariamente escolha.⁸²⁷ Na medida em que permite conferir um estatuto **determinado** [διωρισμὴνον] à dimensão electiva, a mencionada distinção revela-se decisiva dado que coloca nas imediações do âmbito decisionário um conjunto de estados e faculdades conexas com o acto de escolha orientada que o influenciam mas não o definem, nem tão-pouco se confundem com ele: fazem parte desse lote 1. o **apetite** [ἐπιθυμία], 2. o **impulso** [θυμός], 3. a **aspiração** [βουλήσις] e 4. a **opinião** [δόξα].

No que se refere ao **apetite** [ἐπιθυμία] (1), a razão pela qual este não determina a natureza da escolha orientada tem a ver com o facto de ele se poder constituir como fim em si mesmo, bloqueando e inviabilizando qualquer acto decisionário, como acontece com os indivíduos dominados pela **incontinência** [ἀκρασία]:

ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ· (...) ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου, ἡ προαίρεσις δ' οὔτε λυπηροῦ οὔθ' ἡδέος.⁸²⁸

No respeitante ao **impulso** [θυμός] (2), aplicam-se os mesmos argumentos utilizados a propósito do appetite (1), com a diferença de que, neste caso, a dimensão impulsiva, não tendo propriamente um objecto de atenção tendencial, comporta porém

an., I, 5, 410a 29; *Metaph.*, I (A), 2, 982b 22; 7, 988b 17; VII (Z), 15, 1040a 30; XII (Λ), 1, 1069a 25; 6, 1072a 5; XIV (N), 1, 1087b 3; *EN*, I, 10, 1100b 11; II, 1, 1103b 2; 2, 1104a 13; III, 5, 1113b 22; *EE*, I, 6, 1216b 26; II, 1, 1219a 40; *Pol.*, II, 8, 1269a 2; VII, 14, 1334a 5; VIII, 3, 1338a 34; 5, 1340b 7; *Rh.*, I, 15, 1375b 26; 1376a 3ss; b 31ss; II, 20, 1394a 11ss

⁸²⁶ Cf. a propósito SINNOTT Eduardo, «Narración y deliberación en Aristóteles», in *Stromata* 51 (1995) 1/2, 123-130

⁸²⁷ Cf. SALLES Ricardo, «Elección y acción en la *Ética Nicomáquea*», in *Diánoia* 39 (1993) 39, 1-18

⁸²⁸ O incontinente age por appetite, mas não por eleição; o indivíduo controlado, ao invés, age por eleição e não por appetite (...); de facto, o appetite tem a ver com o agradável e o desagradável, ao passo que a eleição não tem em conta nem o desagradável nem o agradável: ARIST., *EN*, III, 2, 1111b 13-18

uma resposta emocional descontrolada, ou seja imediata e reactiva, tornando-o por isso ainda mais refractário à faculdade electiva do que o próprio apetite, visto que ἡκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ [de modo algum o que se faz motivado pelo impulso parece ser realizado segundo uma escolha orientada]⁸²⁹.

Já no que concerne à **aspiração** [βουλήσις] (3), a análise requer um exame mais capilar dado o seu grau de complexidade. Pelo facto de se encontrar intencionalmente conotada com a inclinação tendencial ora de um propósito premeditado, ora de uma opção consciente, ora de uma preferência selectiva, facilmente se confunde com a natureza discriminante e criteriológica da escolha orientada. Apesar, porém, da ambivalência que as acompanha, tanto a dimensão desiderativa como a aspirativa desempenham um papel central na modelação ética da decisão por duas ordens de razão. Em primeiro lugar porque, partindo daquele sapiente princípio de que ζῶμεν γὰρ οὐχ ὥς θέλομεν, ἀλλ' ὥς δυνάμεθα [vivemos não como queremos, mas como podemos]⁸³⁰, o desejo e a aspiração colocam a dimensão voluntária do agente sob o signo do **limite** [πέρας] dentro do qual ainda é possível discernir o **justo meio** [μεσότης] da **medida** [μέτρον] e a **justa medida** [μετριοτής] do **meio** [μέσον] em função dos quais o agir humano se contém e autodetermina. De facto, podemos sempre querer e desejar coisas impossíveis, como por exemplo a imortalidade, ou até querer e desejar coisas possíveis, mas cuja obtenção não está ao nosso alcance ou cuja exequibilidade não depende de nós, como por exemplo a vitória de alguém numa competição: de facto, προαίρεῖται δὲ τὰ

⁸²⁹ *Ibid.*, III, 2, 1111b 18-19

⁸³⁰ Este fragmento de Menandro de Atenas (cf. MENANDRUS *frgm.* 45 Koerte-Thierfelder) tem por base um dito cuja influência na cultura literária grega é exibida no diálogo platónico *Hippias Maior* que a trata como proverbial (cf. PLAT., *HpMa.*, 301 c), bem como na comédia *Andria* de Terêncio onde lhe é conferido indiscutível valor gnómico com o vistoso trocadilho *quoniam non potest id fieri quod vis / id velis quod possit* [já que não pode ser como queres, trata de querer o que pode ser: cf. TERENCE, *Andria*, vv. 305-306] no rasto do qual ainda se acrescenta *ut quimus /.../ quando ut volumus non licet* [como podemos /.../ visto não nos ser permitido como queremos: cf. *Ibid.*, v. 805]. No renascimento, o génio literário de Dante Alighieri propiciar-lhe-á devido reconhecimento no memorável *Vuolsi così colà dove si pote / ciò che si vuole, e più non dimandare* (cf. DANTE, *La Divina Commedia*, *Inferno*, 3, 95 ss.) através do qual procura justamente caracterizar o poder divino, ainda que, há que referi-lo, um ilustre precedente medieval dessa interpretação teológica se encontre plasmado já no *De civitate Dei* de Sto. Agostinho a propósito da relação entre querer [*velle*] e poder [*posse*]: vide AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 15, 2

τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ [ninguém tem poder de escolha deliberada sobre estas coisas, mas sobre aquelas que julga serem possíveis de realizar por si mesmo]⁸³¹. Em segundo lugar porque, uma vez que se podem desejar ou aspirar a fins para os quais não existem meios ou, pelo menos, relativamente aos quais os meios se afiguram inviáveis ou ineficazes, as dimensões desiderativa e aspirativa necessitam de ser complementadas e aperfeiçoadas por uma competência discriminativa cujo exercício consiste precisamente na **escolha deliberada dos meios em vista dos fins** [προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος]⁸³². A intencionalidade ética da escolha não pode, com efeito, estar sob tutela da ineficácia, pelo que todo o agir em geral, e a acção virtuosa em particular, devem ter em consideração não só os fins imediatos (ou até mesmo os supremos) mas também os meios que os tornam alcançáveis e exequíveis. Por esse motivo,

ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἄρμόζει· ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.⁸³³

Quer num caso quer noutro, o critério que unifica os dois planos da **eleição orientada** [προαίρεσις] permitindo diferenciá-la da potência desiderativa passa precisamente por exercer uma dupla capacidade discriminante para, de modo **voluntário** [ἐκῶν] e **autónomo** [δι' αὐτοῦ], efectuar a **escolha** [αἵρεσις]

1. do que é próprio do agente e apropriado por ele⁸³⁴ e

⁸³¹ ARIST., *EN*, III, 2, 1111b 25-26

⁸³² *Ibid.*, III, 2, 1111b 27

⁸³³ A aspiração [= desejo] refere-se sobretudo ao fim ao passo que a eleição [= escolha orientada] aos meios. Por isso por um lado pretendemos [= desejamos] ter saúde e por outro elegemos [= escolhemos] os meios através dos quais nos mantemos saudáveis, assim como pretendemos [= desejamos] e até afirmamos ser felizes, embora dizer que escolhemos ser felizes já não seja adequado, dado que de um modo geral a eleição [= escolha] parece ter a ver com o que depende de nós.: ARIST., *EN*, III, 2, 1111b 26-29

⁸³⁴ A propósito do que poderia ser considerado como uma ética centrada no agente, de acordo com os pressupostos praxiológicos de Aristóteles, vide o bem fundado estudo de HARRIS George, *Agent-*

2. **dos meios apropriados aos fins**⁸³⁵ de acordo com uma faculdade electiva que apenas se pode exercer sobre aquilo a) cuja realização **nos diz respeito** [πρὸς ἡμᾶς] ou b) cuja execução está **ao nosso alcance e depende de nós** [ἐφ' ἡμῖν] quer do ponto de vista ergonómico do exercício ético da **virtude** [ἀρετή], quer do ponto de vista pragmático do desempenho habilidoso de uma **arte** [τέχνη] ou da produção habilitada de uma **criação** [ποίησις].

O problema consiste agora em saber até que ponto a **habilidade** requerida para efectuar a escolha técnica dos meios contribui ou não para manter intacta a unidade **aperfeiçoada** [ἐνέργεια] e **finalizada** [τέλειον] da acção, oferecendo flanco a um debate histórico-crítico de contornos incertos e desfecho inconclusivo.⁸³⁶

Quer-nos parecer, porém, que a nítida distinção aristotélica entre **escolha** [αἵρεσις] e **aspiração** [βουλήσις] esbate por completo um equívoco conflito de papéis entre **acção** [πρᾶξις] e **produção** [ποίησις]. Com efeito, se o terreno sobre o qual pode germinar o agir ético engloba precisamente o conjunto de realidades que **dependem de nós** [ἐφ' ἡμῖν]⁸³⁷, afigura-se então muito menos importante para o agente abandonar-se à divagação acerca da bondade extrínseca dos meios e dos fins do que garantir, a partir da determinação destes últimos, uma boa articulação dos meios aos fins visados no domínio voluntário de uma escolha acertada. Por outro lado, se há fins que se apresentam ao agente como perfeitamente possíveis, também não é menos certo que a sua consumação só se torna garantida pela capacidade electiva de escolher os meios adequados à viabilidade e exequibilidade da sua realização. Nesse sentido, o fluxo irreduzível da contingência anula qualquer recurso a uma ponderação electiva

centred morality. An Aristotelian alternative to Kantian internalism, Berkeley: University of California Press, 1999

⁸³⁵ Cf. NATALI Carlo, «La fin et les moyens: un puzzle aristotélicien», in *Revue de Philosophie Ancienne* 6 (1988) 1, 107-146

⁸³⁶ Para abreviar uma temática de tamanha complexidade reportamo-nos às teses desenvolvidas in ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Analytica* VIII (2004) 2, 165-184 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 301-325]

⁸³⁷ Cf. ARIST., *EN*, III, 2, 1111b 30

dos meios desvinculada de um discernimento desiderativo dos fins e vice-versa⁸³⁸, abrindo espaço ao primado da operatividade do agir humano a partir do qual o homem pode tomar em mão o desafio de “fazer” o **sentido do mundo** pelo “texto” da sua **acção criativa**. Importa, por isso, diferenciar desde logo o campo produtivo do campo prático para que se afigure claro em que termos a configuração do sentido ético da acção colabora na transfiguração poiética do sentido do mundo sem que daí decorra uma fatal e indesejada confusão entre o sentido ético da **acção** [περᾶξις] e a orientação criativa de uma **arte** [τέχνη] ou **produção** [ποίησις]. A coabitação diferenciada destas duas formas de actividade justifica-se quer para obstar a uma dissolução da acção no abismo da **impossibilidade** (para a qual se precipita a energia tendencialmente desmesurada, exorbitante e incontida das pulsões desiderativa e aspirativa), quer para precaver a sua subjugação ao reino da **necessidade** (na qual se torna inconsequente qualquer arbítrio voluntário, livre e intencionado)⁸³⁹.

⁸³⁸ Eis, a propósito, uma boa oportunidade para clarificar o sentido do uso e abuso da máxima maquiavelina de que *il fine giustifica i mezzi* [MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe*, caps. XV-VXIII], dado que tal axioma não corresponde a nenhuma fórmula com esse “exacto” perfil, por mais que vasculhemos na entranhas da obra do florentino pensador renascentista. Não deixa, porém, de ser surpreendente a aproximação à ética aristotélica no cap. XVII: o Príncipe deve “tenere li sudditi suoi uniti e in fede”, e dado que o crime sem castigo “offende la universalità” dos cidadãos e pode “generare disordini”, deve intervir com alguma dureza mas procedendo *“in modo temperato, con prudenzia e umanità”*. Quem não prefere ser mais amado do que temido? Todavia, o facto é que os homens são por tendência natural “ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, cupidi di guadagno, e hanno meno rispetto (esitazione) a offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere: perché l’amore è tenuto da uno vinculo d’obbligo, il quale, per essere gli uomini tristi (tristo: meschino), da ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai”. O conselho é desconcertante. Todavia, encontra um desenlace diaporético no cap. XVIII, justamente onde ocorre a referida relação entre meios e fins: trata-se do capítulo que se refere à lealdade. Nele Maquiavel incita o Príncipe a inspirar-se no mito do Centauro a fim de que exercer o poder com força e inteligência, procurando conformar o melhor possível os gestos e as palavras a uma imagem de si que melhor o represente aos olhos dos súbditos, por natureza mais impressionáveis pela aparência do que pela realidade: “Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu sei. (...) Faccia dunque il principe di vincere e mantenere lo stato: i mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati”. Os homens, com efeito, “giudicano le cose dal fine”, visam “più al fine che ai mezzi”. Observações como esta encontramos-as disseminadas noutros escritos, como as *Lettere* e os *Discorsi*, sem que haja lugar a confusões: que na vida apenas conte o sucesso como fim lícito e legítimo e que o uso dos meios para o alcançar se reduza apenas, do ponto de vista moral, a uma neutral instrumentalidade, não é tanto Maquiavel a teorizá-lo, mas o vulgo a “pensá-lo” como maximamente eficaz. O pensador florentino regista, não sem alguma irónica amargura, esta *vulgaris opinio* apresentando-a ao Príncipe para que este evite aparecer diante dos olhos do vulgo como este o gostaria de figurar e imaginar.

⁸³⁹ Vide a propósito FULCO William, «A note on free will in Aristotle», in *Modern Schoolman* (St. Louis) 40 (1962-1963) 388-394; KLIMCHUK Dennis, «Aristotle on necessity and voluntariness», in *History of Philosophy Quarterly* 19 (2002) 1, 1-19

Finalmente, quanto à **opinião** [δόξα] (4), Aristóteles apresenta um conjunto de razões⁸⁴⁰ que evidenciam até que ponto a escolha orientada não se confunde com aquela, a saber:

1. a opinião é um parecer que se emite “acerca de tudo” [περὶ πάντα], inclusive sobre “coisas eternas e impossíveis” [τὰ αἰδία καὶ τὰ ἀδύνατα], ao passo que a eleição se confina apenas às coisas que “dependem de nós” e que, portanto, estão “ao nosso alcance” [ἐφ' ἡμῖν];
2. a opinião caracteriza-se por se reportar gnosiologicamente à “falsidade e verdade” [τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ], ao passo que a eleição prima não tanto por negligenciar de todo esse critério, mas sobretudo por se referir “ao mal e ao bem” [τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ], o que significa que o agente se torna bom ou mau por “eleger bem ou mal” [προαίρεσθαι τὰγατὰ ἢ τὰ κακά] e não por “formar uma opinião” [δοκάζειν] seja ela errônea ou acertada;
3. a opinião é elogiada por ser emitida “de forma verdadeira” [ὡς ἀληθῶς], ao passo que a eleição é louvada mais por visar “o que se impõe” [οὗ δεῖ] do que propriamente por estar formulada “de modo correcto” [ὀρθῶς], motivo pelo qual realizamos uma escolha “mais em vista daquilo que sabemos que é bom” [ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα] do que propriamente em função “daquilo que não sabemos de todo” [ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν] como acontece com a opinião;
4. por fim, οὐχ οἱ αὐτοὶ προαίρεσθαί τε ἄριστα καὶ δοκάζειν [os que realizam as melhores escolhas não são os mesmos a emitir a melhor opinião], dado que ἔνιοι δοκάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ [há quem seja muito bom a opinar, mas, por vício, escolhe aquilo que não deve], paradoxo a fazer lembrar aquela máxima intemporal segundo a qual *video meliora proboque: deteriora sequor...*⁸⁴¹

⁸⁴⁰ Cf. ARIST., *EN*, III, 2, 1111b 30 – 1112a 13

⁸⁴¹ O conflito íntimo entre o que a razão mostra ser melhor e o que a vontade leva a fazer brota daquela admirável passagem de Ovídio em que Medeia se encontra diante da difícil decisão de ajudar Jasão contra a vontade do seu próprio pai (cf. OVIDIUS, *Metamorphoses*, 7, 20 ss.). O motivo ovidiano paga, contudo, tributo à literatura grega, sobretudo à dramática, rica em contraposições entre momentos de meridiana lucidez e racionalidade e outros dominados pelos ímpetos da paixão, os

Estes quatro aspectos à luz dos quais a escolha orientada se diferencia do acto opinativo revelam-se em nosso entender fundamentais. O facto de o acto electivo e o acto opinativo não serem coextensivos propicia uma contraposição decisiva na praxiologia aristotélica: enquanto a referência à dimensão desiderativa da aspiração permite determinar o alcance apropriado da faculdade electiva nos limites da contingência, já a referência à dimensão conjectural da opinião permite, por seu turno, determinar o recorte específico da faculdade judicativa no limiar da percepção. Quer dizer, o domínio instável e imprevisível da contingência transforma-se, por assim dizer, no horizonte a partir do qual e no qual o agir humano exhibe uma fisionomia simultaneamente poiético-produtiva (em função do desenlace operativo da sua eficácia) e ético-prática (em vista do desfecho decisório da sua orientação de fundo).

Ora, é justamente a partir da diferenciação estruturante do **acto electivo** em face dos quatro aspectos apontados, a saber 1. o **apetite** [ἐπιθυμία], 2. o **impulso** [θυμός], 3. a **aspiração** [βουλήσις] e 4. a **opinião** [δόξα], que Aristóteles apresenta a **escolha orientada** [προαίρεσις] como desfecho culminante de duas polaridades constitutivas do agir ético: por um lado a **aspiração intencionada** [βουλήσις] pela qual se operacionaliza a articulação entre meios e fins de uma escolha, por outro a

devaneios da mente e a fraqueza da vontade, principalmente nas representações trágicas de Eurípides de Atenas: com efeito, é no gume da bifurcação entre razão e vontade que Fedra tenta justificar o seu comportamento em *Hippolytus* (cf. EURIPIDES, *Hippolytus*, vv. 380-383) e que Medeia profere palavras idênticas na peça homónima (cf. EURIPIDES, *Medea*, vv. 1078-1080). Por outro lado, já em contexto filosófico, Platão questiona-se no *Protagoras* sobre a causa de procedimento tão ilógico e irracional (PLAT., *Prt.*, 352 d) secundado mais tarde por Cícero, que reflecte sobre o mesmo contrasenso (CICERO, *Cato maior*, 18, 64). Na tradição greco-cristã, João Crisóstomo regista com fins parenéticos a forma proverbial πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὴν παροιμίαν, ἀρέσκει τὰ χείρω, καὶ ταῦτα αἰροῦνται, τὰ ἀμείνω παρατρέχοντες [muitos homens gostam do pior e escolhem-no, descurando o que é melhor: cf. JOANNES CHRISOSTOMUS, *Homiliae in epistolam ad Romanos*, PG 60, 472 Migne), na senda paulina do afamado inciso da *Epistula ad Romanos* onde o incansável apóstolo *ad gentes* exclama οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω [não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero: PAULUS, *Epistula ad Romanos*, 7, 19]. No contexto da literatura moderna não podemos deixar de registar uma definição que Mefistófeles dá de si mesmo na primeira parte cena do gabinete de trabalho, cuja formulação inverte astutamente a orientação semântica da expressão originária, adensando assim o clima trágico que paulatinamente se vai instalando em cena: *Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft* [Sou uma parte daquela força que quer sempre o Mal e opera sempre o Bem: cf. GOETHE Johann, *Faust. Eine Tragödie*, 1335].

deliberação ponderada [βούλευσις] pela qual se elabora a urdidura (in)voluntária de uma decisão:

τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν [subent. ἡ προαίρεσις], ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων
οὐθέν; ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν.
ἀλλ' ἄρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου
καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὥς ὃν πρὸ ἐτέρων
αἵρετόν.⁸⁴²

Dito por outras palavras, trata-se de perceber em que medida uma **eleição deliberada** [προαίρεσις] adquire e exhibe a **textura voluntária** de uma **escolha** [αἵρεσις] sujeita à **orientação racional** [ὀρθὸς λόγος] de um **acto deliberativo prévio** [προβεβουλευμένον], convertendo-se desta feita em **decisão intencionada e premeditada**. Este desconcertante e ambíguo carácter “prévio” [visado na raiz **προ**] da deliberação [visado na raiz <βε>**βουλευμένον**]” face ao acto electivo de escolha exige desde já uma clarificação contra quaisquer interpretações capciosas: a eleição ocorre não por “antecipação” cronológica à escolha (como se o acto decisionário pudesse ser “de-composto” ou “a-tomizado” numa sequenciação temporal de etapas ou fases), mas como horizonte possibilitador da própria escolha, permitindo que, através da função coadjuvante e directiva da razão, o agente **pondere prospectivamente** todas as variáveis do lance electivo no quadro de uma temporalidade cairológica. Tal clarificação revela-se crucial para o desígnio hermenêutico da presente dissertação: com efeito não se trata aqui de formatar a “tomada de decisão” pela manipulação irracional do palpite ou da premonição, tentando “pre-ver” já no presente o que “pre-visivelmente” irá acontecer no futuro; trata-se sim, na linha daquela magistral intuição clássica segundo a qual μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς [o melhor adivinho é

⁸⁴² O que é ou como se forma [subent. a eleição = escolha orientada], dado que não é nenhuma das coisas acabadas de mencionar? É evidente que é algo de voluntário, embora nem todo o voluntário seja elegível. Porventura será algo resultante de uma deliberação prévia? Na verdade a eleição faz-se acompanhar de razão e de meditação: de resto, o próprio nome [= προαίρεσις] indicia que é algo elegível antes de outras coisas: ARIST., *EN*, III, 2, 1112a 13-17

o que conjectura bem]⁸⁴³, de possibilitar a **manufatura da decisão** [bem patente no termo anglo-saxónico *decision making*] mediante a **modelação racional** de múltiplos **cenários probabilísticos e alternativos**, procurando “pro-ver” para o futuro o que “pre-ventivamente” se pode “pro-videnciar” já no presente. Num certo sentido, a decisão – seja ela ética ou técnica – não traduz a temporalidade adiada (“ucrónica” ou “utópica”) de um estar à espera do que está para vir para “depois fazer”, mas produz a temporalidade oportuna (poiética e cairológica) de um **fazer criativo enquanto se espera**.⁸⁴⁴

⁸⁴³ Atribuída ora a um fragmento trágico de Eurípides (cf. EURIPIDES, *figm.* 973 Nauck2), ora a um fragmento de Menandro de Atenas (cf. MENANDRUS, *figm.* 941 Koerte-Thierfelder), a máxima apresenta na forma verbal εἰκάζειν [figurar, imitar, suspeitar] uma irradiação semântica plurívoca cujo epicentro se fixa na poiética luminosidade daquela imagem produzida [εἰκόν] que determina não um exercício delirante de “pre-visão” ou “pro-gnose” (em ordem a tentar “adivinhar já”, por antecipação, o que vai acontecer no futuro, para o poder domesticar previamente) mas, ao contrário, uma operação criativa de “pro-vidência” ou “pro-specção” baseada não apenas no poder heurístico da imaginação [εἰκασία] em ordem a uma exigência de adaptação àquilo que, por mediação de uma figuração, se projectou (num certo sentido não há nada para esperar do futuro, a não ser aquilo que, por modelação, se projecta criativamente como apelo e desafio), mas também numa firme conformidade aos ditames da razão, como, de resto, o confirmam alguns dos paralelos que com ela se cotejam. É nesse sentido que vemos o afamado criador da poesia bucólica Teócrito de Siracusa afirmar que, para explicar da melhor forma as experiências oníricas, importa conjecturar κατὰ τὰ νοόν [segundo a razão/o intelecto: cf. THEOCRITUS, *Idyllia*, 21, 32 ss.] – indicação essa que Aristóteles já anteriormente seguira à risca no pequeno tratado *De divinatione per somnia* (cf. ARIST., *DivSomn.*, 1, 462b 18) – e também o sofista da segunda geração Antífote de Atenas inspirar um apotegma deveras apreciado na cultura literária bizantina onde se define a adivinhação como ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός [conjectura de um homem sapiente: cf. ANTIPHON, *figm.* A 9 Diels-Kranz; não deixa de ser curiosa, neste caso, a inscrição da conjecturalidade racional no reino da φρόνησις, usufruindo heurísticamente do **vínculo mediacional** entre razão e experiência que esta lhe confere]. Por outro lado, a sentença pode também assumir valor irónico, como acontece na *Anabasis* de Arriano, onde é posta na boca do genial conquistador macedónio Alexandre Magno para rebater os seus adivinhos que, com base num vaticínio, queriam impedi-lo de marchar sobre a Babilónia: vide ARRIANUS, *Anabasis Alexandri*, 7, 16, 6. Vide a propósito, HUBERT Bernard, «Veille, sommeil et rêve chez Aristote», in *Revue de Philosophie Ancienne* 17 (1999) 1, 75-111

⁸⁴⁴ O radical sentido de uma **autopoiese** plasmada no **acto decisionário**, com a qual até os deuses estão dispostos a colaborar na dramática espessura do silêncio ou na trágica ambiguidade dos indícios, é levado ao limite na obra-prima do dramaturgo contemporâneo Samuel Beckett, *En attendant Godot* (traduzida para inglês pelo próprio, dois anos depois, com o título *Waiting for Godot*) na qual a arte de realizar o Absoluto no Absurdo é sublimada na existência marcada pelo *non-sense* e pela deriva situacional de dois personagens, Estragon e Vladimir. O título da representação é deliberadamente ambíguo: não se trata tanto, com efeito, de estar “à espera de Godot” (como erroneamente se tende a traduzir para português) como quem aguarda o advento de um salvador exógeno para “depois começar a fazer” qualquer coisa, mas, pelo contrário, trata-se de “fazer Absolutamente” alguma coisa “enquanto se espera por Godot”, ou melhor “enquanto se espera o deuzito” [sugestão de tradução que, a nosso ver, melhor traduziria para português o sentido poiético do gerundivo-participial que subjaz aos títulos *En attendant Godot* = *Waiting for Godot*], pois nada garante que “Ele” chegue; apesar da catástrofe comunicacional, prestes a desabar a todo o momento sobre uma expectativa de uma “chegada” sucessivamente adiada e constantemente gorada, talvez Godot “já lá” esteja Absolutamente

O acto de escolha orientada cuja efectivação se faz preceder de uma deliberação racional exercida não só em função de uma disposição voluntária, mas também de acordo com uma captação “deontológica” dos princípios, constitui, portanto, um traço distintivo da praxiologia aristotélica⁸⁴⁵ visto que é através da **mediação da deliberação** que a **eleição** se articula voluntariamente com a **razão**, tornando-se, nesse sentido, **discursiva**.⁸⁴⁶ Importa, pois, esclarecer desde já o impacto ético dessa vinculação no limiar onde o saber racional se coaduna com a sabedoria prática.

3.2.2. A competência deliberativa

A **deliberação** [βούλευσις] supõe o concurso de uma faculdade directiva que Aristóteles conota com o **intelecto** [νοῦς], antecipando de certa forma o papel relevante que haverão de desempenhar as inovadoras noções de **compreensão prática** [διάνοια πρακτική] e de **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική]⁸⁴⁷ no âmbito da sua reflexão ética. A dinâmica racional da deliberação insere-se, desta feita, no campo perfeitamente delimitado das coisas que dependem de nós em acto e que se apresentam potencialmente exequíveis quanto à sua viabilidade operativa, pelo que

visado naquela errática deambulação de Estragon e Vladimir pelo palco através da qual o desamparado dueto vai redigindo e narrando com os pés um sentido Absoluto para o Absurdo, e não o contrário como uma exegese precipitada o faria supor [Cf. BECKETT Samuel, *En attendant Godot. Pièce en Deux Actes*, Paris: Editions de Minuit, 1952].

⁸⁴⁵ Vide a propósito ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 327-362

⁸⁴⁶ Cf. KAL Victor, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden: E.J. Brill, 1988; a questão da discursividade da razão é retomada e aprofundada num admirável estudo de CASSIN Barbara, *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris: PUF, 1997, 33 ss.. Quanto à relação entre racionalidade discursiva e acção vide ANSCOMBE Gertrude E., «Thought and action», in *Articles on Aristotle, vol 2: Ethics and Politics*, by Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 61-71; COOPER John, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975; SORABJI Richard, «Aristotle on the role of intellect in virtue», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 201-219; STERN-GILLET Suzanne, «Logos théorique et logos pratique. Remarques sur la conception aristotélicienne de la sagesse», in FATTAL Michel (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L'Hartmman, 2003; YARZA Ignacio, «La razionalità dell' *Etica Nicomachea*», in *Acta philosophica* 3 (1994) 1, 75-96

⁸⁴⁷ Cf. ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 26 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 4, 924]

apenas se pode deliberar acerca daquilo que recai nos limites em que se confina o campo de acção do agente. Nesse sentido, quanto mais elevado for o grau de incerteza e imprevisibilidade da acção tanto mais a deliberação terá de submergir na flutuante indeterminação de um domínio indeterminado onde as coisas **ocorrem na maior parte das vezes** ou **com frequência** [ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ]⁸⁴⁸, o que significa que, mesmo ocorrendo **normalmente de um certo modo**, podem muito bem ocorrer **de modo diferente** ou até **nem sequer** chegar a ocorrer.⁸⁴⁹ Seja como for, o ser humano é sempre desafiado a enfrentar o risco da deliberação porque o mundo em que a sua acção se plasma e modela, por ser também um mundo modelado e plasmado pela sua acção, se apresenta texturado pelo fluxo imprevisível e instável de situações e acontecimentos cuja urdidura não pode ser controlável ou programável apenas porque acerca deles se conjecturaram, testaram, validaram e descreveram leis de funcionamento graças a uma onisciente e unívoca ficção cientificista.

O *topos* da fluidez e da fugacidade do mundo do **prático** [τὸ πρακτόν] não é, de resto verdadeiramente inovador em Aristóteles. O Estagirita recolhe-o, como é sabido, por osmose filosófica com a tradição cultural grega. Com efeito, desde os primeiros balbucios da recitação épica até ao linguajar adestrado do discurso retórico, historiográfico e clínico, coube ao génio literário dos gregos perpetuar o carácter não apenas efêmero (que começa e acaba) mas também metamórfico (que adquire renovados contornos) do mundo vivo do homem e da vida humana do mundo, cujo recorte sapiencial fulgura quer na lírica evocação σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος [o homem é o sonho de uma sombra]⁸⁵⁰, quer na gnómica elocução πάντα ῥεῖ [tudo flui]⁸⁵¹.

⁸⁴⁸ Vide ocorrência da expressão in *Idem.*, *Ph.*, II, 5, 196b 11 ss.; *Metaph.*, VI (E), 1, 1025b 28; 2, 1026b 32 ss.; XI (K), 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

⁸⁴⁹ Vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276

⁸⁵⁰ Trata-se de uma genial intuição lírica imortalizada pelo compositor de odes e epinícios Píndaro de Cinocéfalos (cf. PINDARUS, *Carmina: Pythia*, 8, 136 ss.) cuja origem remonta a uma tradição segundo a qual o homem e a vida humana, dada sua condição efêmera e ilusória, são metaforicamente assimilados à sombra [σκία = *umbra*]. Muitas foram as criações dramáticas que figuraram essa portentosa metáfora na representação cénica da condição humana, das quais destacamos e.g. as de

Sófocles de Atenas onde o ser humano é visado como πνεῦμα καὶ σκία [sopro e sombra: cf. SOPHOCLES, *figm.* 13 Snell-Kannicht-Radt], designadamente nas peças *Ajax*, onde o termo σκία se faz acompanhar de εἶδωλον [imagem/reflexo: cf. *Idem*, *Ajax*, v. 125; σκία/εἶδωλον, os dois ingredientes que em Platão compõem, de resto, o instável “mundo sensível/αἰσθητὸν τόπον” na participada mimese do imutável “mundo inteligível/νοητὸν τόπον” (cf. PLAT., *R.*, 509d-511e; 514a-517c)] e na não menos sublime *Electra*, onde encontramos uma referência ao homem como σπόδον τε καὶ σκιάν ἀνωφελῆ [pó e sombra inútil: cf. SOPHOCLES, *Electra*, v. 1159]; na mesma linha dramática, deve ser também assinalada a utilização por Ésquilo de Ascra, mormente em *Agamemnon*, da locução determinativa σκιάς εἶδωλον [fantasma de sombra = fantasma sombrio: cf. AESCHYLUS, *Agamemnon*, v. 839], mas desta feita para indicar já não a condição fugaz da vida humana, antes algo de evanescente e de irreal. O uso de σκία para indicar o carácter precário da vida humana não está, todavia, limitado à tragediografia grega, visto que o mesmo vínculo existencial entre homem e sombra reemerge tanto em contexto latino-romano com Horácio que emprega *pulvis et umbra sumus* [somos pó e sombra: cf. HORATIUS, *Carmina*, 4, 7, 16], como em contexto judaico-cristão patente v.g. na tradição laudatória do *Liber Psalmorum*, onde aflora um *dies mei sicut umbra praeterunt* [os meus dias escaparam-se como sombra: cf. *Liber Psalmorum* 101, 2; vide também 143,4], prolongando-se no universo cultural medievo numa série de significativas alusões das quais se destaca uma cuja eficácia exortativa assenta na configuração silogística e na permuta simétrica do par homofónico *sumus/fumus* e que reza *pulvis et umbra sumus, pulvis nihil est nisi fumus; / sed nihil est fumus: nos nihil ergo sumus* [somos pó e sombra, e o pó nada mais é que fumo; mas o fumo nada é, logo nós nada somos: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 22889 Walther]. Em pleno Renascimento, a imagem repercute o seu efeito estilístico e travo existencial não só no insigne Francesco Petrarca, ao lamentar que *quanto piace al mondo è breve sogno* (cf. PETRARCA Francesco, *Canzoniere*, 1, 14), como também no não menos aclamado William Shakespeare, na tirada macbethiana *Life is but a walking shadow* (cf. SHAKESPEARE William, *Macbeth*, 5, 5). A esta prodigiosa intuição original de Píndaro se há-de associar a de *homo levior quam plumam* [o homem é mais volátil do que uma pluma]: tendencialmente conotada com o tema da volubilidade humana, que agora tanto pode querer isto como logo já pode querer aquilo, a expressão possui, contudo, contornos mais depurados, designadamente no contexto da literatura latina, onde não raro a pluma comparece metaforicamente substituída pela folha (cf. CICERO, *Epistulae ad Atticum*, 8, 15, 2). Nesse sentido, não se pode deixar de lembrar o *topos* grego iniciado por Homero em *Ilias* segundo o qual o cair das folhas sublinha o carácter sucessivamente transitório das gerações (cf. HOMERUS, *Ilias*, 6, 145 ss.; também VERGILIUS, *Aeneas*, 6, 309), intuição logo retocada pela tradição lírica em que o homem é directamente comparado às folhas para vincar a sua condição caduca, precária e efêmera, como ocorre em Mimnermo de Cólofon (cf. MIMNERMUS, *figm.* 2 Gentili-Prato), em Simónides de Céos (cf. SIMONIDES, *figm.* 85 Bergk) e em Aristófanes de Atenas (cf. ARISTOPHANES, *Aves*, 685 ss.).

⁸⁵¹ Não deixa de ser surpreendente que desde a tradição épica até à tradição dramática, passando pela órfico-pitagórica, a expressão em causa goze já de notório reconhecimento em contexto apotegmático, como ocorre em Hesíodo com o seu ἄλλοτε μητρυνὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτρηρ [o dia umas vezes é madrastra, outras vezes mãe: HESIODUS, *Opera et dies*, 825]. É através desse filtro mediador da tradição sapiencial e paremiológica que o dito apotegma ficará mais tarde ao dispor da pena filosófica de um Aristóteles que, em contexto poiético e praxiológico, não hesita em dela tirar partido nos seus tratados *Rhetorica* (cf. ARIST., *Rh.*, I, 11, 1371a 25 ss.) e *Ethica Nicomachea* (cf. *Idem*, *EN*, VII, 14, 1154b 26ss.), não sem que antes caiba a Heraclito de Éfeso o mérito efectivo de verter e compactar o seu conteúdo na reputada e glosadíssima fórmula πάντα ῥεῖ, desdobrando o seu conteúdo numa genial trilogia metafórica: 1. ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ // 2. ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμὲν τε καὶ οὐκ εἰμεν // 3. ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ [1. aos que atravessam os mesmos rios, outras e outras águas afluem // 2. os mesmos rios atravessamos e não atravessamos, somos e não somos // 3. não é possível atravessar duas vezes o mesmo rio: cf. HERACLITUS, *figms.* 12 // 49 A // 91 Diels-Kranz]. Será, todavia, no contexto da tragediografia grega – onde a mutação brusca das circunstâncias e os reveses da fortuna vividos pelos personagens constituem ingredientes essenciais da tensão dramática – que os ecos heraclitanos da expressão criarão efeitos mais deslumbrantes e

Ora, é precisamente devido à natureza movediça e instável do cenário em que o drama da acção humana se desenrola que Aristóteles tipifica o que é susceptível de deliberação não a partir de uma definição pré-determinada ou de uma demonstração concludente e irrefutável, mas com base no discurso vivo e incarnado do indivíduo em actividade deliberante: é por isso que λεκτέον [...] βουλευτὸν [...] ὑπὲρ ὧν <subent. βουλευόσαιτ' ἄν> ὁ νοῦν ἔχων [consideramos deliberável aquilo acerca do qual deliberaria um indivíduo dotado de entendimento]⁸⁵². A alusão aristotélica ao indivíduo que delibera segundo o entendimento é deveras importante uma vez que a delimitação que confina o campo onde se torna viável e possível o acto deliberativo é

duradouros, como acontece com Eurípides de Atenas que, pela boca de Electra dirigindo-se ao irmão Orestes prostrado no seu leito de dor, nos é oferecido um μεταβολή πάντων γλυκύ [agradável é a mudança de todas as coisas: cf. EURIPIDES, *Orestes*, v. 234) ou como ocorre nas *Supplices mulieres* de Eurípides de Atenas, quando Etra lembra – recordada do belo exemplo do feliz povo de Cadmo – que a divindade tudo submete a profundas transformações, no seguimento, aliás, de um dos mais conhecidos *Monosticha* de Menandro de Atenas que reza βέβαιον οὐδὲν ἐστὶν ἐν θνητῶν βίῳ [nada é constante na vida dos mortais: cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 96 Jaekel]. Seja como for, embora o intuito heraclitiano fosse o de conjugar a **medida logóica** entre a unidade e estabilidade do rio, captando a **razão de ser do equilíbrio** entre a diversidade e mutabilidade das suas águas correntes (e não propriamente o de entronizar um princípio universal de movimento, como precipitada e erroneamente se tende a pensar), é em Platão onde mais abundante e consistentemente somos informados sobre a alegada origem heraclitiana da metáfora fluvial ligada ao movimento: é nesse sentido que, no *Cratylus*, o fundador da Academia atribui ao pensador efésio a afirmação de que πάντα χωρεῖ [tudo passa: cf. PLAT., *Cra.*, 402a; 440d] com o intuito de comparar o ser à correnteza do rio, enquanto no *Theaetetus* alude a uma tese segundo a qual κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον [de acordo com Homero, Heraclito e toda a sua tribo] tendia a reduzir o conhecimento à percepção sensível, no pressuposto de que οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα [tudo se encontra em movimento, tal como uma corrente de água: cf. PLAT., *Tht.*, 160d]. O tema do fluxo universal, sempre vinculado a Heraclito, retorna ainda a Aristóteles em vários passos da sua produção tratadística, v.g. ARIST., *Top.*, I, 11, 104b 21; *Ph.*, V, 4, 228 a 7; VIII, 3, 253b 9; *Cael.*, III, 1, 298b 29; *Metaph.*, I (A), 6, 987a 32; IV (Γ), 8, 1012b 26; XIII (M), 4, 1078b 13. Em contexto latino o tema não pode deixar de ser desligado da não menos afamada elocução ciceroniana *delectat varietas* [a variedade agrada: cf. CICERO, *De natura deorum*, 1, 9, 22; *De inventione*, 1, 41, 76], bem como da produção plúmitiva de Sêneca à luz da qual o prazer obtido na mudança periódica e na diferenciação de tarefas constitui a melhor forma de anular o efeito deletério da monotonia e da repetição mecânica na acção humana (cf. SENECA, *Epistulae*, 45,1). A expressão obterá peculiar receptividade em contexto cultural greco-romano nos ditos *omnia mutantur // omnia vertuntur* <tudo muda // tudo flui>, completado com *nihil interit* <nada perece> nas *Metamorphoses* de Ovídio (cf. OVIDIUS, *Metamorphoses*, 15, 165). Ainda assim, a vinculação literária à metáfora fluvial de Heraclito continuará a marcar indelével presença para visar já não o tema cosmo-gnosiológico da mudança propriamente dita, mas o da fluida precariedade da vida humana, aspecto particularmente realçado por alguns pensadores modernos de pendor mais “existencialista”: vide a propósito PASCAL Blaise, *Pensées*, 35, e também MONTAIGNE Michel, *Essais*, 1, 20

⁸⁵² ARIST., *EN*, III, 3, 1112a 19-21

exactamente a mesma que serve para interditar o acesso a um campo de matérias relativamente aos quais a deliberação se torna inviável e impossível:

περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευέται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἰεὶ δὲ κατὰ ταύτῃ γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινὰ αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλευέται. οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐθέν δι' ἡμῶν. [...] καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή.⁸⁵³

Acerca do que é que se pode deliberar então? A resposta do Estagirita é incisiva e inequívoca:

ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικὴν, ὅσῳ ἥττον διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν. τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὧς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.⁸⁵⁴

⁸⁵³ Ninguém delibera acerca do eterno, como por exemplo o universo ou a diagonal e o lado do triângulo que são incomensuráveis; nem acerca das coisas que se movem e que ocorrem sempre do mesmo modo seja por necessidade, seja por natureza ou por qualquer outra causa, como por exemplo as mudanças de estação ou o curso dos astros; nem ainda sobre as coisas que mudam de modo alternado, como por exemplo as secas e os aguaceiros; nem sequer sobre o que acontece por acaso, como por exemplo a descoberta de um tesouro; nem tão-pouco sobre as populações humanas – com efeito, nenhum Espartano, por exemplo, delibera sobre o modo mais excelente de governar os Citas. Qualquer destes casos de modo algum ocorrerá graças a nós. (...) Também não há deliberação sobre ciências exactas e auto-reguladas.: ARIST., *EN*, III, 3, 1112a 21-30, 34 – b 1

⁸⁵⁴ No tocante às coisas que ocorrem graças a nós, embora não sempre da mesma maneira, sobre essas já deliberamos, como por exemplo acerca das coisas que se referem à cura [= arte clínica = medicina] e à aquisição de recursos [= arte crematística = economia], bem como à pilotagem [= arte náutica = navegação], mais do que à ginástica, dado que aquela é menos rigorosa, e quanto a tudo o mais o mesmo se passa, embora [subent. deliberemos] muito mais sobre as artes do que as ciências, porque sentimos mais incerteza no tocante àquelas. O acto de deliberar refere-se, portanto, às coisas que são

Na medida em que estão ao alcance do agente, os objectos sobre os quais incidem as acções após deliberação constituem o horizonte de possibilidade da sua realização ética. Tal possibilidade reclama, todavia, uma faculdade intelectual cujo exercício se desdobra num duplo uso: num uso teórico, por um lado, e num uso prático, por outro. Não se trata aqui, evidentemente, de empolar ou agravar a corriqueira e enfadonha distinção entre teoria (conotada como razão) e prática (conotada como “acção pensada”). O desígnio aristotélico afigura-se, em nosso entender, muito mais complexo e refinado do que essa simplificação dicotómica: trata-se, no fundo, de projectar o campo da acção humana em função de uma racionalidade simultaneamente teórica e prática. Por via dessa **configuração teórico-prática da razão** espelhada num vasto leque de “práticas da razão”⁸⁵⁵ a ética aristotélica situa-se hermeneuticamente num **limiar mediacional** entre o que kantianamente designaríamos por “razão prática” [*praktische Vernunft*] e o que, com algum atrevimento face à lição do pensador de Königsberg, designaríamos de “razão em prática”. Ora, é precisamente neste plano em que a **“prática da racionalidade” se transforma em “razoabilidade prática”** que adquire relevo o papel da deliberação.⁸⁵⁶

Dentro desse âmbito, a praxiologia aristotélica reserva-nos ainda uma incursão surpreendente. Por se encontrar enraizado no subsolo de uma racionalidade teórico-prática, o acto deliberativo revela não só uma **capacidade declarativa de tipo proposicional**, mas também – o que não deixa de ser verdadeiramente inovador face às doutrinas precedentes – uma **competência inquiritiva de tipo inferencial**. No domínio prático, tal inferencialidade comporta, todavia, um recorte analítico que a distingue claramente de outros procedimentos similares, como sucede, por exemplo, com a transcurso dedutiva de uma conexão proposicional de natureza lógico-

como são a maior parte das vezes, mas que não são claras no modo como ocorrem, e às coisas [subent. cujo desfecho é] indeterminado: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 3-9

⁸⁵⁵ Vide a propósito as sugestivas indicações de REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992

⁸⁵⁶ Cf. a propósito GÓMEZ-LOBO Alfonso, «Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) 10 (1984) 133-139

matemática. O seu perfil aproxima-se mais, ao invés, da conexão indutiva e hilemórfica (i.e. da forma modelada na indeterminação contingente da matéria) subjacente à realização de uma arte ou ofício ou de uma produção criativa.

Para esclarecer o alcance desta **racionalidade prática indutiva**, Aristóteles fornece um binómio de paradigmas cuja **mediação analógica** assenta na experiência ora da **produção da saúde** no âmbito da arte da medicina, ao enfatizar a **modelação adaptativa** do procedimento terapêutico de acordo com a idiossincrasia de cada paciente⁸⁵⁷, ora do **exercício da cidadania** no contexto da actividade política, ao conceder relevo à **planificação ponderada** de estratégias de acção em função de cada situação social, económica ou militar concreta, ora da **criação de leis** no âmbito da arte legislativa por forma a garantir a sua aplicação normativa não de forma “cegamente” simetrista e uniforme (em termos juridicamente sancionatórios) nem de forma “aritmeticamente” niveladora e igualitarista (em termos socialmente distributivos), mas de forma criteriosa e relacional mediante uma **justiça** [δική] de **proporção** [κατ' ἀναλογία] tomada como **equidade** [ἐπιείκεια] em função não do que é necessariamente **exacto** [ἀκριβής] mas provavelmente **ajustado** [πρόεπον].⁸⁵⁸ Ambas as actividades, a clínica e a jurídica, desenham segundo Aristóteles o gesto metafísico de modelar a forma dos princípios universais de um saber teórico ou prático na matéria de cada caso singular (no caso das decisões clínicas vinculadas à arte médica) ou de cada situação ocorrencial (no caso das decisões jurídicas vinculadas à arte política). Tratam-se, pois, de duas actividades que comportam não aquele rigor e aquela certeza requeridos pelas ciências puras, teóricas ou especulativas, mas o ajuste e o acerto daquele tipo de saberes cuja *mise-en-oeuvre* se torna legível nas entrelinhas singulares e imprevisíveis de cada situação.

⁸⁵⁷ A propósito do impacto hermenêutico da medicina enquanto simbiose entre arte e ciência na reflexão filosófica de Aristóteles, vide os incisivos estudos de MARENGHI Gerardo, «Aristotele e la medicina greca», in *Rendiconti – Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* (Milano) 95 (1961) 141-161 e de VALLEJOS Raúl, «Aristóteles y la medicina de su tiempo», *Virtud y Letras* (Manizales) 14 (1955) 65-72

⁸⁵⁸ Vide a propósito ANTONAKOPOULOS Antonis, «La théorie du droit chez Aristote», in *Revue Hellénique de Droit International* 29 (1976) 173-192; DESPOTOPOULOS Constantin, «Le raisonnement juridique d'après Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 17 (1972) 89-97; MARTIN de VILLODRES Isabel, *Las notas de lo jurídico en el pensamiento aristotélico*, Madrid: Piramide, 1999

Segundo o Estagirita, o **acto deliberativo** assinala, portanto, tanto na “manufatura” terapêutica da arte da Medicina⁸⁵⁹, como na “encenação” jurídica do exercício do Direito⁸⁶⁰, uma **semântica da decisão** cujas raízes mergulham num tipo de indeterminação ontológica que não tem tanto a ver com o carácter indeciso, irresoluto ou timorato do agente, mas com uma **capacidade poiética** para **modelar a decisão** numa espécie de **limiar mediacional** entre dois limites extremos nos quais ela se arrisca a colapsar e dissolver caso para eles seja impelida: o extremo do puro determinismo, por um lado, e o extremo do puro casualismo, por outro. Posto isto, a acção humana não se encontra forçosamente subjugada ao rígido determinismo de um dispositivo preordenado e necessitarista, nem tão-pouco necessariamente abandonada à mercê da pura indeterminação da sorte ou do acaso.

Ora, muito embora o carácter fortuito de um evento se possa converter praxiologicamente num inesperado catalisador do acto decisionário, já para não falar da conjugação de variáveis aleatórias que por vezes ditam o desenlace daquele tipo de afortunada decisão admiravelmente condensada na clássica fórmula *audaces fortuna iuvat* [a sorte favorece os audazes]⁸⁶¹, o que verdadeiramente se nos afigura digno de

⁸⁵⁹ Vide a propósito OWENS Joseph, «Aristotelian Ethics, Medicine, and the Changing Nature of Man», in *Aristotle. The Collected Papers of J. Owens*, ed. J.R. CATAN, Albany: State University of New York Press, 1981, 169-180

⁸⁶⁰ Vide a propósito de ANTONAKOPOULOS Antonis, «La théorie du droit chez Aristote», in *Revue Hellénique de Droit International* 29 (1976) 173-192, assim como os estudos de ZANETTI Gianfrancesco, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Milano: Giuffrè, 2001; *Idem, La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Bologna: Il Mulino, 1993

⁸⁶¹ A interpretação deste afamado dito segundo a qual se pode contar com a ajuda da sorte quando se tem coragem de arriscar é notavelmente secundada pela máxima similar *fortibus est Fortuna viris data* [a sorte é concedida aos fortes]: desta última se há-de socorrer Cícero para nos advertir que *fortis* é quem sabe comportar-se não apenas “com força”, determinação e firmeza, mas sobretudo com **discernimento** criterioso e razoável das circunstâncias: nesse sentido, *fortis enim non modo Fortuna adiuvat <...> sed multo magis ratio* [a sorte ajuda pela força <...> mas muito mais pela razão: cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 2, 4, 11]. Para extrair da lição ciceroniana toda a sua força exortativa, a ela temos que juntar aquele verso de Virgílio que relata o episódio onde Turno procura persuadir os presentes a lançar os troianos ao mar, concluindo o incitamento com um epigramático *audentes Fortuna iuvat* [a sorte ajuda os ousados]: interessa-nos chamar a atenção para a ligeira, mas muito decisiva, flutuação lexical entre o termo *audaces* (típico da fórmula originária) e *audentes* (empregue no passo virgiliano), na medida em que esta última acepção traduz um estado psíquico com impacto ético muito mais profundo do que aquele que aparentemente é sugerido na sentença inicial, a saber a capacidade para exercer autonomamente uma avaliação plástica e versátil das circunstâncias envolventes e não uma qualidade rígida e permanente para ser utilizada automaticamente de forma indiferenciada em cada caso concreto e singular, o que, a suceder, assumiria uma conotação por demais negativa, designando então uma perniciosa coragem desprovida de critério e avaliação prudencial, justamente o contrário daquele estado *fortis* que a sentença de Virgílio procura valorizar.

realce é o facto de Aristóteles domiciliar a **deliberação** numa espécie de **limiar intermédio probabilístico** onde o carácter declarativo da lógica apofântica, bem como a índole concludente da lógica apodíctica, cedem lugar a um outro tipo de experiência *logóica*, cuja estrutura assenta na prospecção tateante do juízo conjectural, hipotético e condicionado, revelando-se por isso perfeitamente adequada para acolher o lance crítico da decisão, aí onde os oníricos intentos de previsibilidade são liminarmente dissipados pela incerteza do seu rumo e pela obscuridade do seu desfecho.

Essa ameaçadora bipolaridade entre determinismo e casualismo que pende como espada de Dâmocles sobre aqueles domínios práticos em que se misturam simbioticamente ciência e arte – como é o caso do clínico, do jurídico, do político, do económico, do militar e do retórico, só para citar alguns exemplos da predilecção do Estagirita – expõe imediatamente a deliberação ao gume da complexa relação entre meios e fins. Não se trata apenas de deliberar com acerto no tocante aos meios que se devem eleger e aos fins a que se podem ou não aspirar, trata-se também de deliberar acertadamente quanto à coadunação entre os meios escolhidos e os fins visados. Ora, estamos em crer que, no contexto da filosofia prática de Aristóteles, o desate desse nó Górdio assenta numa **concepção poiética de acto decisionário** cuja operacionalização racional se apresenta fortemente marcada pela **conexão hilemórfica** entre uma faculdade **estratégica** (teleologicamente associada à capacidade prospectiva da **visão**) para apontar a fins e uma faculdade **táctica** (ergonomicamente assimilada à capacidade da **mão**) para escolher os meios a eles conducentes.

Sucede que o enlace poiético entre fins teleologicamente visados e meios pragmaticamente escolhidos comporta uma vulnerabilidade crítica de monta uma vez que expõe a planificação e a modelação decisionária a um trato demasiado equívoco e

Ora, é justamente com essa conotação de *criativa ousadia* (*audentes*), racionalmente requerida para decisões críticas, que a expressão reemerge literariamente em Ovídio (cf. OVIDIUS, *Metamorphoses*, 10, 586) e Séneca (cf. SENECA, *Epistulae*, 94, 28). Seja como for, não convém esquecer que existem precedentes gregos a exercer um discreto mas incisivo influxo nestas admiráveis formulações latinas, designadamente a partir de um topos antiquíssimo repercutido num luminoso fragmento de Menandro de Atenas que reza *τόλμη δικαίᾳ καὶ θεὸς συλλαμβάνει* [até a divindade coopera com a justa ousadia: cf. MENANDRUS, *figm.* 494, 3 Koerte-Thierfelder].

ambíguo entre **acção** [πρᾶξις] e **produção** [ποίησις]. Tal proximidade, porém, longe de induzir uma errónea sobreposição ou confusão entre **agir** [πράττειν] e **produzir** [ποιεῖν], abre a nosso ver um limiar de compreensão muito mais promissor do que ameaçador. Na verdade, o primeiro momento em que se começa a atenuar e a dissolver esse aparente hiato entre a dimensão **prática** e a **poiética** prende-se com o propósito aristotélico de, no interior da análise da **deliberação** [βούλευσις], estabelecer uma clara distinção entre uma consideração **acerca de fins** [περὶ τῶν τελῶν] e uma ponderação **acerca de meios** [περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη]:

βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.
οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιᾶσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε
πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὔδ' ἑτερον οὐδεὶς περὶ
τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται
σκοποῦσι καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος
ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι.⁸⁶²

O exame da deliberação prepara o campo onde se exercerá uma das tarefas mediacionais da virtude da **prudência** [φρόνησις], precisamente a de possibilitar o ajustamento recíproco entre 1. fins possíveis de atingir e 2. meios passíveis de os realizar. A conexão interna da causa eficiente destes (2) relativamente àqueles (1), bem como a causa final daqueles (1) em função destes (2), não é determinada a partir de uma ordem que transcende o fluxo temporal da acção realizada, mas de acordo com uma orientação imanente à qualificação ética do agente, orientação essa cuja **racionalidade** se aproxima não propriamente do registo técnico de uma “habilidosa e habituada” **execução pericial** [τέχνη], mas muito mais do registo poiético de uma **hábil e habitada** produção **criativa** [ποίησις]. De acordo com a reflexão

⁸⁶² Não deliberamos sobre os fins mas sobre os meios [liter. sobre o que conduz aos fins]. Com efeito, nem o médico delibera se há-de curar, nem o orador se há-de persuadir, nem o político se há-de produzir boa legislação, nem em qualquer outro caso sobre o respectivo fim: ao invés, uma vez estabelecido o fim, consideram de que modo e por que meios o atingirão. E caso isso lhes pareça realizável por muitos meios, examinarão os mais fáceis e apropriados: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 11-17

praxiológica de Aristóteles, a **conjunção ergonómica** entre a projecção desiderativa dos fins que se pretendem visar e a ponderação deliberada dos meios que se pretendem utilizar afigura-se racionalmente viável no **âmbito gnosiológico** de um **duplo procedimento**:

1. por via de um **procedimento lógico** através do qual se apresenta a deliberação sobre os meios mediante um exame regressivo cujas etapas se percorrem não no circuito recursivo de uma **demonstração** [ἀπόδειξις], mas no **lance prospectivo** de uma **indagação** [ζήτησις] relativamente ao qual a posição de Aristóteles é suficientemente esclarecedora:

δι' ἐνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα (φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικάι, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις), καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει⁸⁶³;

2. por via de um **procedimento metodológico** através do qual a selecção instrumental dos meios em vista dos fins é explicitada mediante a prospecção conjectural de uma **hipótese** [ὑπόθεσις] ou **suposição** [ὑπόληψις] cuja rectitude formal é testada pela **prova experiencial** [ἐμπειρία]⁸⁶⁴ da sua viabilidade técnica e exequibilidade prática, como aliás se depreende das palavras do Estagirita:

⁸⁶³ E se houver um [subent. meio] apenas, [subent. examinar-se-á] como se alcançará o fim através deste, e este mediante qual outro, até chegar à causa primeira que é a última a descobrir-se nesse [subent. exame]. Com efeito, o que delibera parece que investiga e analisa do modo referido à maneira de uma representação geométrica (sendo evidente que nem toda a investigação é uma deliberação, como é o caso das matemáticas, mas toda a deliberação é uma investigação), e o momento final na ordem da análise é o primeiro na ordem da formação: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 17-24; a propósito do teor filosófico deste movimento de “reversibilidade” ou de “inversão de marcha”, vide ARIST., *MA*, 7, 701a 7ss; *Metaph.*, IX (Θ), 5, 1048a 11-15

⁸⁶⁴ Trata-se aqui de conceber a **experiência** [ἐμπειρία] não obviamente na sua valência “experimental” ou “experimentalista” em termos epistemológicos propriamente ditos, mas no sentido mais hermenêutico da dimensão experienciada de uma **semântica da acção**, da qual, ao fim e ao cabo, a **experiência sensível** começa por ser signo e indício face ao momento paradigmático da **vida experimentada** do homem **diligente** [σπουδαῖος] e **prudente** [φρόνιμος]. Sobre o estatuto protológico que Aristóteles concede à experiência, vide a propósito as achegas de PAVEL Gregoric –

κἂν μὲν ἀδυνάτω ἐντύχωσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ,
ταῦτα δὲ μὴ οἷόν τε πορισθῆναι· ἐὰν δὲ δυνατόν φαίνεται, ἐγχειροῦσι
πράττειν. δυνατὰ δὲ ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἂν· (...) ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν.⁸⁶⁵

A menos que nenhum obstáculo exterior ou coacção externa se intrometa nesse circuito operativo subvertendo o desfecho final da sua realização, o agente torna-se **artífice** [δημιουργός] da conexão entre meios e fins partindo do princípio de que, do ponto de vista da causa eficiente, já é **senhor** [κύριος] e **progenitor** [τεκνοποιητής] da acção em curso.⁸⁶⁶ Aquilo que, por conseguinte, comparece em último lugar na ordem da análise lógica de uma acção, a saber a consideração sobre os meios, constitui precisamente aquilo a partir do qual, na ordem da geração, deve iniciar o processo de operacionalização em vista de fins cuja rectitude já foi racionalmente estabelecida e a apropriação autonomamente assimilada pelo agente, como, aliás, surge reforçado num dos passos mais complexos e aporéticos da praxiologia aristotélica:

ζητεῖται δ' ὅτε μὲν τὰ ὄργανα ὅτε δ' ἡ χρεῖα αὐτῶν· ὁμοίως δὲ καὶ
ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι' οὗ ὅτε δὲ πῶς ἢ διὰ τίνος (...). εἰ δὲ ἀεὶ
βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό,
πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· **τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν
προαιρετόν ἐστιν**. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν
εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο
γὰρ τὸ προαιρούμενον.⁸⁶⁷

GRGIC Filip, «Aristotle's Notion of Experience», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006) 1, 1-30

⁸⁶⁵ Se acaso surge algo impossível abandona-se, como no caso em que são necessários recursos e se carece deles; porém, caso algo se afigure possível tenta-se realizá-lo. Possível é aquilo cuja concretização depende de nós: (...) ou seja [subent. na medida em que] o princípio [subent. de acção] está em nós: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 24-27

⁸⁶⁶ Cf. *Ibid.*, III, 5, 1113b 18

⁸⁶⁷ Uma vez investigamos os meios, outras a sua utilização, e o mesmo [subent. procedemos] nos restantes casos: uma vez [subent. investigamos] o meio pelo qual, outras o modo como ou através de quem (...). Se, porém, deliberarmos sempre e sempre, avançaremos para o ilimitado. Ora, aquilo

À luz desta passagem, parece claro que o desenlace decisionário da **escolha orientada** [προαιρούμενον] resulta da conformidade de uma **avaliação prévia** [προβεβουλευμένον] dos meios ao dispor do agente à tutela de um **elemento condutor** [τὸ ἡγούμενον] cuja capacidade directiva – que sabemos já contida na parte da alma dotada de razão – permite percepcionar a “**a-par<ec>ência**” [φαινόμενον] da **escolha** [αἵρεσις] como digna de eleição ou de preferência, impedindo que a acção se paralise e dissolva numa regressiva e interminável série de deliberações *ad infinitum* [εἰς ἄπειρον].

Nesse sentido, um agente não escolhe algo porque lhe “parece ser” bom ou porque “aparenta sê-lo” de acordo com as suas voláteis e erráticas impressões, sentimentos ou gostos subjectivos; bem pelo contrário, aquilo que **a-parece como bom** ao agente **no termo** de uma **deliberação racional ponderada** é que deve preencher como **conteúdo teleológico** o imperativo (quase que diríamos “deontológico”) de **escolher bem** aquilo que pode ser elegível. Quer dizer, ao **escolher bem** aquilo que **pode utilizar** seguindo a **orientação da razão** [ὁρθὸς λόγος], o agente **realizará bem** aquilo que **deve visar** em termos finalísticos.⁸⁶⁸

De acordo com esta matriz fenomenológica da acção, torna-se absolutamente imperativo destacar dois aspectos correlacionados com o acto deliberativo, cujas implicações possuem, em nosso entender, assinalável impacto na filosofia prática de Aristóteles:

1. o primeiro aspecto prende-se com a convicção de que a **modelação poiética** de uma deliberação humana racionalmente empenhada na realização

sobre o qual se delibera e que se elege é o mesmo, excepto se aquilo que se elegeu já está determinado, dado que, nesse caso, **elege-se o que já foi decidido por deliberação**. Com efeito, cada um deixa de procurar o modo como agirá sempre que reconduzir o princípio [subent. motriz da acção] a si mesmo, e daí à parte orientadora [= directriz = i. e. racional], dado que é esta que escolhe: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 28-29; 1113a 2-7

⁸⁶⁸ Vide a propósito LEAR Gabriel, «Aristotle on Moral Virtue and the Fine», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 116-136

do **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] não tem de ceder lugar a qualquer tipo de intrusão relativista ou veleidade subjectivista;

2. o segundo aspecto atende à necessidade de distinguir entre aquela platónica concepção “an-hipotética” de **Bem** [τἀγαθόν] que Aristóteles parece inviabilizar liminarmente nos lances preludiais da *Ethica Nicomachea* – embora por vezes, aqui e acolá, coabite pacificamente com ela⁸⁶⁹ – e a concepção fenoménica de **um determinado bem** [ἀγαθόν τι] **visável** [οὐ ἔνεκα] como **supremo** [ἀκρότατον] cuja tensão finalística o Estagirita integra arquitectonicamente no horizonte cívico e político de uma **vida boa** [εὖ ζῆν] realizada em vista de um **bem especificamente humano** [τὰνθρώπινον ἀγαθόν].

3.2.2.1. Deliberação e inferencialidade prática

Em face do exposto, subsiste uma questão: por que razão Aristóteles entende como relevante submeter o campo da **racionalidade prática** a uma **lógica de tipo inferencial**? Pensamos que tal intuito obedece ao mesmo princípio hermenêutico que subjaz à intransigente restrição lógica e metafísica de uma **remissão ao ilimitado** [εἰς ἄπειρον εἶσιν]⁸⁷⁰: com efeito, tal como vimos no capítulo precedente, εἰ ἀεὶ βουλεύσεται εἰς ἄπειρον ἥξει [se se deliberasse *ad aeternum* avançar-se-ia para o ilimitado] comprometendo assim a unidade e a integridade ontológica do acto decisionário.

A imposição racional da **necessidade de parar** [ἀνάγκη δὴ στῆναι] é ditada, por conseguinte, pelo acicate de uma dupla consideração praxiológica: por um lado, pela implicação formal que decorre de um alinhamento consequente da acção com o desfecho lógico do silogismo prático, e por outro lado pela concretização

⁸⁶⁹ Referimo-nos àquele inesperado inciso textual onde Estagirita não hesita em sustentar a tese segundo a qual o homem φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἣ **κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ’ ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται** [deve nascer como que possuindo um olho pelo qual **julgará bem** e pelo qual **escolherá o bem** segundo a verdade]: ARIST., *EN*, III, 5, 1114b 6-8; destacado nosso

⁸⁷⁰ ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 3, 1070a 2; vide supra 380,381 not. 867

material do acto deliberante quer no tocante à avaliação pragmática da viabilidade e da eficácia dos meios a utilizar, quer no tocante à coadunação teleológica entre os meios escolhidos e os fins visados. Essa dupla consideração traduz-se eticamente, em nosso entender, na capacidade decisória para modelar ergonomicamente a conformidade entre a **visualização** do que se **deve alcançar** de um ponto de vista **teleológico** e o correlativo **manuseamento** do que se **pode utilizar** de um ponto de vista **instrumental**: em virtude da sua vinculação ponderativa e calculante à parte da alma dotada de razão, este (manuseamento) está em condições de garantir àquela (visualização) um constante acerto rectificante em caso de desajuste e desmesura das pulsões desiderativas a que se encontra sujeita.

Fica claro, bem entendido, até que ponto é a ponderação racional dos meios que avalia e ajuíza da viabilidade dos fins, e não necessariamente o inverso. **Nem sempre os fins justificam os meios empregues**, é certo – tanto mais quando estão em causa fins desajustados ou injustificáveis; a conversão invertida do enunciado numa expressão não restritiva e afirmativa pode, contudo, revelar-se viável na sua operatividade prática: num certo sentido, com efeito, **os meios podem sempre justificar os fins**, na medida em que, no limite, aqueles não podem subverter um fim bom si mesmo em virtude da racionalidade que os move em direcção àquilo que se apresenta como bom, muito embora possam sempre exercer uma função rectificativa em face da desadequação de fins deficientemente visados, recorrendo ao ajustamento facultado pela ponderação racional inerente ao seu uso.

Reportando-se ao carácter polémico e controverso dos dois excertos textuais atrás citados – *EN*, 1112b 24-27 e *EN*, 1112b 28ss –, o esclarecimento facultado pela interpretação de Marco Zingano acerca da mobilidade **inferencial** do **silogismo prático** adquire quanto aos mesmos uma inesperada luminosidade exegética com a qual convergimos por inteiro.⁸⁷¹ Com efeito, após um amplo excuro, no interior do qual se foi testando a resistência teórica das múltiplas perspectivas candidatas⁸⁷² à

⁸⁷¹ Cf. ZINGANO Marco, «Deliberação e inferência prática em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga* [= reed. de *Ibid.*, *Dissertatio* 19-20 (2004), 93-11], São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 287

⁸⁷² Cf. DAVIDSON Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 16; ALLAN Donald, «The practical syllogism», in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de

tipificação lógica do carácter anfíbio, oblíquo, e indicativo da racionalidade prática⁸⁷³, o autor conclui: «Para que serve, então, apresentar a deliberação sob forma de silogismo, já que, mesmo que um artifício permita tal apresentação, ele tem um ar monstruoso que repugna ao lógico? (...) Silogismos em matéria prática contêm uma vantagem, a de pôr em realce a estreita solidariedade entre deliberar e agir. O último elemento da deliberação é precisamente o primeiro da ação, mas não é raro encontrar pessoas para as quais deliberações são meros estratagemas para procrastinar a ação. Apresentando-as sob forma silogística, Aristóteles põe em evidência a imediatez da acção como sua conclusão.»⁸⁷⁴

Sustentados, pois, por esta abordagem, percebe-se bem por que razão Aristóteles introduz na filosofia prática algo de aparentemente exótico como o modelo inferencial. Em primeiro lugar, convém começar por esclarecer que a expressão “silogismo prático” – habitualmente empregue em sentido acomodatório – é enganadora posto que Aristóteles utiliza somente a expressão συλλογισμὸς τῶν πρακτικῶν [inferência das coisas práticas]⁸⁷⁵ querendo com isso significar que não se trata de um silogismo alternativo ao teórico, mas de um silogismo de “incidência prática” que conserva todas as virtualidades do teórico.⁸⁷⁶ Em segundo lugar, importa referir que o Estagirita não pretende domesticar ou disciplinar a acção humana no quadro de uma análise regressiva de tipo matemático, na medida em que a racionalidade matemática constitui apenas um modelo possível de pesquisa ou de investigação mas não de deliberação, como, aliás, se depreende bem do feliz “trocadilho” ἡ μὲν ζητησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικά, ἡ δὲ

Louvain, 1955, 325-340; WIGGINS David, «Deliberation and Practical Reason», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-76) 29-51; KENNY Anthony, «Practical Inference», in *Analysis* 26 (1965) 6, 65-75; BARNES Jonathan, «Aristote dans la philosophie anglosaxonne», in *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 216

⁸⁷³ Cf. ZINGANO Marco, «Deliberação e inferência prática em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, respectivamente 275, 280 e 281

⁸⁷⁴ Cf. *Ibid.*, in *op.cit.*, 299-300

⁸⁷⁵ Cf. ARIST., *EN*, VI, 12, 1144a 31-32 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6f, 950]

⁸⁷⁶ Vide a propósito GOTTLIEB Paula, «The Practical Syllogism», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 218-233

βούλευσις πᾶσα ζήτησις [nem toda a investigação é uma deliberação, como no caso da matemática, mas toda a deliberação é uma investigação]⁸⁷⁷. Socorrendo-se comparativamente de um vasto leque de saberes inerentes ora à **prática clínica** do ἰατρὸς εἰ ὑγιάσει [médico quando cura], ora à **prática retórica** do ῥήτωρ εἰ πείσει [orador quando persuade], ora à **prática legislativa** do πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει [político quando produz boa legislação], Aristóteles mais não faz do que criar um alinhamento analógico de **saberes produtivos** [i.e. medicina, retórica e direito] cujo perfil epistémico não se compadece com uma redução unívoca e homogénea aos modelos dedutivísticos e analíticos de inspiração matemática, mas sim com a capacidade plástica que revelam para, sem prescindir da formalidade que anima a sua configuração universal, proporcionar uma modelação poiética da acção humana na materialidade do seu enraizamento contingencial. Numa espécie de **discurso epistémico em acção**, a medicina, a retórica e o direito, revelam à filosofia prática até que ponto uma decisão ética não pode nem deve presumir um controlo total ou a uma domesticação absoluta dos efeitos emergentes e advenientes da acção humana em função de expectativas ou de previsões que antecipadamente se formulam ou aguardam, por mais científicas e formalizadas que sejam. Inesperados obstáculos exteriores, imprevistas flutuações acontecimentais ou erros inadvertidos de avaliação, concorrem para confirmar até que ponto qualquer decisão dessa natureza se encontra *ontopoieticamente* submersa na condição frágil e precária da acção marcada pela contingência. A deliberação exhibe por isso um signo deveras perturbante: a adequação exacta e rigorosa da decisão à sideral universalidade de um princípio puramente formal adquire subitamente uma inesperada irrelevância quando drasticamente aproximada daquele **limiar crítico** onde se urde a **contingencialidade** dos factos concretos e das situações singulares; nessa soleira ou parapeito de incerteza, a semântica da acção deliberante revela a inelutabilidade crítica de um **risco** [κίνδυνος]⁸⁷⁸ que nivela e

⁸⁷⁷ ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 21-23

⁸⁷⁸ Não são muitos os passos em que Aristóteles emprega a noção crítica de *risco* [= *perigo* = *sorte* / *azar* = κίνδυνος], mas eles existem, sobretudo nos tratados praxiológicos: vide ARIST., *EN*, III, 6, 1115a 20, 31; 7, 1116a 8; 8, 1116a 18; 1116b 16, 21, 26; 1117a 11; 9, 1117b 19; IV, 1, 1122a 10; 3, 1124b 8; VIII, 13, 1163a 16; X, 8, 1178b 13; *EE*, III, 1, 1229b 10, 12, 27; 1229a 19, 31; 1230a 5; III, 5, 1232a 26; b 1; VII, 10, 1243a 28; *VV*, 4, 1250b 1; *Pol.* III, 15, 1286a 14; V, 10, 1312a 10; VII, 14, 1333b 21; VIII, 4, 1338b 31 [neste caso lançando mão da luminosa expressão καλὸν κίνδυνον [belo

equipara probabilisticamente as possibilidades de êxito ou de fracasso de uma decisão, por mais cientificamente depurada ou tecnicamente calibrada que esteja a sua previsibilidade de sucesso. O critério que permite coadunar o acerto da discursividade restrita do acto deliberativo à semântica geral do texto decisório nem sempre transcorre do que idealmente se prescreve como “o que deve ser” [τὸ δέον] em absoluto, mas do que se torna **elegível** e **preferível** [προαίρετός] dadas as circunstâncias: daí que **o melhor possível será, nesse caso, possivelmente o melhor**. Nenhum relativismo pode, portanto, ser assacado a esta **proclamação prudencial**, partindo do princípio que o desafio crítico que envolve o acto deliberativo reside não na pretensão “pseudo-realista” de expurgar da decisão o componente formal da universalidade normativa, mas justamente no esforço poiético de a modelar hilemorficamente na materialidade contingencial das situações.

Mas a partir de que base é que, em bom rigor, se pode estipular e aplicar onto-praxiologicamente um critério de elegibilidade ou de preferibilidade no contexto de uma deliberação? O problema toca não só o que que torna isto ou aquilo elegível ou isto preferível àquilo mas também, **em termos simples** [ἀπλῶς], se existe algo como **elegível** ou **preferível por/em si mesmo** [αὐθαίρετος]. A questão não é de todo irrelevante.

Para começar, o problema encerra uma **ambiguidade** [ἀμφιβολία] cuja aparência dilemática se traduz na seguinte alternativa: ou se toma, por um lado, o elegível ou o preferível em função da sua exequibilidade prática, o que implica caucionar a simbiose entre a realização ética da acção virtuosa e a execução poiética da acção eficaz colocando, todavia, em risco o interesse metafísico em enfatizar essa diferenciação; ou se toma, por outro lado, o preferível em função daquilo que ele é em/por si mesmo, o que implica subordinar a consideração “alegadamente” poiética dos meios à preferência “supostamente” ética por um fim visado como bem absoluto correndo, por seu turno, o risco de uma dissolução prática do ajustamento poiético entre meios e fins. Como suplantar este aparente impasse aporético?⁸⁷⁹

risco]; *Rh.*, I, 9, 1366b 12; 10, 1368b 18; 11, 1371b 11; 15, 1375b 27; 1376a 12; 1377a 14; II, 5, 1382a 31; 1382b 5; 1383a 30; 7, 1385a 24; III, 10, 1411b 5

⁸⁷⁹ Vide a propósito HARDIE William, «The final good in Aristotle's ethics», in *Philosophy* 40 (1965) 277-285

Num decisivo estudo intitulado «A escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», Marco Zingano oferece uma abordagem digna de realce quanto ao desenlace aporético do problema mencionado. De acordo com a sua análise, o autor sustenta que numa deliberação o agente toma os fins como princípios de uma **inferência** [συλλογισμός] cujo encadeamento se analogia a uma investigação de carácter analítico: nesse caso, 1. o **fim** é dito **princípio da deliberação** [ἀρχή προαιρέσεως] e esta o termo daquele na precisa correlação simétrica em que 2. a **escolha deliberada** se torna, por seu lado, **princípio da acção** [ἀρχή πράξεως] e esta o termo daquela⁸⁸⁰. Ora, se nos moldes de uma cadeia silogística concebermos a sequenciação deliberativa não encaminhada **para baixo** [κάτω], ou seja direccionada para os objectos últimos da acção, mas **para cima** [ἄνω], ou seja direccionada para os fins imediatos tomados como meios para deliberações de nível superior, então tudo pode ser objecto de sucessiva deliberação exceptuando o momento final da progressão em que o princípio do próprio processo inferencial⁸⁸¹ não pode obviamente tornar-se “objecto” de deliberação.⁸⁸²

Esse princípio primacial da inferência deliberativa constitui implicitamente uma espécie de fim último e supremo dos fins imediatos e instrumentais para o qual todo o agir humano tende, sobre o qual não se delibera e que outra coisa não é senão o que Aristóteles chama de **felicidade** [εὐδαιμονία].⁸⁸³ Como se vê, ao combinar inter-

⁸⁸⁰ Cf. ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 31-33 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 4, 941]

⁸⁸¹ Nesse sentido aponta com clarividência António P. Mesquita ao sustentar que «uma proposição *imediate* (ἄμεσος), *primitiva* (πρώτος) ou *indivisível* (ἄτομον) (...) é uma proposição indemonstrável (*APo.* I 2, 71b 26-27; I 2, 72a 6-7; I 3, 72b 18-25), isto é, inderivável de uma proposição anterior (*APo.* I 2, 72a 7-8) em que residisse o termo médio *por causa do qual* ela seria o caso (*APo.* I 15, 79a 33-36). O facto de não ser derivável de uma proposição anterior faz dela uma premissa *primitiva* (cf. *APo.* I 2, 71b 26-27; 72a 6-7) e, num certo sentido do termo, uma premissa *imediate*, a saber, enquanto não existe nenhuma outra que lhe seja anterior (*APo.* I 2, 72a 7-8); e o facto de não admitir nenhum termo médio faz dela, literalmente, uma *premissa imediata* (isto é, “sem meio”: ἄ-μεσος) e, nesta acepção, uma premissa *indivisível*, a saber, justamente porque lhe falta um meio por onde pudesse ser dividida (cf. *APo.* I 15, 79a 33-36).» [MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: INCM, 2004, 243, n. 7].

⁸⁸² Cf. FLANNERY Kevin, «The Aristotelian first principle of practical reason», in *Thomist* 59 (1995) 3, 441-464

⁸⁸³ Cf. ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 302

remissivamente 1. um procedimento “praxio-lógico” de **tipo analítico**, segundo o qual não se delibera sobre os fins na medida em que não há demonstração dos princípios⁸⁸⁴ com 2. uma consideração “teleo-lógica” de **tipo sintético** segundo a qual o fim supremo escapa necessariamente a toda a deliberação por incluir todos os restantes fins como partes constitutivas suas⁸⁸⁵, a solução afigura-se razoavelmente satisfatória para dissipar aquela incómoda suspeita típica do “consciencialismo” subjectivo-racionalista da modernidade e do “consequencialismo” normativo-deontologista da contemporaneidade segundo a qual a ética aristotélica parece alojar, nas dobras da sua discursividade ambígua, uma insuportável cedência à índole instrumental e, pior do que isso, “instrumentalizadora” da razão prática. Reportando-se a este suspicaz expediente hermenêutico, Marco Zingano esclarece de forma inequívoca, desta feita no seu estudo «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», até que ponto a praxiologia aristotélica pode ser interpretada «(...) sem adoptar uma leitura puramente instrumental da razão. Primeiramente, já foi observado que o termo *meio* traduz imperfeitamente a expressão grega τὸ πρὸς τὸ τέλος, “as coisas que se reportam ao fim”, pois esta expressão significa não somente os meios no sentido dos **instrumentos** com os quais se age, mas igualmente o que é **parte constitutiva de algo** (a saber, da felicidade) – e, sobretudo, o **modo ou a maneira de agir**, o que manifestamente não está embutido no sentido moderno de *meio*. (...) Ο πῶς πράττειν faz também parte do πρὸς τὸ τέλος. Estes incluem, portanto, não só os instrumentos, mas também a maneira de agir. Assim como o homem que delibera abandonará o fim que quer realizar se descobre que não possui os instrumentos para obtê-lo (EN III 5 <sic.> 1112b 24-26), assim também o homem de bem que delibera abandonará o fim se percebe que o único meio disponível acarreta um modo

⁸⁸⁴ Vide a propósito a esclarecedora análise de MESQUITA António P., «Estudos sobre o texto e a língua filosófica de Aristóteles: 4. Dificuldades particulares do vocabulário aristotélico: 9. Λόγος, Συλλογισμός, Ἀπόδειξις», in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 507-515; a propósito do papel protocolar dos “primeiros princípios” na filosofia aristotélica, vide IRWIN Terence, *Aristotle’s First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988

⁸⁸⁵ Cf. LERNER Michel-Pierre, *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, Paris: PUF, 1969; igualmente merecedor de destaque é o estudo de NATALI Carlo, «Problemas de la noción de causa final en Aristóteles», *Acción, Razón, y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32 (1999) 1, 39-57

inaceitável de agir (EN III 1 1110a 26-27; cf. III 5 1112b 17-18). Se o facto de as partes constitutivas da felicidade serão vistas como meio, não eliminar a dúvida sobre a natureza simplesmente instrumental da deliberação, então a consideração sobre o modo de agir deve definitivamente retirar a deliberação sobre os meios do domínio meramente técnico e **instaurar um uso da razão** que se aproxima do que se espera ser o seu **papel moral ou propriamente prático**.»⁸⁸⁶.

Apesar da eficaz conjugação aristotélica entre os supra referidos planos analítico (1) e sintético (2), há um problema que persiste em desafiadora provocação, abrindo uma janela de oportunidade para o desígnio teórico da presente dissertação: como **coligar mediacionalmente**, em termos de racionalidade prática, a referida restrição analítica [(1) segundo a qual se delibera sobre os meios e não propriamente sobre os fins, e *a fortiori* de modo algum sobre o fim dos fins] com a correlacionável proposição sintética [(2) segundo a qual perseguimos fins que em última instância tendem para um fim último]⁸⁸⁷ no **limiar decisório da responsabilização ética do agente** duplamente exposto já em face das escolhas ou preferências analiticamente delimitadas numa sequenciação inferencial (1), já em face das tendências sinteticamente determinadas por uma consideração eudemónica (2)?

Marco Zingano reescreve o problema na seguinte formulação: «Qualquer que seja, porém, a natureza do ato de pôr os fins – sejam dados pela natureza ou em algum sentido constituídos com nossa contribuição –, o fato é que, se o agente puder deliberar sobre os meios para realizar os fins perseguidos, então ele será senhor e responsável do que faz ou deixa de fazer para obter seus fins. E ele será senhor de suas ações porque, ainda que os fins não possam ser ditos *seus* em um sentido próprio, mediante a deliberação sobre os meios, que consiste no ato racional de pesar as vantagens e os inconvenientes, *ele próprio* escolhe por que meio o realizará, de sorte que o que faz, ao ser resultado de *sua* escolha, será *sua* ação. (...) A **escolha** (προαίρεσις) basta assim para fundar a responsabilidade moral, ainda que não incida senão sobre os meios. Não é requerido que o agente ponha por si mesmo os fins, basta que ele possa deliberar

⁸⁸⁶ ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 219-220: destacado nosso.

⁸⁸⁷ Cf. CAPECCI Angelo, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila: Japadre, 1978

sobre os meios para que suas ações sejam suas no sentido moral forte. Com ele age em função do que delibera, é a deliberação sobre os meios – e não o ato de pôr ele próprio seus fins – que por primeiro o introduz no mundo moral ao fazer propriamente suas as ações que pratica.»⁸⁸⁸

Posto isto, o autor não deixa perder de vista o facto de a auto-apropriação do acto electivo pelo agente apenas ser possível no plano cognitivo de uma assimilação noética. Quer isto dizer que a razão se encontra estruturalmente envolvida na **transformação responsável** de qualquer **acto** numa **acção própria** ou **apropriada** pelo agente.⁸⁸⁹ Ora, é precisamente isso o que se verifica conjugando dois passos da *Ethica Nicomachea* onde o Estagirita defende que τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος [o homem é sobretudo isto] referindo-se à ἡ τοῦ νοῦ ἐνέργεια θεωρητική [actividade teórica do intelecto]⁸⁹⁰ e que τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα [cada qual é isto ou sobretudo isto] referindo-se à forma como em termos práticos κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ [o intelecto tem ou não tem poder] sobre a acção⁸⁹¹. Segundo Marco Zingano, o papel da dimensão noética na estruturação da racionalidade prática, longe de constituir uma intrusiva interpolação de interesses avulsos, propicia ao invés uma concludente e inequívoca clarificação do enlace ético entre meios e fins: «(...) decidir segundo suas razões a propósito dos meios para obter os fins, (...) mesmo que não se exprima quanto aos fins (...), exige somente a escolha dos meios, isto é: a escolha com base em razões a respeito dos meios. Esta **escolha dos meios retroage**, porém, sobre o **ato** mesmo de **pôr os fins**, ao **aperfeiçoar o agente** em uma certa direção, dando-lhe **disposições** que constituem sua natureza (prática), de acordo com a qual doravante os **fins a ele apareceram**.»⁸⁹²

⁸⁸⁸ Cf. ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 306-307

⁸⁸⁹ Tese firmemente defendida por IRWIN Terence, «Reason and responsibility in Aristotle», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 117-155

⁸⁹⁰ Cf. ARIST., *EN*, X, 7, 1177b 19 – 1178a 7

⁸⁹¹ Cf. *Ibid.*, IX, 8, 1168b 35 – 1169a 2

⁸⁹² ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 320: destacado nosso.

Em função do exposto, parece legítimo concluir então que, de um ponto de vista ético, o homem não se limita apenas a “pensar sobre” aquilo que ele é ou faz, mas que, pelo texto em acção da sua discursividade racional, o homem também “é o que pensa” tanto no domínio teórico como no prático. Não duvidamos que a tese possa ser subestimada sob pretexto de um alegado e excessivo intelectualismo metafísico⁸⁹³ – a nosso ver inconsistente – de suposta e vaga procedência socrático-platónica⁸⁹⁴, mas o certo é que, retomando o fio da argumentação de Marco Zingano, ela comporta «certamente um pressuposto aristotélico, e o é muito provavelmente porque Aristóteles vê o intelecto como o lugar por excelência da *atividade*, daquilo que exprime o ser no que ele é (...). Tese metafísica, por certo, mas que marca a filosofia clássica ateniense: o ato de dar razões, λόγον διδόναι, é próprio a cada um, não podendo ser manipulado ou controlado de fora.»⁸⁹⁵

3.2.2.2. Deliberação e perceptividade fenoménica do bem

Ao empreender uma descrição (que não hesitamos em caracterizar de *fenomenológica*) da co-implicação do dinamismo **voluntário** [ἐκουσίως] na diametral oposição entre **agir bem** [καλῶς πράττειν] e **proceder mal** [κακοποιεῖν], o Estagirita refere:

εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ,
τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ’ ὁποῖός ποθ’ ἕκαστός ἐστι,

⁸⁹³ Sobre o papel teórico do *intelecto* [νοῦς] na praxiologia aristotélica, vide VIGO Alejandro, «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», in *Philosophica* [Valparaíso] 24-25 (2001-2002) 365-407; ZENKERT Georg, «El saber práctico y la vida teórica. Sobre el concepto aristotélico de acción», in *Estudios de Filosofía* (Antioquia) 12 (1995) 151-172; De CORTE Marcel, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris: Vrin 1934; STERN-GILLET Suzanne, «Logos théorique et logos pratique. Remarques sur la conception aristotélicienne de la sagesse», in FATTAL Michel (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L'Harmattan, 2003, 109-134

⁸⁹⁴ Cf. ZINGANO Marco, «Virtude e saber em Sócrates», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 41-72

⁸⁹⁵ *Idem*, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 310-311; sobre a expressão «dar razões» [λόγον διδόναι], BARABAS Marina, «In search of goodness», CORDNER Christopher – GAITA Raimond (eds.), *Philosophy, Ethics, and a Common Humanity: Essays in Honour of Raimond Gaita*, London: Routledge, 2011, 98

τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ
 τῆς ἕξεώς ἐστὶ πῶς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς
 αἴτιος· εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι’ ἄγνοιαν
 τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἄριστον
 ἔσεσθαι, ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ ἀνθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ
 ὄψιν ἔχοντα, ἥ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ’ ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται (...).
 εἰ δὴ ταῦτ’ ἐστὶν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἐκούσιον;
 ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδὴ
 ποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτο ἀναφέροντες
 πράττουσιν ὁπωσδὴποτε. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἐκάστῳ φαίνεται
 οἶονδὴποτε, ἀλλὰ τι καὶ παρ’ αὐτὸν ἐστίν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν,
 τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἐκούσιως τὸν σπουδαῖον ἢ ἀρετὴ ἐκούσιον
 ἐστίν, οὐθὲν ἥττον καὶ ἡ κακία ἐκούσιον ἂν εἴη· ὁμοίως γὰρ καὶ
 τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι’ αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει.
 εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἐκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἕξεων
 συναίτιοι πῶς αὐτοὶ ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοῖ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε
 τιθέμεθα), καὶ αἱ κακαὶ ἐκούσιοι ἂν εἶεν· ὁμοίως γάρ.⁸⁹⁶

Dada a sua complexidade morfosintáctica e fluidez semântica, o trecho citado foi objecto de reiterada e controversa análise histórico-textual encontrando-se ainda submerso num dilúvio de interpretações tão multiformes quanto díspares entre

⁸⁹⁶ Se alguém objectasse: todos tendemos para o bem “apar<ec>ente”, porém não somos senhores da “apar<ec>ência”, mas, tal e qual cada um é, assim tal fim lhe “<a>parece”; se, portanto, cada um é de certo modo causa para si mesmo da disposição, será ele mesmo também causa da “apar<ec>ência”; se não o é, então ninguém é causa para si mesmo do agir mal, mas faz estas coisas por ignorância do fim, acreditando que, através delas, se obterá o melhor para si; a tendência para o fim não é elegível por si própria, mas o homem deve nascer como que possuindo um olho pelo qual julgará bem e pelo qual escolherá o bem segundo a verdade (...). Se estas coisas forem verdadeiras, no que é que a virtude será mais voluntária do que o vício? A ambos, ao bom e ao mau, o fim <a>parece e se estabelece do mesmo modo por natureza ou de qualquer outro modo; o que quer que façam, reportam tudo o mais a este fim. Então, ou bem que um fim qualquer “<a>parece” a cada um não por natureza (mas dependendo em certo sentido dele), ou bem que o fim é natural; todavia, pelo facto de o homem virtuoso fazer tudo o mais voluntariamente, a virtude é voluntária, e não menos voluntário será o vício, dado que, no homem mau se encontra igualmente presente o agir por esforço próprio nas acções, ainda que não no fim. Se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias (uma vez que, em certo sentido, somos causas coadjuvantes das disposições e, nesse sentido, por sermos de certa qualidade também fixamos o fim que lhe corresponde), também os vícios serão voluntários, pois são similares: ARIST., *EN*, III, 5, 1114a 31 – 1114b 20

si.⁸⁹⁷ Não cabendo no propósito da presente dissertação apurar e sistematizar o *status quaestionis* dessa interminável saga interpretativa, cumpre-nos contudo realçar que o excerto mencionado contém nas suas entrelinhas uma tríplice virtualidade hermenêutica cujo impacto não se pode deixar de assinalar em prol da tese que procuramos defender.

Em primeiro lugar, ao facultar o esclarecimento da diferenciação praxiológica entre o **bem que é *per se*** e o **bem aparente *secundum nos***, Aristóteles disponibiliza prolepticamente a solução possível para um dos debates mais acesos e controversos da hodierna exegese aristotélica em torno do valor semântico-conceptual a atribuir à expressão τὰ φαινόμενα, cuja significação se pode dicotomizar entre, por um lado, 1. o que se opina acerca do que “parece” enquanto acto perceptivo envolvido numa “a-parência”, tese essa tendencialmente defendida v.g. por Gwilym Owen num artigo intitulado «Τιθέναι τὰ φαινόμενα»⁸⁹⁸) e, por outro, 2. o que se percebe como o que “a-parece” enquanto fulguração fenomenal de um “a-parecimento”, tese essa predominantemente sustentada por Martha Nussbaum num estudo intitulado «Saving Aristotle's Appearances»⁸⁹⁹ cujos pressupostos e conclusões foram, por sua vez, ulteriormente desconstruídos por William Wians num mordaz artigo intitulado «Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*»⁹⁰⁰.

Seja qualquer for, porém, a perspectiva adoptada, o supramencionado excerto aristotélico contém, em nosso entender, os ingredientes necessários para inibir a

⁸⁹⁷ Vide a propósito comentários desde Alexandre de Afrodísias (cf. ALEXANDER APHRODISIAE, *Eth. prob.* XXIX) até às traduções e comentários de BEKKER Immanuel, BYWATER Ingram, GAUTHIER René-Antoine, STEWART John, in *loc. cit.*

⁸⁹⁸ Cf. OWEN Gwilym, «Τιθέναι τὰ φαινόμενα», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 83-103 [= repr. in MORAVCSIK Julius, *Aristotle. A collection of critical essays*, Garden City (NY): Doubleday, 1967, 167-190; et in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 113-126]; vide também Cf. D'AVENIA Marco, *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 1998

⁸⁹⁹ Cf. NUSSBAUM Martha, «Saving Aristotle's Appearances», in *Language and Logos*, ed. Malcom SCHOFIELD – Martha NUSSBAUM, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 267-293

⁹⁰⁰ WIANS William, «Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. V: Aristotle's Ontology*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, Albany: State University of New York Press (1992) 133-149

crispação e o empolamento extremados de cada um dos dois planos, visto que ambas as posições se unificam a partir do **horizonte presencial** de uma “**a-apresentação**” que envolve o carácter conjectural da percepção opinativa (já não tomada naquele estafado sentido de aparência indutora de ilusão, engano e erro em face do que aparenta ser mas afinal não é) e, simultaneamente, o carácter desvelativo da manifestação fenoménica (já não tomada naquela ingénua acepção de aparecimento insólito que se impõe à revelia da percepção).⁹⁰¹

Em segundo lugar, não podemos, à luz do mesmo excerto, deixar de realçar o lastro metafórico da experiência visual para figurar analogicamente aquela agudeza compreensiva que consiste em **discernir bem** [κρίνειν καλῶς] **de acordo com a verdade** [κατ' ἀλήθειαν]. Em nosso entender, é manifesta a afinidade hermenêutica entre esta **visão** [ὄψις] aristotélica inerente ao saber experimentado do **homem responsável** [σπουδαῖος] que num “golpe de vista” compreensivo “vê” o que está “em causa” ou em “jogo” na legibilidade do texto vivo dos factos e das circunstâncias, e o seu equivalente platónico traduzido na capacidade do **dialéctico** [διαλεκτικόν] para apreender todas as coisas conectadas entre si e, ao mesmo tempo, participantes do seu fundamento último através de uma **sinopse** [σύνοψις], i.e. de uma “visão conjunta”.⁹⁰² Não se trata, estamos em crer, de dois modelos ópticos incompatíveis, antes perfeitamente complementáveis: no caso aristotélico, a metáfora ocular “evidencia” um aperfeiçoamento ético *ubicado* na facticidade, cuja “configuração arquitectónica” não pode deixar de ser política na realização cívica de uma vida boa em vista do bem comum; no caso platónico, a alegoria visual “pro-videncia” uma formação política potenciada pelo saber eidético, cuja “transfiguração filosófica” não pode deixar de ser ética na sua fidelidade catabática ao Pireu⁹⁰³, como, aliás,

⁹⁰¹ António P. Mesquita incorpora-se no debate da perspectivação fenomenológica da noção de “fenómeno” e de “fenomenalidade” na filosofia de Aristóteles, bem como do debate suscitado em torno da tensão entre uma concepção mais opinativa (na esteira de Gwilym Owen) ou manifestativa (na esteira de Martha Nussbaum), fornecendo o *account* teórico das duas posições em jogo (Owen-Nussbaum) em duas extensas e densas notas de rodapé in MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: INCM, 2004, 278-280, n. 32; 281-282, n. 37

⁹⁰² Cf. PLAT., *R.*, 537 c

⁹⁰³ Cf. *Ibid.*, 327 a; vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 910 ss.

tragicamente se dramatiza no anamnésico retorno descendente à Caverna ao encontro do(s) “outro(s)”.⁹⁰⁴

Por último, importa assinalar que o “aparecimento” (manifestativo) e a “aparência” (perceptiva) do bem nessa dúplice modalidade fenoménica oferece a Aristóteles a oportunidade de rectificar duas perspectivas diametralmente opostas sobre o bem, oferecendo a sua perspectiva como **solução mediacional** simultaneamente superadora (quanto aos aspectos descartáveis) e integradora (quanto aos aspectos assimiláveis) de ambas: o bem não é aquilo que aparece na equivocidade de uma aparência ilusória como opinavam os sofistas; mas também não é aquilo que se apresenta na univocidade de uma presença an-hipotética como entendia Platão.⁹⁰⁵

À luz dos três vectores assinalados, estamos em condições de sustentar que o **acto deliberativo** se caracteriza por responder à exigência prática de um discernimento racional sobre os meios e não, propriamente, sobre os fins visados. A posição pode ser sustentada em três níveis de análise diferenciados e interdependentes.

Por um lado, enquanto os fins podem estar sempre ao alcance do olho capaz de vencer a distância que o separa de um objecto, mesmo daquele que se tornou teleologicamente inacessível em resultado da ameaçadora pulsão hiperbólica de um desejo desmedido e ilimitado (pode-se sempre desejar o impossível...), já os meios, por seu turno, se não estiverem ao alcance da mão devido a uma deficiente ponderação racional quanto à sua eficácia e adequação, comprometem inexoravelmente o manuseamento eficaz quanto à sua exequibilidade prática e, conseqüentemente, quanto à sua viabilidade ética, mesmo que os fins se revelem tangíveis e realizáveis na sua apropriação teleológica. Significa isto que não é por sermos “bons” a visar fins que visamos **bem** a escolha dos meios, embora a inversa possa ser possível: se é verdade que a inacessibilidade de um fim (inicialmente projectável como possível mas depois verificável como inatingível) não tem de inibir necessariamente a indispensável mobilização em busca dos meios, não é menos verdadeiro que a deliberação racional quanto à escolha adequada de um meio não só não impede o agente de se deixar seduzir por fins irrealizáveis, como, em última análise, até contribui, pelo

⁹⁰⁴ Cf. *Idem.*, *R.*, 516 c; vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 910 ss.

⁹⁰⁵ Cf. ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 225

discernimento ponderado da sua eficácia operativa, para introduzir, caso necessário, um princípio de acerto e de correcção nos fins desadequadamente visados (por erro de estimativa ou por inflacionamento desiderativo) tornando-os teleologicamente alcançáveis do ponto de vista operativo e ajustados do ponto de vista ético.

Por outro lado, escolher mal os meios equivale a comprometer operativamente qualquer fim, incluindo os fins bem visados do ponto de vista ético; escolhê-los bem, ao invés, equivale a viabilizar operativamente qualquer fim, incluindo a possibilidade de rectificar eticamente aqueles fins mal visados por paroxística incapacidade calculativa ou desregulação desiderativa. Quer dizer: a **boa escolha dos meios** através de uma **deliberação racionalmente ponderada** contribui para induzir não só uma **adequabilidade “aos fins” visados**, como também uma **adequabilidade “dos fins” em si mesmos**, tornando-os simultaneamente “bons” do ponto de vista da sua adequação operativa e “bons” do ponto de vista da sua adequação ética.⁹⁰⁶

Por fim, a consideração dos fins pode e deve encontrar-se potencialmente sujeita ao influxo correctivo dos meios racionalmente escolhidos por deliberação ponderada, sobretudo naqueles casos em que esta se depara com a possibilidade de se transviar, desfigurar ou eclipsar pela inflação de um impulso desiderativo desregulado e desmedido. Só à luz desta dimensão ortológica dos meios é que, em nosso entender, o acto deliberativo pode mobilizar e projectar a acção na base de um conhecimento dos fins, como de resto S. Tomás de Aquino tão bem vislumbrou na sua *Suma Theologiae*, quando refere que *quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem* [tudo o que age ou é movido por um princípio interno, e que possui, portanto, um certo conhecimento do fim, possui em si mesmo o princípio

⁹⁰⁶ A tese que aqui defendemos possui sustentação teórica na posição assumida por Marco Zingano na sua obra *Estudos de Ética Antiga*, segundo a qual «ter bons fins não é uma condição *necessária* da imputação moral; ao contrário, para ser responsabilizado, basta que possa deliberar sobre os meios, qualquer que seja o modo como adota os fins» [ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 310]; nesse sentido, permitimo-nos divergir das teses que admitem a possibilidade de o agente poder sujeitar o alcance do fim supremo a um deliberado acto de escolha e de ponderação racional, como tendencialmente se aponta em WITHE Stephen, «Reasons for choosing a final end», in *Aristotle's Ethics*, ed. by Timothy ROCHE, Memphis: Memphis State University, 1989, 209-232; em contraponto a esta posição vide TUOZZO Thomas, «Aristotelian deliberation is not of ends», in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New-York: State University of New York Press, 1991, 193-212

do seu acto não só para agir, mas também para agir em vista de um fim]⁹⁰⁷, ou quando afirma que o bem para o qual tende o apetite humano é um **bem apreendido** [*bonum apprehensum*], o que significa que não é necessário que seja *in se* um “bem na verdade da coisa” [*bonum in rei veritate*], i.e. um bem “verdadeiramente real”, mas tão-só um bem tomado como tal *secundum nos*, ou seja um bem “percepção com esse aspecto”⁹⁰⁸.

Persiste, todavia, uma dificuldade residual no cerne do exame aristotélico do acto deliberativo: ao centrar no agente o princípio das acções e ao analogar esse estatuto causalístico e principal à causalidade eficiente própria das produções de natureza técnica, Aristóteles parece perder de vista a diferença que instaura a sua distância ontologicamente irreduzível. A interdependência do acto deliberativo em face do acto electivo (do qual aquela é condição de possibilidade) não atenua ou dissipa de forma alguma a dificuldade. Com efeito, o agente apenas visa uma só vez a possibilidade de desejar um fim susceptível de ser realizado, o que, de facto, só se efectiva através de uma prévia deliberação susceptível de ponderar racionalmente a escolha dos meios susceptíveis de o consumir. É à luz desta interdependência que o acto electivo há-de ser definido como um **desejo deliberante** [ὄρεξις βουλευτική] em face das coisas que se encontram ao nosso alcance, isto é que “dependem **de nós**” [ἐφ' ἡμῖν]. Ora, segundo Aristóteles, só no quadro de uma avaliação deliberativa se torna possível evidenciar o ajustamento e a exequibilidade dos fins e, desta feita, convertê-los em objectos elegíveis de uma aspiração desiderativa sob a tutela directriz da razão. É a conexão destas duas componentes, a saber a componente intelectual da **deliberação** [βούλευσις] e a componente motriz da **aspiração** [βουλήσις] que plasma a possibilidade de uma **decisão livre e responsável** através da **escolha intencionada** [προαίρεσις] que cada agente realiza no âmbito uma circularidade virtuosa: o **intelecto** [νοῦς] é **movido** pelo influxo teleológico da **aspiração desiderante dos fins** na justa medida em que a **aspiração desiderante** [βουλήσις] se converte em **desejo deliberado** [ὄρεξις βουλευτική] pelo influxo **directivo da**

⁹⁰⁷ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Ia IIae q6 a 1

⁹⁰⁸ *Ibid.*, Ia IIae q8 a1

razão [ὀρθὸς λόγος] aquando da escolha dos meios. É, aliás, esta circularidade que justifica a razão de ser do **intelecto prático**, ou melhor do intelecto na sua **discursividade prática** [διάνοια πρακτική], uma vez que não existem cinco intelectos responsáveis por idêntico número de funções, mas antes, de acordo com uma antropologia diferenciada, unitária e integrada, apenas um só **intelecto** [νοῦς] dotado disso sim de um “pentípede” poder 1. **afectável/passivo** [παθητικός], 2. **produtivo/agente** [ποιητικός], 3. **especulativo** [θεωρητικός], 4. **discursivo** [λογιζόμενος] e 5. **prático** [πρακτικός].⁹⁰⁹

É, todavia, na *Ethica Eudemia* que a tensão bipolarizada entre as faculdades discursiva e prática do intelecto se encontra perfeitamente delineada numa espécie de circuito integrado que interliga no mesmo plano 1. uma dimensão **opinativa** [δοξαστική] cuja vinculação discursiva à percepção do ajustamento dos meios à singularidade contingente cada situação transforma a mera **opinião** [δόξα] em **opinião deliberante** [δόξα βουλευτική] e 2. uma dimensão **desiderativa** [ὀρεκτική] cuja avaliação teleológica quanto à rectitude dos fins converte a simples **aspiração** [βουλήσις] ou **desejo** [ὄρεξις] em **desejo deliberante** [ὄρεξις βουλευτική] co-implicando-as a ambas (1) e (2) na realização da **escolha orientada** [προαίρεσις] sem a qual não se opera a modelação intencional do acto decisionário:

περὶ μὲν δὴ τοῦ τέλους οὐδεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτο κεῖται πᾶσι,

⁹⁰⁹ A tese psicoantropológica de Aristóteles segundo a qual o intelecto se diferencia numa “pentarquia” de funções que lhe asseguram um poder *afectável/passivo* [παθητικός], *produtivo/agente* [ποιητικός], *especulativo* [θεωρητικός], *discursivo* [λογιζόμενος] e *prático* [πρακτικός], sendo que, neste último caso, o intelecto prático se caracteriza pela capacidade não só de mover, tal como o *desejo* [ὄρεξις], mas também de ser movido por ele, encontra-se teoricamente sustentada pelo estagirita no tratado *De anima*: assim, no que se refere ao papel relevante do intelecto *afectável/passivo* e *produtivo/agente* na formação do conhecimento, cf. ARIST., *De an.*, III, 2, 426a 1-26; 430a 10-25; no tocante à tripartição do intelecto nas suas faculdades *especulativa*, *discursiva* e *prática*, bem como ao poder motriz do *desejo* relativamente à junção das duas últimas numa espécie de *discursividade prática* [διάνοια πρακτική: cf. *Ibid.*, III, 10, 433a 9-20] cujos pressupostos metafísicos se encontram preliminarmente antecipados e expostos ao longo de todo o Livro III [cf. *Ibid.*, III, 6, 432a 15 – 433a 8]; para uma visão integradora vide o esclarecedor estudo de LABARRIÈRE Jean-Louis, «Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima* III, 9, 11. Une réplique à Monique Canto-Sperber», in *Les Études Philosophiques* 1 (1997), 97-125

περὶ δὲ τῶν εἰς τοῦτο τεινόντων, πότερον τόδε ἢ τόδε συντείνει,
 ἢ δεδογμένου τοῦτο πῶς ἔσται. βουλευόμεθα δὲ τοῦτο πάντες,
 ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν. εἰ δὲ
 προαιρεῖται μὲν μηθεὶς μὴ παρασκευασάμενος μηδὲ βουλευσάμενος,
 εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον, βουλεύεται δὲ ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τῶν δυνατῶν
 καὶ εἶναι καὶ μὴ τῶν πρὸς τὸ τέλος, δῆλον ὅτι ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν
 ὁρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική. ἅπαντες γὰρ βουλευόμεθα ἃ καὶ
 προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλευόμεθα, πάντα προαιρούμεθα.
 λέγω δὲ βουλευτικήν, ἧς ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσις ἐστὶ, καὶ ὁρέγεται
 διὰ τὸ βουλεύσασθαι.⁹¹⁰

O que, de um ponto de vista hermenêutico, torna verdadeiramente germinal este passo é o facto de nele se repercutir um dos decisivos nós górdios que a presente dissertação pretende desatar, a saber até que ponto o acto de **deliberação** que fixa o carácter recto de um **fim** [τέλος] não prescinde do **recorte poiético** de uma avaliação criativa acerca dos **meios** [πρὸς τὰ τέλη] a empregar, cuja viabilidade transcende a esfera puramente instrumental ou procedimental de uma mera **perícia** ou **execução** [τέχνη].

Nestas condições, a experiência de **conhecimento** [γνώσις] exigida como **condição de possibilidade** do princípio do **acto voluntário** – aspecto merecedor de particular realce na *Ethica Eudemia*⁹¹¹ – inclui necessariamente não apenas uma **representação cognitiva** de algo **percepionado como fim desejável**, mas também um **acto racional de deliberação** através do qual se pondera a **escolha**

⁹¹⁰ Ninguém delibera, pois, acerca do fim (isto está fixado em todos), mas sim sobre os meios que a ele conduzem, ou seja, se é por este [subent. meio] ou por aquele [meio] que se tende para ele e, uma vez estabelecido qual, de que modo se concretiza. Todos deliberamos sobre isso até ao momento em que tivermos reconduzido a nós o princípio do processo. Se ninguém elege algo sem nenhuma preparação e sem ter deliberado se tal é melhor ou pior e se, por outro lado, se delibera sobre aquelas coisas que, podendo ou não existir, dependem de nós e aquelas que constituem os meios para alcançar o fim, então é evidente que a eleição é um desejo deliberado das coisas que dependem de nós. Por isso é que desejamos [= pretendemos = aspiramos a] tudo o que elegemos, mas não elegemos tudo o que desejamos [= pretendemos = aspiramos]. Chamo deliberado àquilo que constitui o princípio e a causa do que se deseja [= pretende = aspira], e deseja-se [= pretende-se = aspira-se] por ter sido deliberado: ARIST., *EE*, II, 10, 1226b 10-20

⁹¹¹ Cf. a propósito HEINAMAN Robert, «The *Eudemian Ethics* on knowledge and voluntary action», in *Phronesis* 31 (1986) 149-171

proporcionada e ajustada dos meios respectivos.⁹¹² Muito embora a percepção desse acerto não recaia no âmbito de competências da própria deliberação – na verdade ninguém delibera sobre uma capacidade perceptiva –, o seu influxo torna-se todavia decisivo para a efectivação de qualquer escolha deliberada. Ora, como se depreende da abordagem aristotélica ao enraizamento decisonário da deliberação no Livro VI da *Ethica Nicomachea*, caberá precisamente à virtude da **prudência** [φρόνησις] a incumbência de exercer uma **mediação aretiológica** entre **sensibilidade** (causa material da particularidade contingente das circunstâncias do agente) e **intelecção** (causa formal da universalidade necessária dos princípios da acção), garantindo desta feita a conexão entre, por um lado, a **percepção fenoménica** do acerto dos meios elegíveis e da bondade dos fins desejados⁹¹³ e, por outro, a **implicação inferencial** do silogismo prático sem o que qualquer decisão paralisaria o agente nos meandros de uma labiríntica e interminável deliberação protelando *sine die* ou *ad infinitum* a consumação efectiva da acção.⁹¹⁴ Zingano extraiu bem, quanto a nós, as implicações éticas dessa convivência racional entre percepção e inferencialidade no plano da deliberação, começando por sustentar que «(...) quanto mais rico e sofisticado for este conhecimento, mais propriamente humana e voluntária será a acção. Isto é uma lição tipicamente aristotélica: a representação (racional) de um fim pode ser sofisticada

⁹¹² Cf. WIGGINS David, «Weakness of will, commensurability and the objects of deliberation and desire», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 214-265

⁹¹³ Posição bem firmada no estudo de AUBENQUE Pierre, «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'*Eth. Nic.* VI, 10, 1142b 31-33)», *Revue des Études Grecques* (Paris) 78 (1965) 40-51

⁹¹⁴ Cf. ARIST., *EE*, II, 10, 1226b 1-2; vide a propósito SHINER Roger, «*Aisthesis*, *nous* and *phronesis* in the practical syllogism», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 36 (1979) 377-387, e também MELE Alfred, «The practical syllogism and deliberation in Aristotle's theory of action», in *New Scholasticism* 55 (1981) 3, 281-316. A propósito do perfil complexo do silogismo prático em Aristóteles e das multiformes interpretações que suscitou, vide a título meramente prospectivo e preliminar os estudos de DONINI Pier Luigi, «Incontinenza e sillogismo pratico nell'*Etica Nicomachea*», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Milano) 32 (1977) 174-194; EVEN-GRANBOULAN Geneviève, «Le syllogisme pratique chez Aristote», in *Études Philosophiques* 1 (1976) 57-78; FOÀ Virginia Guazzioni, «Il sillogismo pratico nell'etica di Aristotele», in *Incontri Culturali* (Roma) 11 (1978) 105-111; KENNY Anthony, «The practical syllogism and incontinence», in *Phronesis* 11 (1966) 163-184; MARTIN Rex, «Intuitionism and the practical syllogism in Aristotle's Ethics», in *Apeiron* 11 (1977) 2, 12-19; WELCH John, «Reconstructing Aristotle. The practical syllogism», in *Philosophia* (Isr.) 21 (1991-1992) 1-2, 69-88; BERTÓK Rózsa – ÖFFENBERGER Niels, «Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico», in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 1, 149-155

mediante a escolha deliberada, de modo a revelar no interior desta apreensão a excelência intelectual prática que é a prudência. (...)»⁹¹⁵, para concluir resolutamente que «(...) comparativamente, enquanto o intelecto teórico apreende os primeiros princípios e definições, distanciando-se maximamente dos particulares, o intelecto prático, em função do seu domínio próprio, permanece no campo do concreto e apreende o termo último, este universal imediatamente envolvido na ação, abaixo do qual estão já certos particulares. Assim como, no **domínio teórico**, há duas operações em questão, **a sensibilidade e o intelecto**, na **conjunção das quais se trama o conhecimento**, assim também, no **domínio prático**, são necessárias duas faculdades, **a sensibilidade e o intelecto**, cuja **operação conjunta possibilita a ação**. No primeiro caso, o intelecto diz respeito à apreensão dos primeiros termos e definições a partir dos quais ocorre a demonstração; no segundo, o intelecto apreende os termos últimos, que funcionam como os universais para o silogismo prático. (...)».⁹¹⁶

Ora, estamos em crer que é nesse contexto de articulação operativa entre sensibilidade afectivo-perceptiva e intelecção teórico-prática que Aristóteles concentra todo o esforço em aduzir reflexivamente um **modelo mesomorfológico de acção** cujo **recorte decisonário** já se encontra indiciado naquela que, a nosso ver, constitui a sua **definição prototípica de deliberação**:

ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν,
καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν·
ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.⁹¹⁷

⁹¹⁵ ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, *op.cit.*, 203: destacado nosso.

⁹¹⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, 209: destacado nosso.

⁹¹⁷ Dado que o objecto de eleição é algo desejado por deliberação quanto ao que depende de nós, a eleição será também um desejo deliberado do que está ao nosso alcance: com feito, ao decidir na base do que se delibera desejamos de acordo com a deliberação: ARIST., *EN*, III, 3, 1113a 9-12

3.2.3. A faculdade aspirativa

Não será exagerado pensar que Aristóteles erige uma teoria da decisão em torno do agir voluntário (e, *ipso facto* eticamente responsável) com base na estratégia transcurativa de uma análise cujo itinerário envolve uma primeira etapa que parte da **escolha** [αἵρεσις] para a **deliberação** [βούλευσις] e uma segunda etapa que, partindo da capacidade deliberante, culmina na **aspiração** [βουλήσις]. Na primeira etapa, o carácter selectivo da escolha adquire coloração ética não enquanto opção realizada em função de um impulso desiderante, mas como **eleição orientada** [προαίρεσις] com base numa avaliação prospectiva do agente quanto àquilo de que dispõe e quanto àquilo a que se propõe para agir; na segunda etapa, por seu turno, o carácter impulsivo do desejo adquire lastro ético não como veleidade realizada na base de uma atracção irresistível mas como **desejo deliberado** [ὁρεξις βουλευτική] na base de uma aspiração direccionada quanto àquilo que o agente intenciona ou pretende fazer. Em qualquer dos casos, se é que entendemos bem o intuito aristotélico, cabe à deliberação a **tarefa intermediária** de se assumir como “porta-voz” da razão quer no tocante à faculdade electiva, quer no tocante à faculdade desiderativa. Dando ouvidos à razão, isto é seguindo no encalço da sua orientação ortológica, ambas as faculdades colhem benefício prático dessa **mediação**: por um lado, a escolha pode revelar-se certa na sua capacidade para discernir os meios mais adequados aos fins pretendidos (tornando-se assim eleição deliberada), por outro, a aspiração pode revelar-se ajustada na sua capacidade para atender a fins cujo acerto pode ser sempre rectificado pela eleição deliberada dos meios (tornando-se assim desejo reflexionante).

De acordo com Aristóteles, não basta querer o bem para se ser bom; mas a inversa também é verdadeira, pois o agir mal “sem querer” não iliba o agente de ter realizado uma má acção. Se, com efeito, o acto **voluntário** [ἐκούσιον = ἐκῶν] é aduzido como critério para o bem realizado, também o **involuntário** [ἀ<ε>κούσιον = ἀ<ε>κῶν] o terá de ser para o mal cometido. Já o acto **não-voluntário** [οὐχ ἐκούσιον = οὐχ ἐκῶν], por seu turno, constitui um limite prático absoluto que descarta o agente da imputação da responsabilidade, uma vez que qualquer acção realizada sob o seu influxo (v.g. na forma de prepotência, coacção, tortura, chantagem,

disfunção patológica ou pura casualidade) não pode ser considerada nem como “boa” nem como “má”, mas pura e simplesmente como **não-ética** (quando muito, só será ética quando reportada a um contexto relacional e intersubjectivo e, ainda assim, não para quem a sofre mas para quem a inflige) tornando-se, neste caso, pela sua “in-imputabilidade”, lamentável mas não censurável.

Assim, posto que ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἑξεῶς ἐστὶ πῶς αἵτιος [cada qual é de certo modo responsável pelo seu próprio estado disposicional]⁹¹⁸, importa que o agente já se encontre **voluntariamente** dotado de uma certa disposição de carácter não para “não-querer” mas para **querer** (de forma “benevolente” ou “malevolente”, é caso para dizer) o que efectivamente realizou bem ou mal, admitindo que o bem possa ser “mal” planeado e executado (o que, do ponto de vista aristotélico e do nosso também, é muito discutível) e que a maldade possa ser “bem” congeminada e urdida (o que, à luz de um certo cinismo pragmático, não é assim tão raro quanto isso...).

O recurso à experiência relacional da **injustiça** [ἀδικία] constitui a base tipológica do argumento aristotélico a partir da qual procura formalizar o enlace das faculdades electiva e desiderativa através da intermediação ortológica da deliberação. Com efeito, não basta ao agente querer ou desejar ser justo para que daí extrapole que só “in-voluntariamente” se torna “in-justo”: qualquer injustiça cometida será sempre **voluntária** pelo facto de nela se narrar o **texto de uma acção** que, por não “dar ouvidos” (por negligência ou por omissão) ao “apelo” racional da percepção estocástica do justo meio e da aferição ergonómica da justa medida, oblitera no agente o desejo deliberado de eleger os meios exequíveis e ajustados para realizar actos justos. Deveras ilustrativo é, a esse respeito, o passo em que Estagirita, lançando mão da recorrente analogia pericial da arte médica, refere:

ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν
ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει
ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται,
ἄδικος ὧν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.
καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν

⁹¹⁸ *Ibid.*, III, 5, 1114b 2

τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι,
ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως
ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ρῖψαι]· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.⁹¹⁹

À luz da filosofia prática de Aristóteles, nada, mas mesmo nada, nos autoriza a contrapor dualisticamente o plano emocional do desejo ao plano racional da deliberação, como se as duas dimensões estivessem condenadas a um interminável litígio antropológico cujo impasse só inibiria ou prejudicaria, em última análise, a tomada ou a feitura da decisão.⁹²⁰ Ora, verdadeiramente arriscada nos parece ser a sujeição mecanicista, behaviorista ou pseudo-espiritualista da esfera prática ao agonístico enredo de um conflito interno entre razão e emoção, ou até mesmo à romanesca encenação de uma dilaceração ou fragmentação das faculdades interiores da alma humana. Em ambos os casos nada mais resta do que precaver-nos face a uma leitura “psicologista” da ética aristotélica. Vejamos como.

A coloração “irracional” que parece matizar a dimensão desiderativa da vida prática decorre tão-só de um erro hermenêutico de paralaxe que consiste em tomar o termo “i-razional” por “anti-razional” ou “contra-razional”. Todavia, basta um manejo experimentado da língua grega para nos recordar que o emprego da partícula “α-” como “alfa privativo” [que no caso da língua portuguesa possui equivalente às palavras iniciadas pelas partículas supressoras ou inibidoras «a-», «i-», «de-», «re-»...] possui a singular particularidade morfossintáctica e semântica de introduzir uma instável ambiguidade no termo implicado na privação: com efeito, a privação tanto pode indiciar “ausência” como “negação”. Ora, em face daquilo que **está “sem”**

⁹¹⁹ Não faz sentido que aquele que pratica a injustiça não pretenda ser injusto ou aquele que age com intemperança intemperante. Se alguém age sem desconhecimento [subent. actos] daquilo que o torna injusto, será injusto voluntariamente: e não é por aspirar a isso que deixará de ser injusto e se tornará justo, pois não é de desse modo [= por aspirar a isso] que o doente ficará curado. E se acaso adoecesse voluntariamente por viver sem controlo e por desobedecer [= não dar ouvidos] aos médicos, então ainda lhe era possível não adoecer, mas ao ter sido negligente, já não [subent. é possível], tal como no caso de quem lançou uma pedra e já não pode detê-la, embora tivesse estado ao seu alcance tanto o lançá-la como o conservá-la em mão, porquanto o princípio [subent. do acto] estava em si: ARIST., *EN*, III, 5, 1114a 12-19

⁹²⁰ Assinalando com inteiro acerto o papel da emoção na ética aristotélica, vide ZINGANO Marco, «Emoção, ação e felicidade em Aristóteles», in DESTREÉ Pierre (ed.), *Aristote: bonheur et vertus*, Paris: PUF, 2003, 107-131 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 143-165]

razão ou “desprovido” de razão [ἄλογος, ou seja α-λογος = sem razão], traduzir o termo “i-racional” por “não-racional” no sentido negativo de uma “anulação”, ou por “contra-racional” no sentido antinómico de uma “contrariedade”, não encontra, nem por sombras, qualquer contrapartida válida na utilização hermenêutica que dele faz Aristóteles, pelo menos no preciso contexto em que o mesmo ocorre. Pelo contrário, parece-nos claro que “ausência-de-razão” não significa propriamente impotência ou incapacidade para estar dotado de razão, mas sim **possibilidade ainda não activada** para ser “determinado” ou “orientado” por ela. Amparados na reflexão metafísica do Estagirita, faz todo o sentido auscultar cuidadosamente em que sentido se faz uso do conceito de **privação** [στέρησις], uma vez que este desempenha a todos os níveis – incluindo sobretudo o praxiológico – um papel muito mais incisivo do que aquele que, à partida, estaríamos dispostos a admitir... Tão incisivo, aliás, que Aristóteles chega mesmo a incluí-lo no lote de princípios envolvidos na geração substancial de todas as realidades vivas, a saber **forma** [εἶδος], **privação** [στέρησις] e **matéria** [ύλη].⁹²¹

Ora, apesar de meteórica e quase furtiva, a comparência da noção de privação no *corpus aristotelicum* afigura-se, portanto, suficientemente impactante para merecer o destaque que lhe entendemos dar na presente dissertação. Nesse sentido, destacamos para o efeito um minúsculo mas fulgurante passo da *Metaphysica* onde se lê:

ἡ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶς· καὶ γὰρ τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς
 ἂν μὴ ἔχῃ, ἢ ὅλως ἢ ὅτε πέφυκεν, καὶ ἢ ὥδί, οἷον παντελῶς, ἢ καὶ
 ὁπωσοῦν.⁹²²

Três linhas são mais do que suficientes para se perceber que, de um ponto de vista metafísico, o conceito de privação não corresponde, como habitualmente se julga, ao extremo contrário de uma “posse efectiva de uma disposição activada”, mas sim à

⁹²¹ Cf. ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 3, 1070b 17-19; sobre a problemática do recorte metafísico da privação no contexto da filosofia aristotélica, vide QUEVEDO Amalia, *La privación según Aristóteles*, Santafé de Bogotá: Universidad la Sabana, 1998

⁹²² A privação diz-se de muitos modos: o não ter algo ou, quando preparado para tê-lo naturalmente, não tê-lo quer em absoluto quer quando está naturalmente preparado para tal, ou o não ter algo numa determinada circunstância seja de modo pleno seja de qualquer outro modo: ARIST., *Metaph.*, IX (Θ), 1, 1046a 32-35

disposição potencial para uma posse activável: estar privado de algo, na perspectiva aristotélica, não equivale a um “não-poder fazer ou deixar de fazer”, mas a um “poder vir a fazer ou a não fazer”. Noutro passo, também ele crucial, mas desta vez mais “expansivo” na sua envergadura textual, a argumentação do filósofo revela-se a propósito perfeitamente elucidativa:

πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησις ἐστίν· οὐ πᾶσα δὲ στέρησις (πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἡ στέρησις) ἀλλ’ ἥτις ἂν τελεία ᾗ. τὰ δ’ ἄλλα ἐναντία κατὰ ταῦτα λεχθήσεται, τὰ μὲν τῷ ἔχειν τὰ δὲ τῷ ποιεῖν ἢ ποιητικὰ εἶναι τὰ δὲ τῷ λήψεως εἶναι καὶ ἀποβολαὶ τούτων ἢ ἄλλων ἐναντίων. εἰ δὴ ἀντίκειται μὲν ἀντίφασις καὶ στέρησις καὶ ἐναντιότης καὶ τὰ πρὸς τι, τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δὲ μηδὲν ἐστὶ μεταξύ, τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται, ὅτι μὲν οὐ ταύτῳ ἀντίφασις καὶ τὰναντία δῆλον· ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τις ἐστίν· ἡ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πῶς ἀφορισθέν (πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο λέγομεν, ὥσπερ διήρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις), ὥστ’ ἐστὶν ἡ στέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ· διὸ ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἐστὶ μεταξύ, στερήσεως δὲ τινος ἐστίν· ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον πᾶν, ἴσον δ’ ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ’ εἶπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου. εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῇ ὕλῃ ἐκ τῶν ἐναντίων, γίνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς τοῦ εἶδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἶδους καὶ τῆς μορφῆς, δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἂν εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης (αἴτιον δ’ ὅτι πολλαχῶς ἐνδέχεται ἐστερεῖσθαι τὸ ἐστερημένον).⁹²³

⁹²³ A contrariedade primeira é a disposição [= capacidade] e a privação, embora nem toda a privação (posto que a privação se diz de muitos modos), mas apenas aquela [subent. privação] que for completa. Os outros contrários serão chamados assim por referência a estes: uns por ter, outros por produzir ou poder produzir, outros por receber e outros por recusar estes ou outros contrários. Se se opõem contradição e privação e contrariedade e relação, e se a primeira destas é a contradição e não exista qualquer ponto intermédio da contradição, embora os opostos o admitam, é evidente que contradição e contrários não são a mesma coisa. Ora, a privação é uma certa [subent. espécie] de contradição. Com efeito, aquilo que é completamente incapaz de possuir algo ou aquilo que estando naturalmente apto para tê-lo não o tem, encontra-se privado seja por completo seja de um modo limitado (dizemo-lo de facto de vários modos, como já referimos noutros momentos), de modo que a privação é uma certa [subent. espécie] de contradição quer enquanto incapacidade determinada quer enquanto relacionada com algo de receptivo. Por isso não existe um ponto intermédio da contradição, embora exista numa certa [subent. espécie] de contradição. Tudo com efeito é igual ou não igual, mas

Tendo em conta o desígnio hermenêutico da presente dissertação, não deixa de ser interessante notar até que ponto o tipo de **contrariedade** [ἐναντίωσις] formulada por Aristóteles admite uma **natureza intermediária** [μεταξύ] cuja razão de ser consiste em vincular **mediacionalmente** os dois pólos em tensão recíproca, o pólo da privação (no tocante àquilo que potencialmente não se tem mas se pode vir a ter) e o pólo da disposição (no respeitante àquilo que resultou da actualização dessa possibilidade). Nesse sentido, cuidando ter entendido bem as palavras do Estagirita, interpretamos o papel adjuvante da **privação** [στέρησις] para o esclarecimento da noção de “**desprovido-de-razão**” [ἄλογος] como 1. aquilo que existe no sujeito a título potencial, tornando-o apto a receber algo que ainda não tem, e não tanto como 2. aquilo que, por não existir no sujeito a título actual, o impede de ter aquilo que não pode. O conceito de privação joga-se precisamente no quadro da primeira alternativa (1), ou seja num horizonte positivo (possibilitante) onde se abre uma probabilidade de possível realização (incluindo até improbabilidades possíveis) e de modo algum ao nível da segunda alternativa (2), isto é num horizonte negativo (nihilizante) onde se instaura uma absoluta impossibilidade de realização (inibindo até as possibilidades improváveis).

Assim sendo, percebe-se agora por que razão a aspiração se considera “i-
racional”: não porque se encontre “fora”, “à margem” ou “contra a razão”, mas porque, mesmo não se encontrando actualmente determinada pela razão, está potencialmente em condições de ser **acompanhada** e, portanto, **guiada, conduzida e determinada** por ela, tal como um filho se encontra em condições de se deixar guiar e acompanhar pelo pai, e um ouvido em condições de escutar e a seguir o que lhe estão a dizer, a recomendar ou a pedir. O sentido ético – não tanto sociológico, entenda-se – da **obediência** em cuja matriz germina o étimo latino *obaudire*, isto é “escutar atentamente de frente”, encontra por ventura plena significação neste *topos* acústico na

nem tudo é igual ou desigual, pois a desigualdade apenas existe no que é susceptível de igualdade. Se as gerações provêm dos contrários na matéria e se formam tanto a partir da espécie e da disposição da espécie quer a partir de uma certa privação da espécie e da forma, é evidente que toda a contrariedade é privação, embora nem toda a privação seja igualmente contrariedade (pela razão de que o que está privado de algo poder encontrar-se privado de muitos modos): ARIST., *Metaph.*, X (I), 4, 1055a 33 – b 17

medida em que, de facto, a aspiração está onto-praxiologicamente preparada para obedecer à razão, ou seja para escutar a sua voz autorizada, para segui-la, enfim para acompanhá-la ou deixar-se acompanhar por ela. Eis portanto, segundo Aristóteles, o motivo por que συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὥς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι [recorremos a conselheiros em matérias de grande importância, quando consideramos que cada um de nós só por si não chega para discernir]⁹²⁴. É esse **poder regulador e consultivo da razão** que potencia e valoriza a função crítica de **aconselhamento** [συμβούλευσις] no processo decisionário, desde as formas elementares e primordiais de consulta oracular e religiosa, até às actuais formas políticas e organizacionais de consultoria integrada ou especializada, cujo primordial afloramento se encontra classicamente plasmado na antiquíssima expressão gnómica ἱερὰ συμβουλή [o conselho é sagrado]⁹²⁵.

De acordo com a teorização aristotélica do acto decisionário, não se estranha, portanto, que a faculdade aspirativa possa e deva ser elevada à condição de um **desejo racional** [λογιστικὴ ὄρεξις], isto é de um “desejo acompanhado de razão”, expressão que no *corpus aristotelicum* comparece de forma explícita em *Rethorica*⁹²⁶, e de modo mais oblíquo em *Topica*⁹²⁷, *Politica*⁹²⁸ e *De anima*⁹²⁹. Esse estado desiderativo

⁹²⁴ *Idem*, *EN*, III, 3, 1112b 10-11

⁹²⁵ Normalmente vinculado a um fragmento lírico de Epicarmo de Siracusa [EPICARMUS, *frgm.* 228 Kaibel] ou, nalguns casos, reportado a um passo da *Anabasis* do historiador e discípulo socrático Xenofonte de Atenas [cf. XENOPHON, *Anabasis*, 5, 6, 4], a origem do gnoma deve, todavia, ser imputada ao poeta épico Hesíodo de Ascre que, num dado passo da sua obra didáctica *Opera et dies*, produz o seguinte verso Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει / ... / ἐσθλὸς δ' αὖ κακείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθεται [em tudo é melhor aquele que avalia por si mesmo /.../ mas também é bom aquele que dá ouvidos a bons conselhos: HESIOUDUS, *Opera et dies*, 293; 295] muito provavelmente inspirado em Homero que, na *Ilias*, utiliza uma expressão um pouco diferente e mais concisa, mas com sentido análogo à daquele, a saber πείθεσθαι ἄμεινον [é muito melhor obedecer: HOMERUS, *Ilias*, 1, 274]. Imediatamente assimilada pela veia dramática de Sófocles como um dos elementos catalisadores do enredo trágico de *Antigona* [cf. SOPHOCLES, *Antigona*, vv. 720-723], a expressão subsistirá de forma razoavelmente estável até à produção historiográfica de Heródoto de Halicarnasso que, todavia, utilizá-la-á numa acepção muito mais próxima da versão hesiódica do que da homérica (HERODOTUS, *Historiae*, VII, 16, 1).

⁹²⁶ ARIST., *Rh.*, I, 10, 1369a 2

⁹²⁷ *Idem*, *Top.*, IV, 5, 126a 12

⁹²⁸ *Idem*, *Pol.*, VII, 15, 1334b 22-23

⁹²⁹ *Idem*, *De an.*, III, 9, 432b 5; 10, 433a 24-25

“obediente à razão” ou “seguidora da razão” encontra-se, todavia, exposto ao **risco** [κίνδυνος] de uma obstinada recusa em seguir o apelo desta, possibilidade essa que Aristóteles vê materializada na trágica **desmesura** [ὑβρις] da **incontinência** [ἀκρασία], motivo pelo qual dedica a esta uma peculiar e demorada atenção nas *Ethicae*.

3.2.3.1. O agir incontinente: inoperância voluntária e irracionalidade responsável

Toda a **acção** [προᾶξις] intencionalmente impelida pelo **desejo** [ὄρεξις] ocupa o **limiar mediacional** entre 1. uma capacidade **racional** [λογιστική = λόγον ἔχων = dotada de razão] em cujo exercício assenta a **deliberação** [βούλευσις] e a **eleição** [προαίρεσις] e 2. uma tendência **irracional** [ἄλογος = desprovida de razão] em cuja impulsividade assenta a índole **afectável** [παθητική] dos **apetites** [ἐπιθυμίαι] e das **paixões** [παθήματα], sendo que esta última (2) tem capacidade para escutar, seguir e obedecer à primeira (1).

Ora, aquilo que o comportamento do **incontinente** [ἀκρατής] traduz é justamente uma incapacidade prática para coadunar a sua vida afectiva, emocional e apetitiva ao frágil equilíbrio tensional entre aquilo que **sabe** ou **percepçiona** (1) como orientação para agir com **rectitude** [ὀρθότης] e aquilo que **quer** ou **pretende** (2) em função de um **apetite** [ἐπιθυμία] ou **paixão** [πάθημα]. Importa, todavia, entender o alcance dessa tensão não tanto como um duelo mortal entre duas faculdades inconciliáveis, mas antes como uma interacção de duas forças que se vectorializam para dois pólos diferenciados. Neste caso, a incontinência é pensada por Aristóteles à luz de um paradigma tensional (mais do que conflitual) cuja viabilidade praxiológica assenta não numa litigância insanável entre razão e emoção (leitura habitual que se nos afigura demasiado epidérmica e precipitada), mas numa **mediação conectiva** entre aquilo que a razão aponta como digno de ser bem realizado na sua a-presentação veritativa (1) e aquilo que o desejo visa como “apare<ce>ntemente” bom na sua a-percepção apetitiva (2).

É verdade que há um punhado de passos no *corpus aristotelicum* onde, a propósito da análise da incontinência, Aristóteles parece oferecer flanco a uma concepção tendencialmente *agonística* na relação entre as faculdades racional e desiderativa. Não vamos de forma alguma escamoteá-los. Eles ocorrem no tratado *De anima*, onde, em dois momentos distintos, somos informados seja do facto de os desejos se empurrarem uns aos outros como esferas em rota de colisão⁹³⁰, seja do facto de o intelecto prático mover o agente a agir e de este não agir por inoperância ou de lhe ditar para não agir e de este se mover numa direcção contrária por falta de domínio sobre o apetite⁹³¹; e também no tratado *Ethica Nicomachea*, onde, se refere que o incontinente exhibe no texto da sua acção impulsiva algo que não só desafia a razão, mas também a contraria⁹³², impedindo-o de deliberar⁹³³. A estes quatro momentos juntam-se outros mais da *Ethica Eudemia*, cumprindo destacar designadamente aqueles onde o incontinente é apresentado como 1. dominado pelo apetite contra a razão⁹³⁴, 2. injusto na desequilibrada primazia que concede aos apetites⁹³⁵ e 3. capaz de pensar e apetecer coisas contrárias⁹³⁶.

Há, porém, um passo particular na *Ethica Nicomachea* que nos merece particular enfoque no que se refere à tensão entre razão e desejo⁹³⁷ no agir do incontinente:

ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν
μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι

⁹³⁰ Cf. *Ibid.*, III, 11, 434a 13ss

⁹³¹ Cf. *Ibid.*, III, 9, 433a 1-3; 10, 433b 6-7

⁹³² Cf. *Idem*, *EN*, I, 13, 1102b 13-17, 21

⁹³³ *Ibid.*, III, 2, 1111b 13-14

⁹³⁴ *Idem*, *EE*, II, 7, 1223a 37-38

⁹³⁵ *Ibid.*, II, 7, 1223b 1

⁹³⁶ *Ibid.*, VII, 7, 1241a 19-20

⁹³⁷ Sobre a emergência histórico-hermenêutica do modelo agonístico na filosofia grega, vide COLLI Giorgio, *O nascimento da filosofia* [= *Die Geburt der Philosophie*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981 = *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi, 2004], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1998], 83-93

ΤΟΙΟΥΤΟΝ ΟΪΟΝ ΠΕΠΕΪΣΘΑΙ ΔΙΩΚΕΙΝ ΑΝΕΔΗΝ ΔΕΪΝ ΤΑΣ ΤΟΙΑΥΤΑΣ ΗΔΟΝΑΣ ΟΥ
ΚΡΑΤΕΪ· ΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙΝ Ο ΑΚΡΑΤΗΣ.⁹³⁸

Este excerto merece a nossa melhor atenção na medida em que confere densidade hermenêutica à *tensão* que atravessa o apelo orientador da voz racional e a resposta transviada do percurso apetitivo não na linha daquele paradigma épico do combate mortal entre dois heróis cuja rivalidade importaria apaziguar, mas na linha daquele paradigma poiético da mediação hilemórfica entre o “ponto de vista” icono-plástico do **artesão** [δημιουργός] que através da conjugação olho-mão conduz a visita da **forma** [racional] ao acolhimento da **matéria** [desiderativa] e o “posto de escuta” sono-plástico do **seguidor** [ἀκόλουθος] que através da conjugação ouvido-pé direcciona o seu **percurso** [desiderativo = material] em conformidade com uma **voz orientadora** [racional = formal]. Estamos em crer, por conseguinte, que a experiência transviada do incontinente narra *in vivo* não um conflito mortal entre razão e apetite, mas uma incapacidade (mais inoperante e inibidora do que propriamente destrutiva) para conformar o texto da vida pulsional e desiderativa ao desfecho consequente de uma discursividade proposicional da acção. Nesse sentido, os apetites não são “irracionais” no sentido em que se opõem à razão *tout court*, mas porque, estimulados pela sensação de prazer (quando moderados) ou inibidos pela sensação de dor (quando excessivos), se podem coadunar proposicionalmente à lógica do desejo racionalmente orientado. Tal **proposicionalidade** que julgávamos apanágio exclusivo da natureza apofântica e apodíctica do “discurso em acção”, mas que, no fim de contas, adquire uma inesperada eficácia na **acção discursiva**, encontra a sua expressão praxiológica mais elaborada na formulação inferencial do **silogismo prático** a que já tivemos oportunidade de aludir anteriormente a propósito da análise da competência deliberativa.⁹³⁹ Porque ocorrerá então essa espécie de curto-circuito da inferencialidade prática provocado pela inflação apetitiva oposta à força da razão?

⁹³⁸ Há quem, por causa da paixão fique fora de si mesmo contra a [= desviado da] recta razão; neste caso, domina-o a paixão ao não agir segundo a recta razão, mas não o domina a ponto de o persuadir de que deve perseguir tais prazeres desenfreadamente: eis como é o incontinente: ARIST., *EN*, VII, 8, 1151a 20-24

⁹³⁹ Vide supra 382 ss

Ao deflagrar no interior de uma aspiração (impelida por ímpeto, pulsão, anseio, etc.), o apetite faz com que o desejo se mova numa direcção oposta à recomendada, sugerida ou prescrita pela razão através da subversão prática de um protocolo inferencial cuja descrição Aristóteles extrai da experiência estésica do paladar (justamente, a par da bebida e do contacto sexual, o *horizonte táctil* onde a incontinência se manifesta de muitas formas e de forma recorrente) de acordo com a seguinte sequenciação formal de enunciados ou proposições:

a) por um lado, a **razão determina** que

1. tudo o que é doce deve ser evitado
2. ora, isto é doce
3. logo, devo evitar ingerir isto

b) mas, por outro lado, o **apetite antecipa** que

1. todo o doce é agradável
2. ora, isto é doce
3. logo, isto é agradável

c) como **resultante prática**

1. embora a razão me determine que “não devo ingerir isto” [= porque deve ser evitado = porque prejudica a saúde = porque faz mal...]
2. acabo mesmo por “ingerir isto” [= porque é doce = porque é agradável = porque me faz sentir bem...].⁹⁴⁰

Importa clarificar desde já que, ao invés do que sucede com o silogismo dito científico, o objectivo da inferência prática não consiste em obter uma conclusão destinada a explicitar uma decorrência de causas, juízos ou definições, mas em alinhar várias premissas de acção cujo desenlace deve, por exigência apodíctica, implicar a sua imediata e necessária execução. Se assim é, por que motivo a resultante conclusiva do silogismo (c 2.) não implica então, no caso do incontinente, uma acção consequente

⁹⁴⁰ Cf. ARIST., *EN*, VII, 3, 1147a 24 – b 9

com as premissas (a 1. 2.) e a conclusão (a 3.) determinadas pela razão? Questionando de outra forma: se a razão nos pede, aconselha ou manda fazer ou evitar algo (c 1.), por que motivo “fugimos” do que há a fazer, ou “persequimos” o que há a evitar, fazendo exactamente o oposto (c 2.)? São duas, a nosso ver, as razões dessa incongruência.

Em primeiro lugar, a cadeia que leva a **aspiração intencionada** [βουλήσις] a transpor o limiar do plano racional (a) para o plano apetitivo (b) não é governada por um **entendimento discursivo** [διάνοια] mas por uma **convicção opinitativa** [δόξα] fenomenicamente reportada a um **bem experienciado como “apare<ce>nte”**. O problema não reside na ilusão ou no engano quanto à sua existência (uma vez que ele se “a-presenta” assim “mesmo” como “apare<ce>nte” e, num certo sentido, a “apar<ec>ência” de facto nunca engana...), mas em presumir, por erro de estimativa, que ele pode ser tomado como algo **preferível por/em si mesmo** [αὐθαίρετος]. Nesse sentido, o incontinente não se pode ilibar da responsabilidade pelos seus actos, desculpando-se com a “ausência de razão” no momento em que age sem domínio de si e, por isso, de modo desenfreado e descontrolado, dado que, num certo sentido, a faculdade racional encontra-se incrustada na sua acção sob a forma conjectural de uma convicção ou crença opinativa: trata-se de uma opinião desfocada, é certo, mas nem por isso necessariamente “a-razional”, desprovida de razão. No horizonte em que a razão prática interpela o agente no sentido de realizar algo digno de ser perseguido e buscado, ou que se abstenha de fazer algo de que importa fugir e afastar, a opinião integra-se no campo prático não como componente gnosiológica espúria ou adversa, mas como um elemento que, apesar da sua desfocagem epistémica, sinaliza uma dinâmica proposicional racionalmente explicitável. De modo análogo à força conclusiva de um silogismo demonstrativo, a força apelativa da razão adquire inferencialmente um carácter prescritivo ao impor ao agente não só as condições em que a acção deve ser realizada, mas também a sua imediata execução através de um movimento de **perseguição** [δίωξις] para fazer o que pode e deve fazer, ou de um movimento **fuga** [φυγή] para evitar o que pode e deve evitar.⁹⁴¹ A acção do

⁹⁴¹ Cf. *Idem, De An.*, III, 9, 433a 1-3; importa realçar que esse duplo movimento fazer-evitar pode ser reportado ao famoso binómio “aproximar/ligar” através da **afirmação** [κατάφασις] e

incontinente torna-se, por assim dizer, implicitamente racional porque assente numa forma opinativa de transpor silogisticamente cada uma das etapas atrás esquematizadas (1. 2. 3.) partindo daquilo que a razão determina como verdadeiro (a) para aquilo que o apetite antecipa como bom (b) e extraíndo como corolário uma resultante conclusiva (c 1.) em relação à qual a contrapartida prática da acção se revelará inconsequente (c 2.).

Em segundo lugar, validar a montante uma cadeia de premissas aceites como válidas implica necessariamente não poder ignorar a força com que a conclusão se impõe a partir da conexão daquelas. Em termos praxiológicos, isto significa que não se pode enunciar a conclusão de um silogismo prático, se tal não implicar simultaneamente uma imediata execução prática do que se encontra enunciado na conclusão. Num certo sentido, a razão pela qual o incontinente não age em conformidade com o que estipula formalmente um silogismo prático determinado pela razão (a 1.2.3.) reside no facto de o movimento impulsionador do desejo dar guarida ao impulso antecipador do apetite à revelia do apelo diametralmente oposto da razão, seguindo de forma “(ir)**racionalmente**” **opinativa** uma segunda cadeia silogística (b 1.2.3.) cujas premissas se encontram fenomenicamente validadas pela associação do prazer a um “bem” que devemos procurar e, inversamente, pela associação da dor a um “mal” de que devemos fugir. Nesta propulsão apetitiva da acção, reside uma discursividade não menos inferencial do que a da acção convocada pela voz da razão, graças à qual o incontinente se torna responsável pelo que faz, dado que não só faz o que sabe mas também sabe perfeitamente o que faz, quer dizer **sabe que está a fazer** algo (b 1.2.3.) que não era suposto fazer, se fosse verdadeiramente consequente com a discreta racionalidade (a 1.2.3.) subjacente à apreciação opinativa dominada pelo apetite.

O enlace das duas razões atrás mencionadas parece confirmar que a inconsequência dos actos do incontinente não decorre da incapacidade para o apetite levar o desejo a extrair a conclusão certa das premissas racionais, como se à razão apenas coubesse o papel de fixar os pressupostos da acção, ficando à espera que o desejo cumpra o papel de mobilizar a acção de acordo com critérios de certeza,

“afastar/separar” através da **negação** [ἀπόφασις], no contexto lógico da análise do **discurso declarativo** [λόγος ἀποφαντικός] levada a cabo por Aristóteles logo nas primeiras linhas do tratado *De interpretatione*: cf. *Idem., Int.*, 1, 16a 1 ss.

evidência, rigor e correcção. Não. Como mais adiante teremos ocasião de elucidar⁹⁴², a razão não se limita apenas a supervisionar a validade das premissas, ela impõe ao agente a conclusão prática que delas decorre. Assim sendo, o papel perturbador do apetite não passa por impedir o desejo de “extrair a conclusão” do silogismo prático (algo que não se encontra estruturalmente ao alcance daquele), mas antes por inibir o desejo de **seguir no encalço** daquilo que, de forma **concludente** e, portanto, **necessária**, é **apresentado pela razão** como digno de ser seguido ou evitado, levando o agente 1. a não agir quando deveria fazê-lo (por inoperância ou omissão), ou 2. a agir quando não deveria fazê-lo (por descontrolo ou falta de domínio), enveredando numa orientação díspar, ou até mesmo completamente oposta, ao sentido assinalado pela razão. Para que a acção exiba uma discursividade consequente, não basta ao indivíduo acrático dominado pelos impulsos, paixões ou apetites, saber que não se pode escudar na desculpa de que “não sabe o que faz”, é necessário que, de alguma forma, não só “faça o que sabe” mas que **o faça sabendo** mais **duas coisas**: 1. a *racionalidade implícita* do seu acto irracional, e 2. a *irracionalidade patente* no discurso da sua acção.

Neste ponto parece residir a nosso ver um possível ponto de tangência da praxiologia aristotélica face à ética socrática que a antecedeu.⁹⁴³ Fazendo fé em alguns passos significativos da narrativa dialógica de Platão⁹⁴⁴ – e apenas deste diferido ponto de vista textual é que podemos ousar imputar a Sócrates algo de hermeneuticamente válido acerca da eticidade – convém ter em conta antes de mais que a posição de Sócrates sobre a fundamentação antropológica da virtude se encontra muito longe de uma concepção agónica ou litigante entre a dimensão racional e desiderativa da acção humana. De um ponto de vista noético, precisamente aquele que Sócrates adopta para configurar a articulação entre conhecimento e acção, o agir humano encontra-se estritamente vinculado, para não dizer onticamente determinado, pela vivência cognitiva do agente. Um sujeito pode ter **opinião** [δόξα] sobre isto ou aquilo, pode

⁹⁴² Vide infra 686 ss.

⁹⁴³ Cf. a propósito PIAT Clodius, *Socrate*, Paris: Félix Alcan, 1912, 131-191; DEMAN Thomas, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris: Les Belles Lettres, 1942

⁹⁴⁴ Vide PLAT., *La.*, 193 a ss.; 194 e – 95 a; 198 d; *Prt.*, 350 a ss.; 352 b-c; 358 c-d; 360 d; *R.*, IV 430 b

eventualmente opinar em divergência com outros, pode inclusive mudar de opinião acerca das mesmas coisas, mas não pode fazer coexistir no mesmo lance judicativo ou conjectural duas opiniões antagônicas acerca do mesmo objecto. Quer dizer, no horizonte da acção, o agente não se confronta com uma opinião acerca do que pensa (no plano racional) e uma outra opinião, diametralmente oposta, acerca do que sente (no plano emocional). Para Sócrates, são as **crenças** [πίστεις] que, de forma dóxica ou sapiente, determinam epistemicamente a acção, o que significa que, de certo modo, quem **conhece** os elementos que rectificam e promovem ou desviam e corrompem a acção não pode deixar de **agir bem**. Conhecer e agir bem são, por conseguinte, concomitantes e concursivos.

Este lastro cognitivo da vida prática, revela-se decisivo, por outro lado, para esclarecer um outro aspecto capital da ética socrática com a qual Aristóteles parece dialogar subtilmente nas entrelinhas do seu pensamento⁹⁴⁵, visando o alvo “latente” e “oblíquo” da doutrina sofística⁹⁴⁶: referimo-nos à tão propalada e debatida conexão das ditas “virtudes cardeais”, a saber **coragem** [ἀνδρεία], **temperança** [σωφροσύνη], **justiça** [δικαιοσύνη] e **sabedoria** [σοφία] não só na relação orgânica destas virtudes entre si, mas também na relação arquitectónica destas com as restantes virtudes.⁹⁴⁷ Ora, sucede que segundo Sócrates o exercício dessas virtudes só é possível na medida em que cada uma delas implica necessariamente a presença das restantes e no suposto que a posse efectiva de cada uma em particular e de todas em geral só é possível na base de um conhecimento relevante do que seja a natureza e essência da virtude; só assim se compreende até que ponto o agir bem corresponde ao **conhecimento**

⁹⁴⁵ A propósito do diálogo socrático-aristotélico no contexto da ética, vide BURGER Ronna, *Aristotle's Dialogue with Socrates: on the Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008

⁹⁴⁶ Vide a propósito KUCHARSKI Paul, «Protagoras et la morale d'Aristote», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 95 (1970) 15-24

⁹⁴⁷ Cf. VLASTOS Gregory, «The Unity of Virtues in the Protagoras», in *Idem* (ed.), *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1981, 221-265; HALPER Edward, «The unity of the virtues in Aristotle», in *Oxford Studies on Ancient Philosophy* 17 (1999) 115-143; TELFER Elizabeth, «The Unity of Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1989-90) 35-48; todavia, veja-se em contraponto IRWIN Terence, «Disunity in the Aristotelian Virtues», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume (1988) 61-78; decisivo para o esclarecimento do problema é o estudo de ZINGANO Marco, «A conexão das virtudes em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 393-425

[γνῶσις] e o agir mal à **ignorância** [ἀγνῶσις]. De um ponto de vista ético, portanto, o limiar que diferencia e separa a virtude do vício não passa tanto pela linha que divide um saber evidente acerca do que supostamente se conhece de uma opinião enganadora acerca do que alegadamente se desconhece, mas sim a adesão precipitada do agente a uma **crença** [πίστις] ou **conjectura** [ὑπόληψις], essas sim passíveis de ser comprovadas ou desmentidas *ex post facto* sobre aquilo que lhe “<a>parece” fenomenicamente como **bom** [ἀγαθός], **agradável** [ἡδύς] ou **útil** [χρήσιμον]⁹⁴⁸.

Assim formulada, a perspectiva aretiológica de Sócrates adquire um inesperado interesse para a tematização aristotélica da **incontinência** ou **inoperância** [ἀκρασία] a que temos estado a dar atenção, na medida em que dela decorre uma aporia decisiva: como se torna impossível agir mal voluntariamente, então qualquer acto que implique descontrolo e perda de domínio, como acontece com o *acrático*, deixa de ter qualquer impacto ético uma vez que, nada podendo opor-se ou vencer o saber (incluindo o bom, o agradável e o útil), a posse do saber impede que o agente esteja sob controlo de ou dominado seja pelo que for. Saber que “X = bem” implica necessariamente “fazer X, enquanto bem”; ao invés, porém, “fazer Y como não-X, enquanto mal” não é onto-gnosiologicamente possível, a menos que “Y <a>pareça como algo bom” [por exemplo que dá prazer]: neste caso, o sujeito não age “fazendo o mal”, mas age na convicção opinativa de que “age em vista de um bem”. O problema do mal assenta sempre, por conseguinte, num acto de ignorância do agente cuja natureza decorre de uma incapacidade epistemológica para visar a essência do objecto da acção ou para, no mínimo, se deixar convencer por uma crença, estimativa, ou conjectura que, *a posteriori*, se revelam equívocas.⁹⁴⁹ Dificilmente Aristóteles poderia deixar de subscrever a tese socrática. Com efeito, esta exhibe um aspecto particularmente auspicioso para a praxiologia do Estagirita, a saber o papel determinante do **intelecto prático** [νοῦς πρακτικός] na configuração ética do agir

⁹⁴⁸ Sublinhe-se que o trinómio bom-agradável-útil, na base do qual a crença desvirtuada do agente pode distorcer o campo aretiológico da sua acção, surge exposto por Aristóteles na fórmula ternária ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον in ARIST., *EN*, VIII, 2, 1155b 19

⁹⁴⁹ Cf. CHARLES David, «Aristotle's Weak Akrates: What does her Ignorance Consist in?», in *Akrasia in Greek Philosophy*, ed. by Christopher BOBONICH – Pierre DESTREE, Leiden: Brill 2007, 193-214

humano quer ao nível da regulação mesótica das virtudes, quer ao nível da orientação racional da deliberação electiva e desiderativa.

Há, todavia, na concepção ética do “moscardo” ateniense um empecilho, no mínimo embaraçante, para a filosofia prática de Aristóteles: a ideia de que as **virtudes** possuem, do ponto de vista da sua estruturação ôntico-antropológica, uma natureza **intrinsecamente cognitiva**, uma estruturação **racionalmente iluminada e esclarecida**, no sentido em que o exercício de qualquer virtude já comporta, *ipso facto*, um conhecimento verdadeiro sobre o bem ou, pelo menos, uma opinião sobre o que “<a>parece como bom” sujeita a subsequente contra-análise veritativa. Ora, sucede que, de acordo com a análise aristotélica do fenómeno da **incontinência** ou **inoperância** [ἀκρασία] do agente desprovido de **controlo** ou **autodomínio** [ἐγκράτεια], a equiparação imediata das virtudes a actos de conhecimento não se afigura assim tão inquestionável e linear quanto Sócrates procura fazer crer. Vejamos.

A proposta ética aristotélica comporta, de facto, uma concepção alternativa e diferenciada – não necessariamente incompatível sublinhe-se – relativamente à socrática: enquanto esta, com efeito, sobrepõe imediatamente o campo do agir virtuoso com o da racionalidade prática, não admitindo qualquer forma de domínio das potências pulsionais sobre as racionais (uma vez que nada pode vencer e subjugar o conhecimento racional), já aquela instala a acção humana no campo do desejo (cuja natureza é escutar e seguir a razão), sujeitando-a a uma tensão “agónica” entre duas forças não forçosamente inconciliáveis e adversas mas onticamente subordináveis, a saber uma conotada com o apelo orientador da razão e a outra recortada na imediatez estésica das afecções, paixões e emoções. Posta a questão neste plano bifurcado, por que motivo insiste Aristóteles em dialogar com o modelo socrático nas entrelinhas da sua filosofia prática, em vez de o neutralizar e centrifugar do horizonte das suas considerações teóricas?

Parece-nos subsistir três razões fundamentais que justificam a aposta de Aristóteles numa “ética da receptividade discursiva” através da qual o Estagirita oferece uma lição hermenêutica sobre o acolhimento da narrativa diferente, divergente ou oponente, como sucede, neste caso, com a de Sócrates: em primeiro lugar, porque a doutrina socrática faculta um recorte mais nítido da relação tensional entre racionalidade e impulsividade na esfera da acção; em segundo lugar, porque a vida de

Sócrates exibe uma textura narrativa digna de ser apresentada como paradigma prudencial de deliberação; em terceiro lugar, porque a capacidade para acolher a “visita<ção>” de uma perspectiva teórica diferenciada inspira nos tempos que correm não apenas um “método para a ética” em geral, mas sobretudo um **método ético** para viabilizar problemas concretos cuja resolução exige não uma abordagem meramente formalista (v.g. baseada apenas na proclamação de princípios) ou funcionalista (v.g. baseada apenas na padronização de atitudes morais, comportamentos psicológicos, competências técnicas ou procedimentos deontológicos), mas uma manufatura decisionária baseada na partilha intersubjectiva e interdisciplinar de informação, conhecimento e experiência, seja qual for o campo em que a acção é criticamente desafiada pela situação concreta.

Transversal a qualquer uma das três razões supramencionadas persiste, em nosso entender, uma exigência hermenêutica de fundo: a concepção de um **modelo mesomorfológico de acção** que 1. do ponto de vista da teorização discursiva, assegure **mediacionalmente** a conexão entre o plano directriz da razão o plano impulsivo do desejo, de forma a dotar o agente das condições ajustadas para o exercício voluntário e responsável da decisão; que 2., do ponto de vista da temporalidade e da historicidade narrativa, preencha **medularmente** o discurso vivo e vivido do “homem de bem” convertendo-o no modelo vivo de um agir simultaneamente deôntico (obediente àquilo que “deve ser” para todos) e teleológico (atento àquilo em que cada um se “está a tornar”); e que 3., do ponto de vista epistémico do método, **indique modelarmente** que tipo de “lógica” deve configurar a tomada ou a feitura de uma decisão no limiar crítico em que as situações-limite exigem não respostas univocistas, essencialistas e mecanicistas, mas, o que é bem diferente, uma **moldagem hilemórfica** dos princípios formais aos casos concretos e destes a cada circunstância material. Estes três aspectos revelam até que ponto a ética aristotélica repousa numa ambivalente dialéctica face à doutrina socrática: por um lado ela exibe características que a diferenciam teoricamente desta e de outras teorizações precedentes; por outro ela apresenta indícios que sinalizam não uma hostilidade doutrinária, mas, bem pelo contrário, uma subtil coabitação de perspectivas. Posto que o último dos três aspectos, o metodológico (3), será objecto de ulterior consideração, cinjamo-nos desde já aos primeiros dois, o teórico-discursivo (1) e o histórico-

temporal (2), dos quais dependem uma compreensão mais nítida e focalizada da interpretação aristotélica da **incontinência** ou **inoperância** [ἀκρασία].

Se tomarmos como ponto de partida textual aquele passo preliminar do Capítulo 2 do Livro VII da *Ethica Nicomachea* onde o Estagirita indaga até que ponto πῶς ὑπολαμβάνων ὁρθῶς ἀκρατεύεται τις⁹⁵⁰, não podemos deixar de nos debater desde logo com um perturbante embaraço linguístico, uma vez que comparecem em cena duas alternativas de tradução do inciso:

1. num caso, o inciso pode ser traduzido por «**como pode alguém descontrolar-se** <πῶς ... ἀκρατεύεται τις>, **ajuizando [= ponderando = avaliando] de forma recta [= bem]** <ὑπολαμβάνων ὁρθῶς >?», fazendo sobressair, no caso de a resposta se confirmar, a possibilidade de o conhecimento racional poder ser vencido pela perda de contenção ou de autodomínio, mas tornando absolutamente inviável a tese socrática segundo a qual nada pode dominar ou subverter a acção ética quando esta se encontra de posse do saber;
2. noutro caso, o mesmo inciso pode ser também traduzido por «**que rectitude pode existir num juízo [= ponderação = avaliação]** <πῶς ὑπολαμβάνων ὁρθῶς> **quando alguém se descontrola** <ἀκρατεύεται τις>?», dando ênfase, neste caso, não ao propósito de saber se a incontinência é possível ou inexistente, ou se na acção do incontinente existe ou não conhecimento, mas sim ao **modo** [πῶς] como o conhecimento é detido pelo agente que age de forma descontrolada, partindo do pressuposto de que o conhecimento tem sempre de estar presente no agente, independentemente da qualidade da sua acção.

O que à primeira vista ressalta da ambivalência da tradução⁹⁵¹ veicula, em nosso entender, um primeiro sinal de que a posição aristotélica permite-nos descartar a primeira alternativa (1) e a caucionar a segunda (2) no suposto, neste caso, de que Aristóteles acolhe *ab ovo* a doutrina socrática da assimilação da acção virtuosa ao

⁹⁵⁰ ARIST., *EN*, VII, 2, 1145b 21-22

⁹⁵¹ Cf. ZIGANO Marco, «Acrasia e o método da ética», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 433 ss.

conhecimento sem, todavia, se comprometer *ad mala* com as suas implicações colaterais. Neste sentido, não se trata de abordar o problema da incontinência procurando perceber “se” o agente detém ou não detém o conhecimento verdadeiro dos princípios que determinam o estado virtuoso quando age de forma incontida ou descontrolada – e neste caso Aristóteles demarca-se de Sócrates, uma vez que a indagação praxiológica da incontinência impõe a necessidade de descrever uma acção impulsivamente desvirtuada no plano racional da sua intrínseca irracionalidade –, mas sim de compreender **em que medida o agente** que age de modo incontinente **sabe** que está a agir incorrectamente – e neste caso Aristóteles não só não hostiliza Sócrates, como parece dar-lhe razão, reforçando ainda mais o impacto praxiológica dos pressupostos doutrinários deste.⁹⁵² Quer dizer, de um ponto de vista praxiológico, mais importante do que saber ou não saber cognitivamente “o que” define essencialmente o bem ou o mal ou “o que” torna boa ou má uma acção é, a partir do texto “meta-cognitivo” em que o agente urde o discurso da sua própria acção, ter a **consciência de saber que se sabe** o que é o bem mas não querer fazê-lo ou o que é o mal e, ainda assim, querer continuar a fazê-lo. Fazer ou não fazer o que se sabe não é, de facto, a grande questão, mas sim o que se faz ou se deixa de fazer: εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες [saber ou não saber e em que sentido se sabe]⁹⁵³ o que se está a fazer sabendo isso, eis o andaime que traveja a percepção ética da estrutura voluntária da acção, quer ela seja virtuosa ou não.

A tese aristotélica segundo a qual a atitude acrática implica um tipo de **desconhecimento** [ἄγνοια] cuja efectivação se traduz, não numa “ignorância cognitiva”, mas numa espécie de **ignorância prática** – por analogia com a noção de “saber prático” – que consiste em 1. saber o que é bom mas não querer isso, ou em 2. querer algo como bom sabendo que é mau: no primeiro caso (1), a ignorância resulta em ἀκρασία tomada como “inoperância”; no segundo caso (2), a ignorância redund

⁹⁵² Sobre a necessidade de repensar e porventura reescrever a vinculação de Aristóteles a um alegado “intelectualismo” moral socrático, vide POIRIER Jean-Louis, «Socrate avait raison... (*Éthique à Nicomaque*, VI, 12-13)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 137-150

⁹⁵³ ARIST., *EN*, VII, 3, 1146b 9

em ἀκρασία tomada como “incontinência”.⁹⁵⁴ Na verdade, de acordo com o que a ética aristotélica “extraí” da socrática, o agente não só tem de **saber “o que”** deve ou não deve fazer enquanto age; de acordo com o que a ética aristotélica “adiciona” à socrática, o agente tem também de **saber “que”** deve fazer ou evitar fazer o que está a fazer ou a omitir: no caso vertente do procedimento acrático, a acção é subvertida porque o agente sabe que não deve fazer o que faz e mesmo assim fá-lo.⁹⁵⁵ Utilizando a canónica distinção aristotélica entre acções realizadas **em ignorância** [ἀγνοῶν] – de matriz involuntária e, por isso, eticamente inimputáveis – e acções realizadas **por ignorância** [δι' ἄγνοιας] – de procedência voluntária e, portanto, eticamente imputáveis –, dir-se-ia que a trágica incapacidade racional do acrático não só para operar epistemicamente o conhecimento do particular, como ainda para consumir silogisticamente a implicação conclusiva de um raciocínio prático, encerra uma ambivalente proximidade com a ética socrática, justamente explorada por Aristóteles nestes termos:

διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου
τὸν ἔσχατον ὅρον καὶ ἔοικεν ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ
τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος,
οὐδ' αὕτη περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.⁹⁵⁶

Este excerto acaba, em nosso entender, por dilatar o alcance teórico daquele outro mais a montante, onde Aristóteles já tinha procurado tipificar a ambiguidade “irracional” do agente que por **inoperância** “sabe o que deve fazer” em termos cognitivos mas **não age em conformidade com o que deve**, ou que por

⁹⁵⁴ Cf. PICKAVÉ Martin – WHITING Jennifer, «Nicomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008) 323-372

⁹⁵⁵ Cf. McDOWELL John, «Incontinence and Practical Wisdom», in *Idem, The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, 59-76

⁹⁵⁶ Dado que o termo último <= conclusão> não é universal nem parece ser um objecto de ciência semelhante ao universal, parece ocorrer aqui o que Sócrates procurava: com efeito, não é em presença do conhecimento científico propriamente dito que se produz a paixão, nem tão pouco esse conhecimento se deixa arrastar pela paixão, mas sim o conhecimento sensível: ARIST., *EN*, VII, 3, 1147b 13-17

incontinência “sabe que age mal” em termos práticos mas **age em desconformidade com o que sabe**:

‘Η δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τὰγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος (εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ’, εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ’ αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ’ ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ’ ἄλλῳ φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τὰναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ’ ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινὰ ἐστὶ τὰ κατ’ ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ’ ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα.⁹⁵⁷

Estamos em crer que Aristóteles evita os impasses de uma leitura exclusivamente “socratizante” das dimensões impulsivas, procurando sujeitar a aspiração à alçada racional de uma orientação capaz de transfigurar a impulsividade da **aspiração** [βουλήσις] e do **desejo** [ὄρεξις] em **escolha intencional recta** [ὀρθῶς αἰρούμενος], isto é em **desejo deliberado** [ὄρεξις βουλευτική]. Ora, dado o perfil dialéctico do excerto supramencionado, não há que estranhar que Aristóteles tenha de

⁹⁵⁷ Já foi referido que a aspiração se refere ao fim, embora alguns pensem que este tem que ver com o bem em si e outros com o bem aparente. Quanto àqueles dizem que o bem em si é o objecto da aspiração segue-se que aquilo a que aspira alguém que escolhe de forma incorrecta não é objecto de aspiração (com efeito, se isso fosse objecto de aspiração seria também um bem, todavia, se tal sucede, será um mal); quanto aos que dizem que o bem aparente é o objecto da aspiração [subent. segue-se] que o desejável por natureza não existe mas apenas aquilo que parece sê-lo para cada um: a uns parecerá uma coisa, a outros outra diferente e, sendo esse o caso, até mesmo coisas opostas. E se estas [subent. duas alternativas] não forem satisfatórias, dir-se-á que o bem absoluto e segundo a verdade será o objecto da aspiração, enquanto que para cada indivíduo será o aparente? Então, para o homem bom [= íntegro = responsável] o objecto de aspiração será o bem segundo a verdade, enquanto que para os malvados [= perversos = negligente] será o que calha: tal como no caso dos corpos que estão em boa forma [= boa condição], têm-se como saudáveis aqueles que o são segundo a verdade, ao passo que para os afectados por uma enfermidade será por outras coisas, o mesmo [subent. ocorrendo] com o amargo, o doce, o quente, o pesado e com cada uma das outras coisas: ARIST., *EN*, III, 4, 1113a 15-29

recorrer à distinção já não entre bem aparente (tomado na percepção) e bem aparente (manifestável na estimativa), mas entre **“um” bem aparente** [φαινόμενον ἀγαθόν] e **“o” bem em si** [τἀγαθόν]. Desta feita, o que, a nosso ver, merece destaque na referência de Aristóteles às duas alternativas não é tanto o facto de nelas se estabelecer a distinção entre uma alegada “verdade” e “realidade” do bem em si e uma suposta “falsidade” e “ilusão” do bem aparente, mas antes o ênfase concedido ao modo de visar “bem” ou “mal” o **bem desejado** [βουλητὸν τἀγαθόν], indagando se o objecto em função do qual se aspira ao bem é ou não **escolhido correctamente** [ὀρθῶς αἰρούμενος], independentemente de saber se a primazia recai sobre a existência absoluta do bem ou sobre o modo como este aparece manifestado à percepção. O sentido de “correção” aqui expresso não é o que se conota com a ideia “exactidão”, mas o que se desprende da ideia de **rigor veritativo**, exibindo alguns atributos que o colocam no encalço de uma **descrição fenomenológica**, a saber

1. a ideia de que o carácter **“patente”** [φάτεον] da manifestação veritativa de uma aparência ou de um aparecimento subsiste de forma prévia a qualquer posição ou apreciação do sujeito acerca disso;
2. a ideia de que o bem se constitui na esfera prática como objecto **“desejável”** [βουλητὸν];
3. a ideia de que o juízo enunciativo ou valorativo sobre o bem **“segundo a verdade”** [κατ' ἀλήθειαν] emite uma irradiação fenoménica *in se* e concomitantemente *secundum nos*.

Com este tríptico escalonamento, Aristóteles esvazia qualquer pretensão “sofística” de sacrificar “um bem” à equivocidade de um “parecer ser” em função do que “agrada” ou “apetece”; mas também inviabiliza qualquer desígnio “socratico-platonizante” de reduzir “o Bem” à univocidade de um fundamento “an-hipotético” e “auto-iluminado”. Por outro lado, a clivagem onde se instala a diferença entre “ser” e “<a>parecer” no tocante à natureza do bem deve ser objecto de elucidação. Tal elucidação, centrada na **dimensão testemunhal do homem de bem** [σπουδαῖος], fornece uma **chave interpretativa** para tematizar o **campo paradigmático da acção**, cujo impacto ético, muito mais relevante do que se possa imaginar à primeira

vista, não passou despercebido à análise clarividente de Manuel J. Carmo Ferreira ao mostrar até que ponto a questão “como fazer?” «parece transportar-nos para uma lógica de exemplaridade – *age como agiria o homem de bem* (σπουδαῖος); não se trata, porém, de recomendar uma conduta copiada, antes da exigência de fazer intervir na resposta a dar à situação interpelante a mesma ordem de factores que converteram a decisão do σπουδαῖος na atitude adequada. O σπουδαῖος é bom juiz da acção correcta não porque detenha o magistério das regras, mas porque testemunha *in actu* a síntese das condições requeridas para o bem viver (...): e este é um esforço que não pode ser vivido por transferência ou em delegação. A consistência ou bondade da acção não derivam deste modo nem da principialidade de um universal nem da obediência a um modelo que instituiria uma moral de imitação, comandada pelo esquema da repetição. A exigência de uma vida no seu melhor reclama uma ética como μέθοδος da ordem prática, uma solicitação reflexiva a um *melhor viver*, a uma aprendizagem da *virtude*, cuja finalidade não é o conhecimento mas a acção, o exercício de uma capacidade consolidada do melhor em cada circunstância do humano existir».⁹⁵⁸

Desta feita, dado o horizonte hermenêutico em que se move a presente dissertação, entendemos que o **agir discursivo** do homem de bem constitui a **mediação viva** pela qual a universal aspiração ao bem se mantém no **limiar crítico** entre o **bem em si** [τἀγαθόν] e o **bem apar<ec>ente** [φαινόμενον ἀγαθόν]. O modo pelo qual o homem de bem visa **acertadamente** [ὀρθῶς] o **bem desejado** [βουλητὸν τἀγαθόν] constitui *in vivo* a **regra** [κανὼν] que permite direccionar a acção ética, impedindo-a de resvalar decisionariamente quer para o **extremo relativista e subjectivista** onde o que “aparece como bem” para todos se comuta no que “parece bom” para cada um, quer para o contraposto **extremo monista e totalitário** onde o “Bem em si” se permuta no “Bem que deve ser” para todos. Por isso, saber o que se deve fazer mas não o fazer ou fazer o contrário, suscita na praxiologia aristotélica um plano de abordagem adicional cuja relevância se prende com a articulação do binómio constituído pelos pólos 1. saber o que se deseja ou não,

⁹⁵⁸ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco, op. cit.*, 26-27

desejando ou não o que se sabe e 2. desejar o que se faz ou deixa de fazer, fazendo ou deixando de fazer o que se deseja. Tal desdobramento tem evidente impacto na configuração desiderativa e deliberativa do acto decisonário não só ao nível prático do seu carácter voluntário, mas sobretudo ao **nível lógico** da sua **efectivação inferencial** em relação à qual são deveras ilustrativas as linhas que se seguem:

ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἄν τις ἐπιβλέψει τὴν αἰτίαν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου
δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἑκάστῃ ἐστίν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία·
ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν
φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς.⁹⁵⁹

Ligando o conteúdo do excerto apresentado ao fenómeno da **incontinência** ou **inoperância** [ἀκρασία], poder-se-ia inspeccionar a textura inferencial da acção nele envolvida mediante a seguinte formalização descritiva:

>> o indivíduo acrático [= que “sabe o que” deve fazer e não o faz // “sabendo que” faz o que não deve fazer]

1. **está de posse das premissas** (maior e menor) pois sabe o que deve fazer,
2. **é capaz de extrair a conclusão** (termo final) pois está dotado da mesma racionalidade que lhe permite enunciar e perceber o conteúdo das premissas,
3. **mas, a realização da acção**, que deveria constituir o imediato **desfecho do silogismo não ocorre**, uma vez que

- a) ou afectado por uma espécie de **insensibilidade** não age tornando-se **inoperante**,
- b) ou dominado por um **impulso** age de maneira muito diferente, por vezes até de modo oposto e quase sempre de forma excessiva tornando-se **incontinente**.

Que ilações extrair deste curto-circuito lógico da acção?

⁹⁵⁹ Também se poderia considerar a causa em termos naturais: teríamos então uma opinião universal, e outra opinião acerca dos casos particulares sobre os quais a sensação domina; quando das duas opiniões se forma uma só, então é forçoso que, num caso, a alma explicita a conclusão, enquanto no caso das actividades produtivas deve agir de imediato: ARIST., *EN*, VII, 3, 1147a 24-28

3.2.3.2. Agir com consequências e agir inconsequente: o influxo praxiológico da aretiologia socrática na ética aristotélica

A consequência prática da inconsequência inferencial de uma acção (neste caso, acrática) é óbvia: o silogismo apresenta-se correctamente enunciado na sua textura inferencial e formalmente validado na sua implicação conclusiva, mas a acção que **deveria necessariamente ocorrer** em conformidade com a conclusão **não ocorre**, deixando o agente perante a **contradição prática** ora de uma não-acção [inoperância], ora de uma acção não só contrária como até mesmo, no caso do acrático, excessiva [incontinência].⁹⁶⁰ Tal contradição prática nada tem a ver com aquele tipo de incoerência existencial que habitualmente se insinua na expressão comum “dizer uma coisa e fazer outra”, mas implica algo muito mais ameaçador: o colapso irracional de uma acção consequentemente enunciada na conexão das premissas [p. ex. premissa maior: as coisas doces fazem mal; premissa menor: isto é doce], mas que, no momento em que deveria ocorrer o desfecho necessário [p. ex: conclusão: não devo comer isto] se revela inconsequente em presença de um apelo pulsional refractário à razão [p. ex: resultado prático: como isto porque me sabe bem]. Mesmo que, neste caso, se enuncie correctamente a conclusão, a sua intenção declarativa é imediatamente negada pelo **discurso da acção ou da omissão** do agente e, portanto, inconsequente; por outras palavras: o sentido do texto da acção “narra” discursivamente o contrário do enunciado “proposicionalmente” declarativo “sobre a acção”. Nesse caso, a tragédia que, no caso do indivíduo acrático, se precipita sobre a acção realizada incorre numa espécie de **insolência** [ὕβρις] praxiológica que enreda discursivamente o agente a ponto de este não saber dizer o que faz, pois pura e simplesmente não faz o que diz saber. Trata-se, no fim de contas, não propriamente de uma inconsistência lógica da discursividade teórica, mas de uma **incoerência prática** cuja inconsistência lógica decorre da **inconsequência do agir discursivo**.

Quanto ao segundo aspecto, a saber histórico-temporal, que atrás deixamos em suspenso a propósito da ambivalente utilização aristotélica da filosofia ética de

⁹⁶⁰ Vide McKERLIE Dennis, «The practical syllogism and *akrasia*», in *The Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991) 3, 299-321

Sócrates⁹⁶¹, não nos parece nada estranho que a vida do moscardo ateniense seja considerada pelo Estagirita não como protótipo de um alegado intelectualismo moral, mas como **paradigma incarnado de sabedoria prática** e, nesse sentido, digna de ser incorporada na sua praxiologia. Na acção discursiva desse aristotélico “homem de bem” [ἀνὴρ ἀγαθός] que foi Sócrates incarna paradigmaticamente o **indivíduo prudente** [φρόνιμος] capaz de saber que, quando, com quem e de que modo está a agir bem e a evitar o mal. De um certo modo Aristóteles mais não faz do que, através da acção discursiva de Sócrates, entrelaçar na virtude do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] a virtude do **homem “sábio”** [ἐπιστάμενος] que, sabendo o que é a virtude, é capaz de discernir o bem do mal. O que os torna diferentes não é tanto o uso ou a inibição da faculdade racional, mas o modo como esta se inscreve no horizonte antropológico da acção: enquanto o “sábio” socrático depende da posse de um conhecimento verdadeiro do que é bom e do que é mau como garantia do seu agir virtuoso, já o “prudente” aristotélico desenvolve a capacidade para ajustar mesoticamente o impulso apetitivo à deliberação racional no reduto antropológico da potência desiderativa.

Não podemos deixar passar em claro aquilo que, em nosso entender, constitui uma fecunda analogia hermenêutica entre os dois signos da eticidade em jogo: o impacto mediacional que o “sábio” socrático (signo narrativo da acção discursiva de Sócrates no desfecho da sua vida) exhibe paradigmaticamente na filosofia prática de Aristóteles, repercute o mesmo impacto mediacional que o “prudente” aristotélico (signo narrativo da acção discursiva de Aristóteles nas disposições finais do seu Testamento) exhibe paradigmaticamente na constituição de uma racionalidade prática. Em ambos os casos, quer o “sábio” através da **ascensão intelectual** ao conhecimento do que é bom e virtuoso, quer o “prudente” através da capacidade de **subordinação mediacional** das tendências impulsivas do desejo às directrizes orientadoras da razão, representam **modelos vivos** da possibilidade humana de reconciliar o **desejo teleológico de felicidade** e **aspiração ergonómica de aperfeiçoamento** no horizonte prático de um **bem viver** [εὖ ζῆν].

⁹⁶¹ Vide supra 415 ss

No tocante, por seu turno, ao terceiro aspecto assinalado no contexto da recepção aristotélica das teses socráticas sobre a inteligibilidade do agir virtuoso ⁹⁶², importa sublinhar que tal receptividade adquire para nós um significado cujo alcance hermenêutico transcende em muito o plano da mera erudição historiográfica. Trata-se acima de tudo de tipificar um modelo de **investigação** [μέθοδος] que corresponda aos desafios epistémicos de uma filosofia prática mais sensível a uma **fenomenologia da acção discursiva** do que propriamente tributária de uma “deontologia” da discursividade científica. Ora, particularmente atento às dificuldades suscitadas pelos desafios metodológicos da filosofia prática aristotélica, Manuel J. Carmo Ferreira não hesita em advertir que o método preconizado por Aristóteles nesse domínio «não é prévio nem neutro em relação àquilo mesmo que está em questão, a qualidade das acções humanas; não é prévio porque tem de significar o **acompanhamento reflexivo da vida efectivamente vivida** e das **razões invocadas para lhe conferir um sentido**, e não é neutro porque, como reiteradamente afirma Aristóteles, *se investigamos, não é para sabermos o que é a virtude, mas sim com o objectivo de nos tornarmos bons* (EN, 1103b 26-29). Ao saber prático não é exigível o rigor argumentativo nem o carácter apodíctico de uma discursividade formal nem a formulação de princípios do agir, mas também não basta a aproximação persuasiva da retórica (...). Aprender a realizar da melhor maneira o que há a realizar, e saber justificá-lo, tem de levar em linha de conta a **singularidade das acções**, a **individualidade do agente**, a **novidade da situação** e a **oportunidade da iniciativa** (...) (EN, 1104a 6-8). A ética aristotélica arranca assim como que de uma **fenomenologia da existência**, animada pela **vivacidade das situações invocadas**, e que o **recurso tão frequente aos poetas** sublinha, e procede segundo uma **discussão dialéctica dos juízos ponderados** em que se concentram as opiniões preponderantes e susceptíveis de alguma justificação racional. O **material do debate ético** será então a **existência vivida e observável**, bem como a **indeterminação dos afectos**, o **conflito das interpretações** que tentam justificar as situações geradas, as opiniões sobre o seu sentido que alcançam maior adesão e que são mais

⁹⁶² Vide supra 415 ss

atendíveis nos argumentos de que se socorrem para fundamentá-las (...).»⁹⁶³ As advertências apontadas encontram, como não podia deixar de ser, ampla guarida no texto aristotélico, precisamente naquele passo da *Ethica Nicomachea* onde, a propósito da desvirtuação acrática do agir, o Estagirita refere:

δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον
διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα
περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ
λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν
εἴη ἱκανῶς.⁹⁶⁴

Evitando adensar as dificuldades que a passagem inevitavelmente coloca a uma leitura atenta, como sejam v.g. 1. o teor semântico-pragmático da expressão “tal como nos outros casos” [ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων] cujo sentido indeterminado tanto pode indiciar uma aplicação restrita do método apenas aos “problemas éticos” ou então a “alguns problemas dentro da ética”, como também uma aplicação generalizada a “outros campos epistemológicos” (p. ex. os saberes teóricos) que não apenas o da ética; 2. a índole das “opiniões admitidas” [τὰ ἔνδοξα] cuja validação pode depender tanto de critérios gnosiológicos como sociológicos; ou 3. o estatuto fenoménico **das coisas que se apresentam** [τὰ φαινόμενα] cuja ambiguidade exhibe não só uma índole ôntica mas também perceptiva, o certo é que muito dificilmente poderíamos divergir de Marco Zingano, quando o autor, comentando o passo em questão, esclarece: «A passagem [...] trata de uma apresentação geral do **método dialéctico**. (...) Qualquer que seja a abrangência do seu método dialéctico, (...) o que é fundamental para o argumento que quero fazer aqui é o **modo como o método dialéctico é aplicado** (...). Temos uma apreciação favorável do método dialéctico que

⁹⁶³ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, op. cit., 22-23; destacado nosso.

⁹⁶⁴ Importa, tal como nos outros casos, depois de determinar aquilo que se nos apresenta [= que <a>parece] e de examinar as dificuldades iniciais, demonstrar antes de mais todas as opiniões admitidas acerca destas afecções e, caso não seja possível, a maior parte delas e as mais autorizadas: com efeito, quando as dificuldades são desatadas e as opiniões aceites são confirmadas, o assunto em questão ficará suficientemente comprovado: ARIST., *EN*, VII, 1, 1145b 1-7

termina pela lembrança da ambição de *pôr à prova* (ἐξετάζειν) as opiniões, visto que as *refutações* (ἐλεγχοί) das dificuldades equivalem a *demonstrações* (ἀποδείξεις) das próprias. (...) O que é notável no tratamento dialético da acrasia, é que ele (...), embora opere com o exame das dificuldades e aporias, não somente não visa à refutação das teses opostas, como também – ou sobretudo – visa **preservar** (καταλείπειν) **as teses reputadas**, de modo que continuem valendo, (...) quando **a verdade de cada opinião é reconhecida**. (...) *A generosidade é seu elemento mais notável*, está em harmonia com o tratamento amigável dispensado às opiniões em confronto no tratado da amizade, mas vai mais longe ao tratar as opiniões opostas de modo bem mais generoso, buscando preservar todas, deixando-as todas valendo, ou, pelo menos, a maioria delas e as mais autorizadas. (...) Não é de surpreender, assim, que Aristóteles queira **salvar a posição de Sócrates**, (...) apesar de suas evidentes dificuldades; uma das estratégias para isso consiste em (...) apresentar uma **versão conciliadora** na qual mesmo o socratismo encontre guarida. É o que ele faz. Após descartar uma tentativa de preservar a posição socrática, que consistia em sustentar que, embora a ciência não seja vascolejada, a opinião verdadeira podia ser vencida pelo prazer, Aristóteles apresenta (...) o que parece ser a solução do problema. [...], na qual os elementos socráticos são preservados e, ao mesmo tempo, contaminados pela perspectiva segundo a qual a ação deve ser analisada à luz da possibilidade de um conflito entre razão e apetite, perspectiva que o socratismo justamente pretendia eliminar. O (...) passo não é, assim, a solução de Aristóteles, mas se inscreve (...) em um projeto de conciliação possível entre duas perspectivas bem distintas, a de Sócrates e a do conflito (que veio a ser claramente a solução de Aristóteles), conciliação que tem de ser procurada se o método de prova consistir em tanto melhor demonstrar, quanto mais opiniões salvar. Este é, com efeito, o método que guia a investigação de Aristóteles a respeito do fenômeno da acrasia e que ele pensou poder aplicar a casos similares.»⁹⁶⁵

⁹⁶⁵ ZINGANO Marco, «Acrasia e o método da ética», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 451-455 [...] 458-459: itálico do autor; destacado nosso.

3.3. Aporias metodológicas e viabilização praxiológica da tríade escolha-aspiração-deliberação: a necessidade prática de uma mediação

Ao reescrever a complexa relação entre a competência deliberativa para escolher meios e a capacidade desiderativa para aspirar a fins, Marco Zingano, num admirável passo de *Estudos de Ética Antiga* – cuja extensão conservaremos em vista do desígnio teórico da presente dissertação – resume e recapitula o alcance simultaneamente fenomenológico e ortológico da deliberação nestes termos: «A doutrina aristotélica da deliberação parte de um fim posto que serve de princípio a toda a deliberação, a deliberação, por sua vez, funcionando como princípio de ação. Este esquema é concebido por Aristóteles como um mecanismo de passagem em que o desejo é tomado como um fim e se torna assim desejo reflectido em consequência da deliberação sobre os meios; (...) Há, de um lado, o desejo, naturalmente dado; de outro lado, há sua tomada como um bem, isto é, o φαivόμενον ἀγαθόν; há, enfim, o processo de **deliberação que trabalha no interior do bem aparente para tirar daí sua verdade prática**. O grande resultado é particularmente posto em relevo no fim da análise da deliberação no terceiro livro da *Ética Nicomaquéia*: mediante a deliberação nos tornamos princípio da ação, pois nos tornamos senhores do fazer ou não fazer os meios para obter um certo fim; se é assim, somos inteiramente responsáveis de nossas ações, mesmo que sejamos somente em parte ou, mesmo, em nenhum sentido senhores dos desejos e fins que nos aparecem. Mediante sua análise da deliberação, Aristóteles se sente autorizado a afirmar que **não precisamos recorrer a nenhum outro princípio que os que estão em nós mesmos como seres de reflexão**; se é assim, qualquer que seja a natureza pela qual um desejo nos é dado (...), resta sempre que nos tornamos, através da deliberação, **senhores não de nossos desejos, mas do fazer ou deixar de fazer os meios para alcançar os fins** e, por conseguinte, de nossas acções. Este resultado, é obtido precisamente porque Aristóteles distinguiu entre **retidão dos meios para um fim**, que constitui propriamente a deliberação, e a tomada de um desejo sob a forma de um bem ou fim, que é o princípio da deliberação

que põe o **desejo natural sob a insígnia da razão**, considerando-os como **dois aspectos** de um mesmo processo, o da **razão prática**.»⁹⁶⁶

A conexão decisória entre **eleição** [προαίρεσις] e **aspiração** [βουλήσις] revela até que ponto a intencionalidade impulsiva do **desejo** [ὄρεξις] exige a prescrição de um **limite** [πέρας] sem o qual a **deliberação** [βούλευσις] de modo algum determinaria quer a escolha acertada e eficaz dos meios, quer a demanda ajustada e exequível dos fins.⁹⁶⁷ Competirá à **razão** [λόγος] a tarefa de exercer tal limitação desiderativa sujeitando o desejo a uma **contenção** [ἐγκράτεια] susceptível de transformá-lo em **desejo deliberado** [ὄρεξις βουλευτική] através de uma **ligação conectiva** [μεταξύ] que opera a **mediação** entre uma aferição acertada da **medida** [μέτρον] e uma percepção certa do **meio** [μέσον]: sem essa *condição de possibilidade mesomorfológica* a faculdade aspirativa seria incapaz de ouvir e de seguir o apelo racional contido na faculdade deliberativa.

Ora, de acordo com a tese que pretendemos defender na presente dissertação, caberá à virtude da **prudência** [φρόνησις] desempenhar esse **papel mediacional**, conectando no mesmo horizonte praxiológico uma dupla relação: a que instaura a ligação *iconoplástica* entre o olho perspicaz e a mão pronta e a que estabelece a vinculação *sonoplástica* entre o ouvido obediente e o pé expedito.⁹⁶⁸ Olhar e ver o que a razão determina no plano dos princípios não é suficiente para agir de forma ética, se, de facto, aquela não estiver investida da **aptidão prudencial** para direccionar **rectamente** [ὀρθῶς] a aspiração e de aconselhar **bem** [καλῶς] a deliberação.⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ *Idem*, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 225-227 : destacado nosso.

⁹⁶⁷ Cf. SEGVIC Heda, «Deliberation and Choice in Aristotle», in *Idem*, *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 144-171

⁹⁶⁸ Muito pertinente é a este propósito o amplo estudo de KEITH Rutter – SPARKES Brian, *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, e em termos mais focalizados o de SMITH Christopher, «Between the Audible Word and the Envisionable Concept: Re-reading Plato's *Theaetetus* after Gadamer», in *Continental Philosophy Review* 33 (2000) 3, 327-344

⁹⁶⁹ Cf. ALLAN Donald, «Aristotle's account of the origin of moral principles», in *Articles on Aristotle, vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 72-88

À luz do exposto, seja-nos permitido sugerir a tese de que, no horizonte mais vasto e profundo da cultura ocidental europeia, a **ética aristotélica** constitui em nosso entender um sublime momento de **síntese** unificadora de duas experiências primordiais e primaciais do mundo vivido: a da **visão** gradualmente transfigurada na formação sapiencial do conceito de θεωρία (= *theoria*, i.e. “olhar divino”) e por isso visão sinóptica, sistémica e integradora) e a do **caminho** progressivamente viabilizado na formulação epistémica do conceito de μέθοδος (= *methodos*, i.e. “marcha faseada e direccionada”) e por isso percurso inquiritivo, investigativo e heurístico. O impacto e a amplitude destas duas portentosas metáforas vivas marcam o enraizamento e a irradiação universais da cultura grega desde a intuição épica da sagacidade e habilidade do herói viajante e guerreiro (recortando-se como παιδεία, i. e. “formação orientadora”, na épica “educativa” de Homero) ou do herói providente e laborioso (perfilando-se como διδασχί, i.e. “ensino formativo”, na épica “didáctica” de Hesíodo) até ao refinamento dramático e reflexivo da dialéctica simultaneamente sinóptica (clarividente) e psicagógica (realizativa) de Platão, passando pela eficácia da conexão entre o poder mimético e paradigmático da imagem exemplar (assimilação “por ver fazer”) e a força acusmática e indutora da exposição oral (transmissão “para fazer ver”) bem patentes no modelo de “aprendizagem” [μάθησις] promovido pelas comunidades pitagóricas em contexto de partilha vivenciada de saber. É no interior da apropriação *logóica* da **irradiação luminosa** (transfigurada no dar a ver, na visão, na evidenciação, etc.) e da **cadência sonora** (metamorfoseada no ouvir, no conto, na contagem, no cálculo, na narratividade, etc.) que se plasmam as noções de **aspecto** [εἶδος] e de **ritmo** [ῥυθμός] essenciais para a constituição sapiencial e epistémica das noções gregas de forma, proporção, regularidade, harmonia e ordem.

Desta feita, ao ser mobilizada para uma modelação decisória, é óbvio que a **prudência** [φρόνησις] se insere, como virtude entre as demais, na esfera prática da **acção** [πράξις]; todavia, dada a capacidade “hilemórfica” para modelar a universalidade formal dos princípios à particularidade material das situações, a sua efectivação apresenta-se muito mais próxima da **produção criativa** [ποίησις] de um artefacto, do que propriamente da **execução pericial** [τέχνη] de uma arte ou ainda mais da **construção planificada** [μηχανή] de um dispositivo. Esta distinção de

planos tem uma irrecusável implicação praxiológica: o indivíduo virtuoso torna-se necessariamente moral pela prática natural da sua virtude, é certo; todavia, se ficar por aqui, pode tornar-se, pelo domínio de uma mera técnica de acção, dotado de uma excelência prática mas não necessariamente capaz de decidir em face ou nos meandros de situações que reclamam algo mais do que um hábito induzido educativamente por treino ou repetição. Manietado a automatismos comportamentais ou a rotinas procedimentais, poderá até, em certo sentido, exhibir uma total coerência no seu agir pessoal, mas muito dificilmente tomará ou moldará decisões *in media res* adaptando-as ao texto vivo das circunstâncias contingentes, singulares e absolutamente inesperadas na sua pura imprevisibilidade.

Se não quiser ficar refém de uma moral de trazer por casa ou, pior do que isso, de um moralismo mais interessado em prescrever aos outros um sentido unívoco de boa-acção, o homem de bem virtuoso terá de tornar sua a virtude por apropriação autónoma e interiorizada e não por reacção automatizada e externalista, à imagem e semelhança do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] que se torna para os demais critério vivo e incarnado de um agir moral que se torna ético e não o contrário. Num certo sentido, é pela **obra** [ἔργον] da decisão que se conhecerá o alcance teleológico de cada acto virtuoso. A decisão constitui, pois, o teste e o texto ético da moralidade: é pelos frutos daquela que avaliaremos a árvore desta. Impelida pelo *pathos* da vida exemplar, o procedimento moralista crê-se investido das condições ideais para empreender uma conquista de perfeição e, *ipso facto*, legitimado para mitografar a apoteose moral desse perfeccionismo; animado, ao invés, pela *poiese* da virtude desenvolvida, a atitude ética percepçiona-se como aperfeiçoável ao longo de toda uma vida, mediante uma obra cujo fim se constitui na abertura ao desafiante diálogo prospectivo com “os tempos e os modos” da acção.

Assim, à luz do quadrilátero praxiológico formado pelos binómios 1. meios-fins, 2. escolha-eleição, 3. razão-desejo, 4. deliberação-aspiração, Aristóteles recorrerá uma vez mais ao **paradigma vivo do homem íntegro** [σπουδαῖος] para validar o critério de discernimento inerente ao acto de ajuizar em contexto deliberativo:

ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἐκάστοις τὰ ληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἐκάστην γὰρ ἔξιν ἰδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει

πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθές ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ
κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν.⁹⁷⁰

Este passo representa, em nosso entender, um marco logodésico essencial da praxiologia aristotélica. Nele se esclarece, com efeito, o limiar onde se opera a transição praxiológica da análise da faculdade desiderativa para o campo aretiológico da **prudência** [φρόνησις] numa espécie de épico retorno circular que reintegra e recupera organicamente a tematização aretiológica dos hábitos e disposições éticas que, por momentos, parecia ter-se dissipado e desaparecido por completo do campo visual hermenêutico em que o exame da dimensão do voluntário e do involuntário nos tinha instalado. Quer dizer, se é que compreendemos bem o sentido do excerto aristotélico em apreço – cujo exame surge no imediato seguimento da distinção entre a dimensão “fenomenalizada” do bem “para nós” e a dimensão “essencializada” do bem “em si” – a reflexão nele vertida reenvia-nos para o texto da acção vivida do **homem íntegro** [σπουδαῖος] – e, por via dele, do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] – graças à sua capacidade não tanto “racionalista” (no sentido do apuramento do que é absolutamente verdadeiro e certo ou puramente falso e erróneo) mas antes **razoável** para “<se a>perceber” (d)o sentido e (d)o enraizamento da acção de um modo **veritativo** [τἀληθές]. Não resistimos a arriscar que tal “in-corporação” ética move-se, em nosso entender, no horizonte de uma **fenomenologia da acção em carne viva e não na “natureza morta”** de um “cadáver adiado que procria” para glosar as palavras do vate.⁹⁷¹ Mas Aristóteles vai ainda mais longe: o homem íntegro não se limita a “ter” em si **uma regra e uma medida** [κανὼν καὶ μέτρον] mediante as quais **ajuíza de modo recto** [κρίνει ὀρθῶς] o comportamento dos outros num dilúvio de sentenças judiciosas ou numa litania prescritiva de fórmulas, definições e princípios – em bom rigor, **ele mesmo é a regra e a medida**, ou seja **a regra e a medida “fazem-se**

⁹⁷⁰ O indivíduo íntegro, com efeito, julga bem cada coisa e a verdade apresenta-se-lhe em cada uma. As coisas em particular são belas e agradáveis de acordo com cada disposição e aquilo que diferencia o homem íntegro da maioria dos seus semelhantes é o ver a verdade em cada coisa, como se fosse a regra e a medida delas: ARIST., *EN*, III, 4, 1113a 29-33

⁹⁷¹ PESSOA Fernando, «D. Sebastião Rei de Portugal», in *Mensagem e Poemas Esotéricos de Fernando Pessoa*, coord. e ed. crít. José Augusto SEABRA, col. “Archivos”, Madrid et al.: ALLCA XX, 1996 (2ª ed.), 32

carne” nele explicitando um **critério de acção** “legível” cujo *design* é susceptível de **fazer sentido** para a acção dos demais.

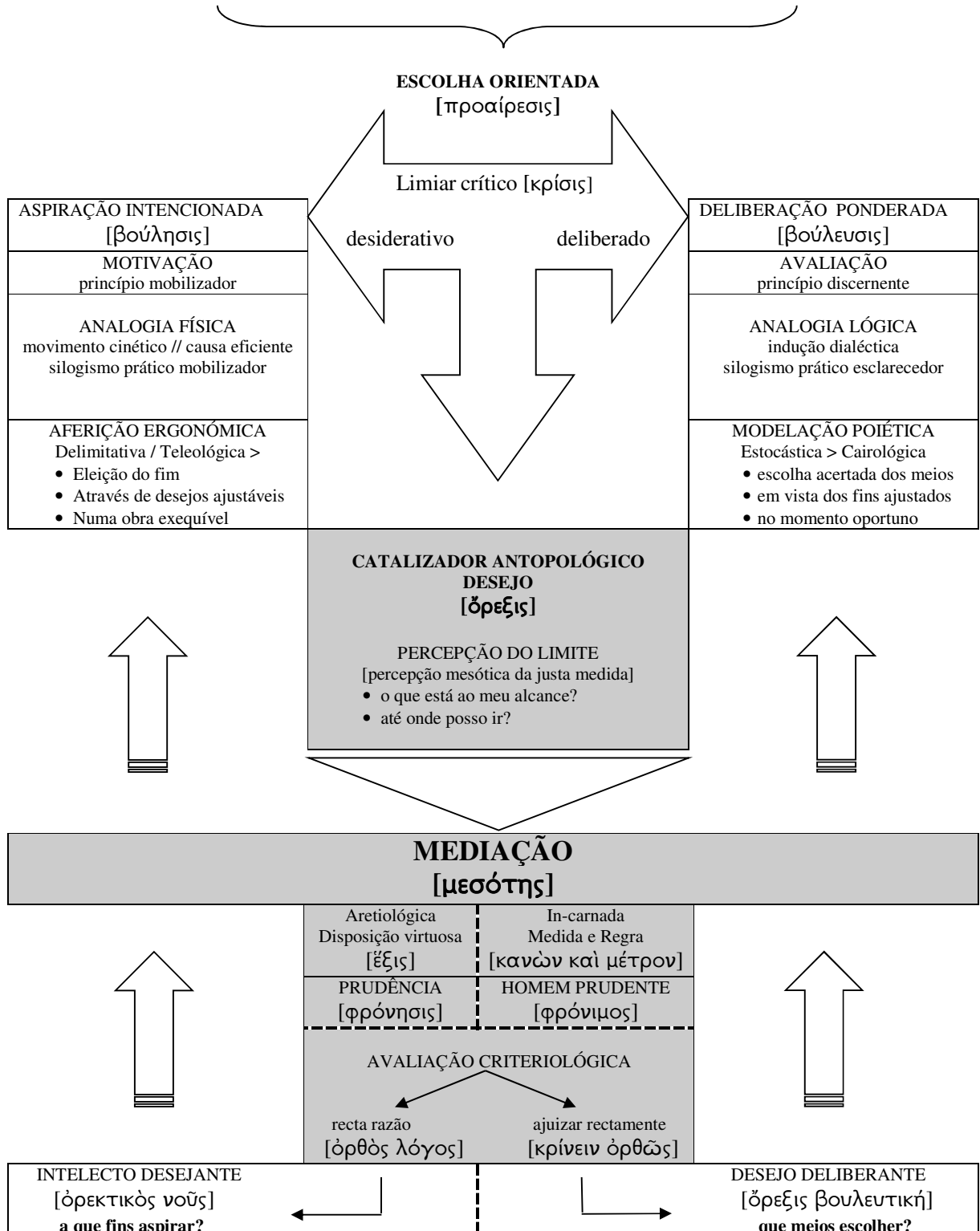
Num sagaz estudo intitulado «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», Marco Zingano clarifica de que forma a virtude da prudência, instalada no limiar mesótico entre desejo mobilizador (motivacional) e deliberação racional (ponderada), adquire **plasticidade ergonómica** e **mensurabilidade criteriológica** na acção discursiva do **homem prudente**: «(...) Há sempre, para o homem prudente antigo, uma e uma única coisa correta para fazer, mas ele não dispõe (ou ainda não dispõe, se se quiser), como ocorre para o homem moderno, de um conjunto de mandamentos, previamente dados com relação aos quais pode hesitar a propósito do modo como aplicá-los, mas jamais vacilar a seu respeito. Ora, distante de uma moral feita de leis ou mandamentos, o homem prudente habita estas regiões nevoentas em que nada está dado de antemão, sendo ele próprio em certo sentido a regra e o critério do que é preciso fazer (...).»⁹⁷²

Poderíamos reescrever, através de uma mediação gráfica, todo o circuito integrado que, à luz da praxiologia aristotélica, articula e coordena no mesmo lance decisionário as faculdades electiva, desiderativa e deliberativa, propondo a seguinte topografia esquemática:

⁹⁷² ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 213-214

DECISÃO ETICAMENTE RESPONSÁVEL

- Voluntária > ἐκούσιον = ἐκῶν = sempre que depende do próprio fazer ou não fazer
- In-voluntária > ἀκούσιον = ἄκων = dependeu do próprio fazer [ainda que contrafeito ou desconhecendo as circunstâncias]
> as consequências imprevistas geram tristeza e arrependimento



Sobre o envolvimento arquitectónico das supramencionadas operações electiva, desiderativa e deliberativa na constituição (in)voluntária do acto responsável – cujo travejamento se conceptualiza de forma faseada e interdependente ao longo do Livro III da *Ethica Nicomachea*⁹⁷³ – deflagra, contudo, uma centelha de perplexidade: como dissipar a desconfortável sensação de “hiato” que se experimenta perante a transição do **conceito aretiológico de mediedade** para o **conceito autonómico de (in-)voluntariedade**? Posto de outra forma: como assegurar, no plano decisionário, o *continuum* praxiológico entre a aferição “pelo agente” do justo-meio / justa-medida do agir virtuoso e a responsabilização “do agente” pelo seu agir (in)voluntário, sem que tal continuidade exija da razão um “salto” abissal?

Marie-Hélène Gauthier-Muzellec, na sua obra *Aristote et la juste mesure*, parece-nos ter vislumbrado bem a peculiaridade desse nódulo aporético, ao sublinhar: «Le Livre III [EN], qui renvoie l’analyse de l’acte étique à la **décomposition en trois opérations intencionelles, interrompt ainsi le raisonnement axé sur le juste milieu**, qui avait engagé une possibilité de libération de l’éthique par rapport aux modèles voisins. Mais la piste naturaliste a été reléguée au profit du rappel de la conformité nécessaire à la règle droite. Car si la référence au plaisir et à la peine favorisait l’assimilation de celle-ci avec le critère du juste milieu, il ne fallait pas oublier l’aspect rationnel et volontaire (introduit par les chap. III, 1-3) de sa détermination par l’agent. La recherche a dès lors été orientée, différemment polarisée, du côté de l’exigence d’observation d’une règle droite. Le caractère moral du critère devait apposer sa griffe sur la formulation génétique et naturaliste de celui-ci comme juste milieu (1112a 5-7). (...)».⁹⁷⁴ Para a reputada especialista francesa na filosofia prática aristotélica, a clivagem que parece dilacerar o campo da eticidade entre a dimensão intencional da decisão responsável e a dimensão aretiológica da mediedade virtuosa possui implicações de inegável impacto praxiológico, designadamente no que concerne ao papel a atribuir à razão quando está em causa não tanto perceber a operatividade intencional do agir (o que, de certa forma, se afigura irrelevante para o

⁹⁷³ Vide CURREN Randall, «The contribution of *Nicomachean Ethics* III, 5 to Aristotle’s theory of responsibility», in *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989) 261-277

⁹⁷⁴ GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, *op. cit.*, 102 : destacado nosso.

caso), mas antes entender o que é que torna **recta** uma **intenção**: «Une rectitude de l'intention de l'acte moral, qui ne se ramène ni à la norme naturelle globale du juste milieu, ni à celle du savoir et de la connaissance vraie, devait donc être définie. Le critère a été placé sous le pouvoir de la raison, mais qui n'est pas celui d'un usage théorique de celle-ci. La piste artificialiste cherchait à son tour à s'ouvrir à la spécificité de la norme éthique. Seulement **la raison, prise dans l'activité du choix, est confrontée au particulier, à la contingence, dont celle de la production des réalités dont l'homme est un agent possible. La confrontation de la norme rationnelle et de la matière pratique de l'acte moral**, si elle sanctionne la démarcation par rapport à l'ancrage naturel de la vertu, **risque dès lors d'absorber l'éthique et la spécificité de la règle droite dans le modèle poïétique**, et corrélativement, **dans la structure du mouvement** que décrit plus précisément **la production artificielle**. La structure homogène, récemment établie grâce à la référence naturaliste au plaisir et à la peine, et qui justifiait la description des praxeis comme actes, se trouve menacée.». ⁹⁷⁵

Sagazmente vislumbrada por Marie-Hélène Gauthier-Muzellec⁹⁷⁶, a aproximação da esfera realizativa da **ação** [πρᾶξις] ao campo criativo da **produção** [ποίησις] torna-se porventura ameaçadora, colocando em “crise” a especificidade de dois domínios cuja delimitação parece tão ciosamente defendida em termos epistémicos quanto ambivalentemente desguarnecida em termos praxiológicos. Segundo a autora, em vez de atenuar a oscilante clivagem entre *praxis* e *poiesis*, a análise aristotélica do acto (in)voluntário (polarizada no trinómio escolha-desejo-ponderação) concorre ainda mais para agravar a sua volátil ambiguidade: «L'analyse du mécanisme de la délibération, semble confirmer cela, qui axe l'intention éthique sur la considération des moyens, et ramène l'articulation du moyen et de la fin à l'articulation technique des étapes de la conception et de la réalisation, elle-même tout entière suspendue à la causalité formelle, objet général d'un savoir technique. (...)»

⁹⁷⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, 102-103: destacado nosso.

⁹⁷⁶ A propósito da análise dos vários nódulos aporéticos que pontuam a ética aristotélica em vários momentos de explicitação e tentativa de superação, vide o relevante estudo de BOSSI LOPEZ Beatriz, «Notas sobre la fundamentación de la Ética Aristotélica», in *Sapientia* [Buenos Aires], 156 (1985) 40, 86-96

L'analyse consécutive du choix et de la délibération échoue à définir ce mode rationnel de détermination du juste milieu qui devrait achever l'autonomisation de l'éthique. La transposition au niveau de l'opération ultime de la *boulèsis*, ne rattrape pas ce **lent dérapage, du côté du modèle poïétique, de la règle droite, qui accompagne le glissement de la *praxis*, du côté de la structure du mouvement.** La distinction des moyens et des fins, introduite au sein de la délibération, subordonne en effet la qualité de l'action morale au choix de la fin. Mais la **rectitude de ce choix**, qui aurait pu faire l'objet d'une élucidation et **conduire Aristote à définir ainsi la spécificité morale de la règle**, nous ramène, comme cela s'est déjà plusieurs fois produit, **à la capacité de jugement de l'homme vertueux.**».⁹⁷⁷

Ora, é precisamente no ponto nodal da distinção entre **acção** [πράξις] e **produção** [ποίησις] que, em nosso entender, a filosofia prática aristotélica exhibe um inesperado virtuosismo hermenêutico. Nesse sentido, aproximar tão ousadamente essas duas dimensões comporta um **“risco”**: não um risco propriamente “fatal”, antes sim, em nosso entender, o **risco** [κίνδυνον] em cujo **limiar crítico** se domicilia a capacidade decisória para modelar a forma do princípio na matéria do caso. A dramaturgia grega clássica mostra bem até que ponto o risco decisório mima o grafema grego Y cuja configuração bífida das encruzilhadas e dilemas o herói resolve “por cima”, assumindo a consequência dos seus actos em conformidade com o desfecho imposto pelos deuses, ou em certos casos, com a inexorabilidade de uma força superior à qual a própria divindade se verga; já a decisão de contornos aristotélicos, por seu turno, plasma-se não através da sublime superação heróica de uma bifurcação, mas pela **capacidade mediacional** de agir **“pelo meio”** através de uma arriscada travessia dos pólos em tensão, dos interesses em jogo, das alternativas em disputa. Trata-se em ambos os casos de um **risco**, mas neste último caso daquele **belo risco** [καλὸν κίνδυνον]⁹⁷⁸ que o artesão experiencia *in vivo*, quando, através da mediação incarnada do seu ofício artesanal, tem de realizar o milagre de tornar a matéria visitável pela forma e, simultaneamente, de tornar a forma digna da matéria.

⁹⁷⁷ GAUTHIER-MUZELLE Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure, op. cit.*, 103: destacado nosso.

⁹⁷⁸ Vide supra 385-386, not. 878

Para que tal suceda, mais do que “força” (sim, essa mesma que impulsiona o gesto enérgico e exuberante de certa heroicidade épica e trágica) é necessário esse **jeito** que, em determinadas epopeias criativas, não deixa de exigir uma dedicação não menos heróica. Sem a mediação modeladora do “*manus-eamento*” hábil e gentil do artesão experiente e experimentado – e não por certo graças à violência domesticadora da sua “*mani-pulação*” – nem a forma determinaria a matéria nem a matéria se tornaria apta a ser determinada pela forma: quer dizer, de um ponto de vista fenomenológico, diríamos que a miraculosa epifania de um artefacto nunca se propiciaria sem o **evento hilemórfico** da mútua convivência da forma e da matéria. Graças à mediação hilemórfica, o acto decisionário dissolve *in vivo* quer as aporias pensadas sobre a vida, quer as contradições vivamente encenadas do discurso.

Em suma, reconhecendo com M. H. Gauthier-Muzellec que «(...) la **détermination** nécessaire du mode d'évaluation de la **juste mesure et de la règle droite**, s'efface devant cette régression à l'infini vers un **modèle individuel** toujours présupposé, qui **n'est pas seulement porteur d'une norme externe** librement enregistrée, mais qui **est lui-même la juste mesure** (1113a 33); paradoxalement, cette **immanentisation de la norme dans l'individu**, parce qu'elle **ne donne pas de clé pour l'application de la définition abstraite du critère du juste milieu**, favorise l'oscillation toujours menaçante du domaine de la *praxis*, entre le domaine générique de la *phusis* <sic.>, et celui, plus spécifique, de la poïesis (...)»⁹⁷⁹, estamos dispostos a defender que, à luz da filosofia prática de Aristóteles, caberá à **prudência** [φρόνησις] o papel mesomorfológico de acomodar a domiciliação quase-naturalista da virtude a uma moldagem quase-manufacturial da decisão. Sem se confundir portanto com a *poiesis*, a *praxis* torna-se *poiética* em determinados limiares críticos onde o acto decisionário corre o risco de colapsar, designadamente naqueles impasses dilemáticos ou derivas inconsequentes em face dos quais de nada serve quer uma evasão normativista para o firmamento dos princípios universais (habitualmente mais interessada na justificação “judiciária” ou “jurídica” da atribuição “judicativa” de predicados “essencialmente” culpabilizantes a sujeitos “substancialmente” culpáveis, do que na promoção “ética” da leitura “relacional” da acção discursiva), quer um

⁹⁷⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, 104: destacado nosso.

refúgio casuístico no reduto “subjectivado” das vivências isoladas (normalmente caracterizado pelo cliché vago e superficial de que “cada caso é um caso”).

Antes, porém, de esclarecer de que forma pode a **prudência** [φρόνησις] viabilizar a modelação hilemórfica da decisão, interessa indagar de momento qual o **método** mais consentâneo com o desígnio mesomorfológico que lhe está subjacente. Procuraremos mostrar, nesse sentido, até que ponto a operacionalização metodológica da bipolaridade simultaneamente **formal** (ligada ao poder regulador da razão que rectifica os fins) e **material** (ligada à situação concreta do agente que escolhe os meios) da acção se torna vital para tematizar o **estatuto mediacional** da **prudência** [φρόνησις] no **contexto ontopiético** da **modelação decisória**. Na verdade, convém não esquecer que o acesso à compreensão epistémica da eticidade não se oferece de forma imediata e linear a partir de uma unívoca formulação eidética ou conceptual de definições ou princípios previamente estabelecidos, mas no horizonte de uma auscultação radical que interroga de forma crítica o sentido da acção no interior de uma experiência reflexiva indefinidamente aberta. É que, ao contrário das ciências ditas teóricas, a ética, enquanto ciência prática, não se encontra analiticamente pré-constituída no seu aparato formal – ela vai-se constituindo no fluxo discursivo de uma lógica peculiar, no interior da qual o **agir** [τὸ πραττεῖν = τὸ πρακτόν], tal como o **ser** [τὸ εἶναι = τὸ ὄν], pode **ser dito (ou dizer-se) de muitos modos** [λέγεται πολλαχῶς].⁹⁸⁰ Nesse horizonte polissémico, mais do que possuir “a

⁹⁸⁰ Cf. ARIST., *Metaph.*, IV, (Γ), 2, 1003a 33 – b 10; o reiterado emprego da expressão protocolar e idiomórfica “diz-se de muitos modos” [λέγεται πολλαχῶς] é atributivamente referido por Aristóteles a diferentes esferas da realidade e dimensões humanas, v.g. **o ser** [τὸ εἶναι > τὸ τί ἦν εἶναι > τὸ ὄν > τὸ ὄν ἢ ὄν > οὐσία]: vide *Ibid.*, V (Δ), 11, 1019a 4-11; VI (E), 4, 1027b 34; VII (Z), 1, 1028a 13; 5, 1031a 9-10; XIII (M), 2, 1077b 17; **a investigação dos elementos constitutivos das coisas** [τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα]: vide *Ibid.*, I (A), 9, 992b 18; **o uno** [τὸ ἓν]: vide *Ibid.*, IV (Γ), 2, 1004a 22; **a causa** [ἡ αἰτία]: vide *Ibid.*, V (Δ), 2, 1013b 30-31; **aquilo em virtude do qual** [τὸ καθ' ὃ]: vide *Ibid.*, V (Δ), 18, 1022a 14; **o em/por si** [τὸ καθ' αὐτό]: vide *Ibid.*, V (Δ), 18, 1022a 25; **o ter** [τὸ ἔχειν]: vide *Ibid.*, V (Δ), 23, 1023a 8; **o primeiro** [τὸ πρῶτον]: vide *Ibid.*, VII (Z), 1, 1028a 32; **a parte** [τὸ μέρος]: vide *Ibid.*, VII (Z), 10, 1034b 32; **a potência** [ἡ δύναμις]: vide *Ibid.*, IX (Θ), 1, 1046a 4-5; **a privação** [ἡ στέρησις]: vide *Ibid.*, IX (Θ), 1, 1046a 31-32; **o idêntico, o semelhante e o igual** [τὸ ταὐτὸ καὶ ὁμοῖον καὶ ἴσον]: vide *Ibid.*, X (I), 3, 1054a 31; **o diferente, o dissemelhante e o desigual** [τὸ ἕτερον καὶ ὀνόμοιον καὶ ἄνισον]: vide *Ibid.*, X (I), 3, 1054a 32; **os contrários** [οἱ ἐναντίοι]: vide *Ibid.*, X (I), 4, 1055a 17; **a alma como causa e princípio do corpo vivente** [ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή]: vide *Idem*, *De an.*, II, 4, 415b 8; **o bem** [τὸ ἀγαθόν]:

verdade” enquanto conteúdo pensado numa essência, deduzido de uma premissa ou hipostasiado num objecto, decisivo para a acção é ter-se num “veritizar” [ἀληθεύειν], isto é num “dizer verdade” ou num “fazer(-se) verdade no dizer” ⁹⁸¹ com o qual o agente se compromete em **busca activa** [ζήτησις]⁹⁸² do seu fundamento.⁹⁸³

vide *Idem*, *EE*, I, 8, 1218b 4; **o acto de errar/falhar** [τὸ ἀμαρτάνειν]: vide *Idem*, *EN*, II, 6, 1106b 28-29; **o fazer produtivo/criativo** [τὸ ποιεῖν]: vide *Ibid.*, V, 9, 1136b 29

⁹⁸¹ Acerca da noção de *veritizar* = *ser verdadeiro* = *dizer/fazer verdade* [ἀληθεύειν] e respectivas ocorrências terminológicas conexas, cf. ARIST., *Int.*, I, 16a 10; 4, 17a 2; 9, 18a 37; 10, 20a 34; 14, 24b 8; *APr.*, I, 1, 24a 30; *SE*, 25, 180b 3, 4; *De an.*, III, 3, 427b 21; *Metaph.*, IV (Γ), 4, 1008a 27; 5, 1010a 9; IX (Θ), 10, 1051b 15; XI (Κ), 5, 1061b 35; 1062a 19, 23, 27-28; 6, 1063b 16, 25; *EN*, VI, 3, 1139b 15 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela III 1, 942]; 7, 1141a 18 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VII 2, 944]; VII, 9, 1151b 20; *VV*, 5, 1250b 18; *Prt.*, *Frgm.* B 65, 3; 59 R³ [= B 101]; *Rh.*, I, 11, 1371a 10, 14; II, 6, 1384b 23

⁹⁸² Acerca da noção de procura activa = busca empenhada [ζήτησις] e respectivas ocorrências terminológicas conexas, cf. ARIST., *Ph.*, III, 5, 204a 34; *Mete.*, II, 5, 362a 16; *De an.*, II, 3, 415a 16; *Metaph.*, VII (Z), 17, 1041b 9; X (I), 5, 1056a 4; XI (K), 10, 1066b 21; XIV (N), 2, 1089a 32; *EN*, I, 2, 1094b 24; 6, 1097a 7; 7, 1098a 27; 13, 1102a 13; III, 3, 1112b 22, 23; VI, 10, 1142b 14 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela X 2, 947]; *Pol.*, III, 3, 1276a 20; VIII, 5, 1339b 11

⁹⁸³ A propósito do tema da fundamentação da filosofia prática de Aristóteles, vide, em escala diferenciada e matizada, as teses de GARCÍA NINET Antonio, «La ética aristotélica: el problema de su fundamentación», in *Pensamiento* 57 (2001) 217, 43-72; GÓMEZ-LOBO Alfonso, «La fundamentación de la ética aristotélica», in *Acción, Razón, y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32 (1999) 1, 17-37; RITTER Joachim, «On the foundations of practical philosophy in Aristotle», transl. by Alfonso GÓMEZ-LOBO, in *Contemporary German Philosophy* (University Park) 2 (1983) 39-58

4. Mediedade e metodologia da razão prática: a lógica da acção discursiva

4.1. A raiz axial da indução

Como urdir uma decisão no enredo das circunstâncias sem perder o fio da razão? Como exercer um discernimento em situação crítica de instabilidade sem comprometer a estabilidade prática do seu critério? Como tornar uma régua suficientemente maleável sem a privar da sua vocação métrica e mensuradora?⁹⁸⁴ Eis três desafios que enredam a questão da via de acesso apropriada à filosofia prática⁹⁸⁵ formando o horizonte reflexivo a partir do qual é possível cartografar o território metodológico da ética a partir de três eixos de análise: o primeiro consubstancia-se no horizonte da indagação metafísica, o segundo configura-se no contexto da supervisão lógica e o terceiro concretiza-se no domínio da reflexão praxiológica.

No que concerne ao primeiro eixo de análise, Aristóteles começa por identificar os componentes que intervêm na aquisição de **conhecimento** [γνῶσις] desde a **sensação** [αἴσθησις] ao **conceito universal** [καθόλου], passando pela **memória** [μνήμη] e pela **experiência** [ἐμπειρία]: é, com efeito, a partir desta base inicial e comum que se torna possível tipificar um conjunto ramificado de saberes desde os **artesanais** [τέχναι] até aos que exibem o estatuto de **ciência** [ἐπιστήμη] e, no caso destes, diferenciando entre os que requerem o exercício criativo de uma **produção** [ποίησις], os que decorrem da realização prática de uma **acção** [πραξις] e os que implicam a actividade desinteressada de uma **especulação** [θεωρία]. Nas linhas preludiais do tratado *Metaphysica*, Aristóteles procede à estratificação hierarquizada desse conjunto de saberes partindo do acto cognitivo

⁹⁸⁴ Cf. a propósito a esclarecedora e criteriosa análise de OWENS Joseph, «How flexible is Aristotelian *right reason*?», in *The Georgetown Symposium on ethics*, Lanham: University Press of America, 1984, 49-65

⁹⁸⁵ Vide, em diferenciadas latitudes interpretativas, as posições sustentadas por MONAN Donald, *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1968 e por ZINGANO Marco, «Aristotle and Method in Ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXII (Summer 2007)*, ed. David SEDLEY, Oxford: Oxford University Press, 2007, 297-330

“protologicamente” mais simples e básico, i.e. a sensação, para chegar ao momento “arquitectonicamente” mais complexo e elevado de saber que é a ciência:

φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν, (...) μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. (...) ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· (...) γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. (...) πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἐχόντων αἵτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· (...) ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχῃ τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται (...) καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπίρων ὑπολαμβάνομεν, (...) τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.⁹⁸⁶

⁹⁸⁶ Os animais nascem por natureza dotados de sensação; todavia esta não engendra nalguns deles a memória, ao passo que noutros sim. Por isso estes são mais prudentes e mais aptos para aprender do que os incapazes de recordar. São prudentes sem aprender os incapazes de ouvir sons (...); aprendem, por seu lado, os que para além da memória, possuem este sentido [= audição]. Os restantes animais vivem com imagens e recordações, e pouco participam da experiência. Todavia, o género humano dispõe de arte e de raciocínio, e da memória provém-lhe a experiência, posto que muitas recordações da mesma coisa propiciam a condição para uma experiência, (...) sendo pela experiência que a ciência e a arte ocorrem no homem. (...) Gera-se arte quando, a partir da experiência de muitas representações mentais, se forma uma réplica [= suposição = noção] universal acerca dos casos semelhantes. (...) Ora bem, relativamente ao agir, a experiência em nada parece desnivelada com a arte, e até parecem ter mais êxito os que, desprovidos de experiência, possuem conhecimento: isto é assim porque a experiência é conhecimento das coisas particulares, ao passo que a arte é [conhecimento] das universais, e todas as acções e gerações se referem ao particular. (...) Portanto, se alguém possui conhecimento sem experiência, e conhece o universal ignorando o particular falhará muitas vezes [= na acção]. (...) E consideramos mais sábios os conhecedores da arte do que os peritos nela (...), isto

O alcance deste passo emblemático é decisivo, posto que nele se patenteia um gradativo processo de diferenciação gnosiológica em duas etapas fundamentais: 1. uma primeira etapa caracterizada por um conjunto de actos que se vão escalonando desde a percepção do particular sensível até à apreensão do universal inteligível, relativamente à qual difícil seria não enxergar o influxo ulteriormente exercido na lapidar fórmula escolástica *nihil est in intellectu quod prius in sensu non fuerit* [nada há no intelecto sem que antes tenha estado nos sentidos]⁹⁸⁷; 2. uma segunda etapa caracterizada pela hierarquização das múltiplas ciências disponíveis a partir de um epicentro comum focalizado na intelecção do universal.

Todavia, nessa tipificação aristotélica dos saberes subsiste uma questão de monta para o curso da presente dissertação: como coadunar a natureza gnosiológica da relação entre percepção sensível dos particulares e captação inteligível das formas universais em vista da constituição daquele peculiar saber na base do qual a ética pode exhibir o título de **ciência prática** [ἐπιστήμη πρακτική]⁹⁸⁸ A resposta a essa questão conduz-nos justamente ao território lógico do segundo eixo de análise a partir do qual Aristóteles explicita a relevância da indução na estruturação do conhecimento humano em todas as suas vertentes incluindo a prática.

porque uns conhecem a causa e outros não: de facto, os peritos sabem o “quê”, mas não o “porquê”, enquanto aqueles conhecem o “porquê” e a causa: ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 980a 1 – 982a 2

⁹⁸⁷ Tida por chave-mestra da teoria gnosiológica do teólogo e filósofo dominicano Tomás de Aquino (cf. THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae de veritate*, 2, 3, 19), a fórmula foi indevidamente apropriada por algumas correntes filosóficas vinculadas ao sensismo e ao empirismo segundo as quais as ideias e demais representações mentais provêm directa e imediatamente dos sentidos, tese que de forma alguma se pode extrair do enunciado tomista em causa. Na verdade, apoiado na filosofia de Aristóteles, o que na verdade Tomás de Aquino sustentava era o concurso da *virtus activa* do intelecto para consumir o processo de abstracção universalizante pela do qual se produzem os conceitos a partir da matéria fornecida pelas afecções sensíveis, processo assegurado pela **tríplice mediação** do 1. **sentido comum**, da 2. **representação fantasmática** e das 3. **species in medio** [cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Ia q. 84 a.7 r. 2.; *Ibid.*, Ia q. 85 a.1 resp.]. Entre as referências directas à fórmula tomista, afigura-se particularmente relevante v.g. a de Gottfried Leibniz que, na obra *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, acrescenta de imediato à dita fórmula *...nisi intellectus ipse* [...a não ser o próprio intelecto: cf. LEIBNIZ Gottfried, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 2, 1, 2], querendo o pensador alemão obter com essa adição um efeito simétrico de resposta ao que considerava ser o empirismo radical de John Locke expresso no seu *An Essay Concerning Human Understanding*: vide a propósito HAMELIN Octave, «Ce que Leibniz doit à Aristote», in *Études Philosophiques* 12 (1957) 2, 131-143].

⁹⁸⁸ Cf. CRUBELLIER Michel – PELLEGRIN Pierre, *Aristote. La philosophie et les savoirs*, Paris: Seuil, 2002

Assim, é com base num passo decisivo do tratado *Analytica Posteriora* que somos esclarecidos sobre o alcance gnosiológico do procedimento indutivo nestes precisos termos:

Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴτερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγή ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς (ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔστι δι' ἐπαγωγῆς γνῶριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἐκάστωι γένει ἓνια, καὶ εἰ μὴ χωριστά ἐστίν, ἢ τοιονδί ἐκαστον), ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἰσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἰσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην· οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως.⁹⁸⁹

Nas dobras do rigor argumentativo do excerto insinuam-se, portanto, algumas dificuldades que urge clarificar em vista do impacto metodológico que projectam na filosofia prática aristotélica.

Desde logo, convém avaliar o sentido da relação entre **percepção sensível** [αἰσθησις] dos **casos particulares** [καθ' ἕκαστον] e **conhecimento científico** [ἐπιστήμη] <do> **universal** [καθόλου], posto que a viabilidade do acto decisonário depende precisamente da possibilidade de vincular a universalidade necessária e normativa dos princípios abstractos à singularidade contingente e circunstancial dos casos concretos. Ora, tomada a ciência como conhecimento do universal capaz de “manifestar a causa” [δηλοῖ τὸ αἷτιον]⁹⁹⁰ através da **demonstração** [ἀπόδειξις],

⁹⁸⁹ É evidente que se falta algum sentido, necessariamente faltarão também alguma ciência, tornando-se esta impossível de adquirir, posto que **aprendemos ou por indução ou por demonstração; sendo certo que a demonstração procede a partir de universais e a indução a partir de particulares, é impossível, todavia, apreender os universais senão através da indução** (com efeito, até mesmo as ditas realidades que procedem da abstracção tornam-se mais conhecidas pela indução, na medida em que elas, apesar de não estarem separadas, pertencem a cada género, como se cada uma delas fosse enquanto tal), assim como é **impossível induzir sem possuir sensação**. Com efeito, **a sensação é dos casos particulares**. Assim sendo, não é possível adquirir ciência [subent. directamente] a partir deles, dado que [subent. tal não pode acontecer] nem através dos universais sem indução, nem através da indução sem sensação: ARIST., *APo*, I, 18, 81a 38 – b 9; destacado nosso.

⁹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, I, 31, 88a 5-6

segue-se que não há conhecimento científico do particular sensível mas apenas do universal inteligível. Todavia, se assim é, como é que a sensação e a intelectção se conjugam na constituição de um saber que, por limitação antropológica e por exigência epistemológica, não pode “sentir com o intelecto” nem “inteligir com a sensação”, nem *ipso facto* captar o universal através da verificação imediata da totalidade dos casos particulares que nele se integram extensivamente, nem muito menos, inversamente, verificar a totalidade empírica dos casos particulares a partir da captação imediata do universal que os abrange compreensivamente? Ora, segundo a nossa perspectiva, é justamente à **indução** [ἐπαγωγή] que compete a **tarefa mediacional** de compatibilizar metodologicamente o divergente alcance quer da sensação do particular quer da intelectção do universal. Graças à **mediação indutiva**, o acto de inteligir o universal e de perceber o particular convergem para a constituição de um **limiar** de experiência cognitiva onde razão humana é poupada à trágica **insolência** [ὑβρις] de exceder tanto os limites formais da intelectção (ao tentar realizar uma impossível intelectção universal “sensível”) como os limites materiais da sensibilidade (ao tentar efectuar uma impossível percepção particular “inteligível”).

Assim sendo, a fim de validar o alcance gnosiológico da indução, percebe-se a razão pela qual Aristóteles recorre analogicamente ao fenómeno cosmo-físico do eclipse lunar modelando um *artefacto hipotético* cujo impacto conjectural se projecta num dos passos mais frequentados e discutidos do tratado *Analytica Posteriora* onde se lê:

διὸ καὶ εἰ ἐπὶ τῆς σελήνης ὄντες ἐωρῶμεν ἀντιφράττουσαν τὴν γῆν, οὐκ ἂν ᾔδειμεν τὴν αἰτίαν τῆς ἐκλείψεως. ἡισθανόμεθα γὰρ ἂν ὅτι νῦν ἐκλείπει, καὶ οὐ διότι ὅλως· οὐ γὰρ ἦν τοῦ καθόλου αἴσθησις. οὐ μὴν ἄλλ’ ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν εἴχομεν· ἐκ γὰρ τῶν καθ’ ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον.⁹⁹¹

⁹⁹¹ É por isso que, se estivéssemos na lua e víssemos a terra a interpor-se, não saberíamos a causa do eclipse. Percepcionaríamos que se eclipsa nesse preciso momento, mas não porquê em termos genéricos, posto que **do universal não há percepção <sensível>**. Tal não quer dizer, bem pelo contrário, que por observar isto a acontecer muitas vezes, não se produzisse o universal, caso pretendêssemos uma demonstração: na verdade, **é a partir de muitos casos particulares que o universal se manifesta**: ARIST., *APo*, I, 31, 87b 39 – 88a 5; destacado nosso.

Por forma a atenuar o embaraço com que se depara uma interpretação da conjectura exposta no excerto, não deixa de ser para nós merecedor de uma especial atenção o facto de Aristóteles facultar uma explicação adicional à tese exposta no passo supra referido, assumindo o **ponto de vista mediacional** da noção silogística de **termo médio** [μέσον]:

‘Ὅτι δ’ ἐστὶ τοῦ μέσου ἡ ζήτησις, δηλοῖ ὅσων τὸ μέσον αἰσθητόν. ζητοῦμεν γὰρ μὴ ἡισθημένοι, οἷον τῆς ἐκλείψεως, εἰ ἔστιν ἢ μή. εἰ δ’ ἦμεν ἐπὶ τῆς σελήνης, οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν οὔτ’ εἰ γίνεται οὔτε διὰ τί, ἀλλ’ ἅμα δῆλον ἂν ἦν. ἐκ γὰρ τοῦ αἰσθῆσθαι καὶ τὸ καθόλου ἐγένετο ἂν ἡμῖν εἰδέναι. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ὅτι νῦν ἀντιφράττει (καὶ γὰρ δῆλον ὅτι νῦν ἐκλείπει)· ἐκ δὲ τούτου τὸ καθόλου ἂν ἐγένετο.⁹⁹²

O cruzamento dos dois textos suscitou, como seria de esperar, intenso debate e controvérsia. Assim se compreende, com base nesses dois passos, que por exemplo David Ross tenha sobrevalorizado de algum modo o aspecto quantitativo da observação empírica concedendo um ênfase particular ao facto de o universal se produzir através de um mecanismo repetitivo de experiências sensíveis: referindo-se, com efeito, ao que designa de “*indução generalizante*” – distinguindo-a meticulosamente de um outro tipo de procedimento indutivo, o da “*indução perfeita*” ou “*completa*”, inerente por exemplo ao “silogismo indutivo”⁹⁹³ – o reputado comentador aristotélico faz depender a eficácia da indução da possibilidade de “a partir de muitos casos se verificar X” se poder concluir que “X ocorre em todos os

⁹⁹² Que a investigação é a do meio [= termo médio] fica claro nos casos em que o meio [= termo médio] é perceptível [= sensível]. Com efeito, nós procuramo-lo porque não o percebemos, como, por exemplo, no caso do eclipse, se existe ou não existe um <meio = termo médio [subent. que manifesta a causa do eclipse]>. Se, todavia, estivéssemos na lua, não investigaríamos se se produz nem porque se produz, mas tal seria simultaneamente evidente. **A partir do acto de perceber formar-se-ia também em nós o conhecimento do universal**; de facto, a percepção seria a de que <subent. a terra> se interpõe <subent. entre a lua e o sol> nesse preciso momento (pois fica também claro que nesse preciso momento a Lua se eclipsa): e a partir disto formar-se-ia o universal: ARIST. *APo*, II, 2, 90a 24-30; destacado nosso.

⁹⁹³ Cf. ARIST., *APr*, II, 23, 68b 15-16

casos”.⁹⁹⁴ Ora, sucede que pode não ser esse o sentido que Aristóteles verdadeiramente tenciona aduzir nos passos em causa, motivo pelo qual convergimos inteiramente com o propósito levado a efeito por António Pedro Mesquita no sentido de desmontar a tese de David Ross com base em dois aspectos que, em bom rigor, nos parecem fundamentais:

1. por um lado, uma chamada de atenção para o facto de não existir nos referidos excertos qualquer alusão à necessidade de um mecanismo de repetição de experiências sensíveis;
2. por outro lado, um precavido aviso para o facto de nos dois textos em causa não transparecer de imediato a ideia de que a obtenção do universal se opera através de uma rotineira acumulação de sensações (impressão porventura indevidamente extrapolada do processo de aquisição do conhecimento explicitado por Aristóteles nas linhas inaugurais da *Metaphysica*⁹⁹⁵), mas sobretudo a ideia de que a **percepção humana** possui, de acordo com **limites subjacentes à sensibilidade**, uma natureza **estruturalmente limitada e deficitária**.⁹⁹⁶

De facto, o que assegura a transição epistémica do particular sensível ao universal inteligível não depende de uma extrapolação estatística baseada na amostragem quantitativa de uns quantos casos ocorridos ou na volumetria densificada de uns tantos factos observáveis, mas da capacidade para **discernir** a inscrição do **universal** na **epifania presencial** de cada **individuação particular**. É esta “**a-presentação**” fenoménica do universal, cuja manifestação se operacionaliza mediante uma **actividade discriminante articulada com a percepção**⁹⁹⁷, que torna vã e ilusória a expectativa de que a intelecção “sinta perceptivamente” o universal ou que a

⁹⁹⁴ Cf. ROSS David, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1949, 47ss.

⁹⁹⁵ Cf. ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 980a 28 – 981a 7

⁹⁹⁶ Cf. MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: INCM, 2004, 251: destacado nosso.

⁹⁹⁷ Cf. ARIST., *De an.* III, 3, 427a 19-21; 9, 432a 15-17; *MA*, 6, 700b 15-23; *EN*, VI, 11, 1143a 35 – b 5 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 4b1-2, 949]; b 9-11 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 5b-c, 949]

sensação “*intelleccione universalmente*” o particular. De acordo com António Pedro Mesquita, «a regra que aconselha a perscrutar muitos casos não radica portanto em qualquer tipo de ilusão acerca do valor inferencial ou probatório da multiplicidade das “experiências”: pelo contrário, para Aristóteles é claro que perscrutar muitos casos ou poucos casos vale rigorosamente o mesmo quando se trata de concluir o que vale *para todos*. Tal regra não é senão uma **vénia prudencial** perante a **intrínseca limitação** das nossas **capacidades perceptivas**. (...) Dizer portanto (...) que todo o conhecimento começa com a experiência, na medida em que a ciência carece dos universais como sua matéria e estes só podem ser atingidos por indução e, logo, por percepção, não significa senão dizer que só pode haver ciência se houver uma certa faculdade que lhe entregue os universais que discerniu na experiência e, portanto, que a ciência repousa no *voûs* como seu princípio; mas significa também que **o próprio voûs só é posto em exercício em presença de determinada experiência que lhe tem de ter sido previamente dada**».⁹⁹⁸ Em paralelo com esta tese, gostaríamos, ainda assim, de aproximar uma outra que introduz alguns aspectos não propriamente antinómicos ou incompatíveis, mas cujo efeito diferenciador dilata o campo de análise da questão em jogo: trata-se de uma redefinição interpretativa da noção epistémica de “universal” que o filósofo português Delfim Santos expõe detalhadamente num circunspecto estudo intitulado *Conhecimento e realidade*, a cujo § 42 nos remetemos: «(...) a frase tantas vezes citada de Aristóteles: “só há ciência do universal”⁹⁹⁹ estabelece uma relação entre *ἐπιστήμη* e *καθόλου*. O que Aristóteles, e a filosofia grega em geral, entendia por *ἐπιστήμη* é, certamente, muito diferente do que os modernos entendem por “ciência”, e o mesmo deve acontecer com o termo *καθόλου*, a que parece ligar-se o **sentido de «universal concreto**», posto em uso por Hegel. (...) A tradução do passo citado de Aristóteles modelou durante séculos a filosofia das ciências. Mesmo sem nos demorarmos no valor da tradução, não deixa de ser instrutivo notar o seguinte: a filosofia moderna prefere sempre apresentar-se como produto da libertação da filosofia aristotélica, e de todas as correntes medievais com

⁹⁹⁸ MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, *op.cit.*, 252; 254-255

⁹⁹⁹ Nota do autor: δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδὶ: ARIST., *Metaph.*, XI (K), 2, 1060b 20-21

ela aparentadas. Todos conhecem o tema da oposição entre o pensamento de inspiração platônica e o pensamento de inspiração aristotélica, e muitas vezes se tem apresentado esta oposição como encruzilhada decisiva para a orientação do pensamento europeu.¹⁰⁰⁰ A Aristóteles acusa-se de substancialismo qualitativo, de logicismo gramatical e de biologismo sistemático, e tudo isto, diz-se, perturbou a lógica e a metafísica das relações, já patentes nos ante-socráticos, e prejudicou também a possibilidade de generalização que as matemáticas nos oferecem, e que o pensamento “por géneros e espécies” impede. Mas geralmente quase todos os antiaristotélicos admitem Aristóteles quando pretendem afirmar a “universalidade” do saber científico. Não haverá contradição entre esta universalidade e o pensamento categorial e dos géneros que é, sem dúvida, o mais relevante na filosofia de Aristóteles? O termo καθόλου na linguagem filosófica tem o sentido de genérico e não de universal, ou geral.¹⁰⁰¹ Ora a palavra “général”, com este sentido, entrou no francês com a dupla significação de “geral” e de “genérico” tendo, pouco a pouco, a linguagem não-filosófica identificado ambos com “geral”, e esquecido o outro derivado de género, que pouco interesse prático tinha em conservar.¹⁰⁰² O nosso termo “geral” parece não conservar restos da sua história. O termo “general” admitiu um sentido tão especial que já não é possível usá-lo noutra sentido, senão no de certo cargo no exército, embora aí revele, todavia, uma certa marca do seu sentido primitivo no homem que está à frente de conjuntos de homens que, separados em grupos especiais, se organizam como um todo a que ele, general, considera como um só género na pluralidade das suas espécies. O passo de Aristóteles, pois, parece que em vez de ser traduzido por “não há ciência senão do geral” deve ser traduzido por “não há ciência senão do genérico”, e a intuição metafísica que o inspira é que o

¹⁰⁰⁰ Nota do autor: L. BRUNSCHWICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, 47-56

¹⁰⁰¹ Nota do autor: cf. pp. 122 e seg. de C. [interpolação nossa: = Karl] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, onde se estuda com minúcia e profundidade o sentido de καθόλου aristotélico. Os principais passos da obra de Aristóteles em que a noção aparece são aí indicados. Parece que o sentido do termo é dado mais rigorosamente por «genérico» do que por «geral» ou «universal». Cf. também N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, Erfurt, 1933. (...) É mesmo muito possível que os comentadores conimbricenses de Aristóteles tenham tratado deste tema.

¹⁰⁰² Nota do autor: cf. LALANDE, *Vocabulaire philosophique*, Paris, 1932

conhecimento científico não é um conhecimento de extremos, que não é um conhecimento que tende a ficar no individual, nem um conhecimento que tenda e tomar a forma universal. É nesta intuição que se funda a sua crítica à teoria platónica das ideias.»¹⁰⁰³

Cruzando as duas posições em jogo, assistem-nos boas razões para, em defesa do desígnio hermenêutico da presente dissertação, sustentar que é pela **indução** [ἐπαγωγή] que a **matriz hilemórfica** de Aristóteles se revela absolutamente indispensável para propiciar a **mediação ontológica** da tríade 1. **forma** [μορφή] / **matéria** [ύλη], 2. **intelecção** [νόησις] / **sensação** [αἴσθησις] e 3. **universal** [καθόλου] / **particular** [καθ' ἑκάστων] tanto ao nível teórico-especulativo como poiético-praxiológico: é, com efeito, pelo acto indutivo que o particular pode manifestar na sua epifania material e sensível uma **dupla disponibilidade ôntica** para

1. por um lado, acolher “catabaticamente” [κάτω = de cima para baixo] a “visita” formal do universal em ordem a uma generalização eidética de noções, conceitos e definições indispensáveis ao intuito demonstrativo das ciências ditas organo-teórico-especulativas (v. g. lógica, física, matemática, teologia, filosofia primeira, etc.) em face do carácter unívoco e necessário dos seus objectos e
2. por outro lado, libertar “anabaticamente” [ἄνω = de baixo para cima] a universalidade da forma em ordem a uma abstracção imagética de modelos, padrões e tipos indispensáveis, por seu turno, ao desígnio ordenador das ciências ditas tecno-poiético-práticas (v.g. ofícios artesanais, artes médicas, dramaturgia, retórica, ética, economia, política, etc.) em face da natureza plurívoca e contingencial dos seus objectos.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ SANTOS Delfim, «Conhecimento e realidade», in *Obras Completas, Vol. 1: Da filosofia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 333-334: destacado nosso

¹⁰⁰⁴ A propósito, a dramatização platónica da dialéctica descendente (plasticamente representada no encaminhamento catabático de Sócrates para o Pireu) e ascendente (implicitamente aludida no direccionamento anabático de Sócrates para a Acrópole) vide infra Anexo 5 Figurações platónicas da mediação, 884-885

Segundo o Estagirita, nenhuma faculdade se revela tão estocasticamente certa quanto a da **vivacidade de espírito** ou **agudeza de entendimento** [ἀγχίνοια] para protagonizar a **intermediação discursiva** entre a orientação descendente da **percepção do particular** e a orientação ascendente da **intelecção do universal**:

Ἡ δ' ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, οἷον εἴ τις ἰδὼν ὅτι ἡ σελήνη τὸ λαμπρὸν αἰεὶ ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον, ταχὺ ἐνενόησε διὰ τί τοῦτο, ὅτι διὰ τὸ λάμπειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου· ἢ διαλεγόμενον πλουσίῳ ἔγνω διότι δανεῖζεται· ἢ διότι φίλοι, ὅτι ἐχθροὶ τοῦ αὐτοῦ. πάντα γὰρ τὰ αἴτια τὰ μέσα [ὁ] ἰδὼν τὰ ἄκρα ἐγνώρισεν.¹⁰⁰⁵

Socorrendo-nos uma vez mais da voz autorizada de António Pedro Mesquita, «é esta presunção de que **o universal se manifesta e se dá à percepção** e de que uma **inteligência treinada e excepcionalmente intuitiva** é capaz de **o discernir** imediatamente nas coisas singulares que justifica o papel da experiência na doutrina aristotélica da ciência.»¹⁰⁰⁶ Esta posição pode, apesar de tudo, ser completada com um aspecto que a reforça de sobremaneira: o discernimento do universal nas coisas singulares não se efectiva de forma «i-mediata», isto é «sem mediação», mas só se torna viável em **contexto mediacional**. Em abono da nossa perspectiva não hesitamos em recorrer novamente ao já mencionado estudo de Delfim Santos *Conhecimento e realidade*, em cujo § 43, auspiciosamente intitulado «Conhecimento como busca do *termo médio*», se defende: «**O conhecimento é o termo médio** dum processo que tende para extremos, e a **ciência** consiste precisamente na **manutenção medial** do que, em outras formas de conhecimento, atinge imediatamente os extremos. É este **refrenar ante os extremos** fáceis que distingue a “ciência”. O conhecimento

¹⁰⁰⁵ A agudeza de entendimento é uma espécie de acerto bem-sucedido no meio [= termo médio] num instante imperceptível, como, por exemplo, ao ver que a lua tem sempre o lado brilhante virado para o sol, vislumbrar imediatamente por que razão é assim, a saber pelo facto de transmitir luz proveniente do sol; ou perceber que alguém fala com um homem rico por causa de um pedido de empréstimo; ou <perceber> que a razão de alguém ser amigo de outro depende de ambos serem inimigos de uma mesma pessoa. Com efeito, em todos estes casos conhecem-se os meios [= termos médios] como causas, reparando nos extremos: ARIST., *APo*, I, 34, 89b 10-15

¹⁰⁰⁶ MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, op.cit., 253-254

de princípios, de ideias ou de números, como aparece em Pitágoras e em Platão, não é para Aristóteles conhecimento científico, como também o não é o conhecimento do individual, porque Aristóteles valoriza as “duas instâncias” do conhecimento como critério fundamental do saber.¹⁰⁰⁷ Se, mais tarde, o conhecimento filosófico se tornou universalização dos géneros da intuição, compreende-se que os filósofos não pudessem ver em Aristóteles um antecessor digno de respeito. Se o conhecimento científico é busca de universais, condicionados pelas formas do pensamento matemático, compreende-se ainda a acusação de substancialismo biológico que lhe fizeram os homens de ciência. Mas enfim, o paradoxo continuava: o filósofo que merecia todas estas críticas tinha afirmado algo que todos admitem, e que era, ao mesmo tempo, um princípio sólido da argumentação contra Aristóteles.»¹⁰⁰⁸

Às teses concursivas de António Pedro Mesquita e de Delfim Santos, cuja complementaridade defendemos por inteiro, gostaríamos de anexar a nossa segundo a qual o **discernimento** arguto e perspicaz – Blaise Pascal chamar-lhe-ia *esprit de finesse*¹⁰⁰⁹ – do **universal inteligível** na **particularidade sensível** terá de ser não só explicitado pela acção lógica do discurso em sede de racionalidade teórica¹⁰¹⁰, mas também “a-testado” pelo **discurso lógico da acção** em sede de **racionalidade**

¹⁰⁰⁷ Nota do autor: Sobre o sentido de «**mediação**» em Aristóteles, BRUNSCHWICG, *op.cit.*, e N. HARTMANN, *op. cit.*, p. 11, onde se põe em relevo a importância do **terminus medius** na teoria do silogismo e se apresenta o **medius** como momento dialéctico mais importante na silogística aristotélica. O *Aufheben* de Hegel tem relação também com a valorização «**medial**» no processo de conhecimento.

¹⁰⁰⁸ SANTOS Delfim, «Conhecimento e realidade», in *op. cit.*, 335-336: destacado nosso

¹⁰⁰⁹ «La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale. C'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher»: PASCAL Blaise, *figms.* 1, 4, in *Oeuvres de Blaise Pascal*, org. Léon BRUNSCHWICG – Pierre BOUTROUX – Felix GAZIER, Paris: Hachette, 1904

¹⁰¹⁰ Cf. ARIST., *APo*, II, 8, 93a 16-20

prática¹⁰¹¹ como adiante se verá a propósito da tipificação **mediacional** da **prudência** [φρόνησις].¹⁰¹²

4.2. O epicentro endoxal da dialéctica

No contexto dos três eixos de análise anteriormente perspectivados¹⁰¹³, o exame do segundo que acabámos de abordar a propósito do alcance epistémico da lógica indutiva, conduz-nos agora a um terceiro eixo a partir do qual se torna possível aferir o valor da **dialéctica** [διαλεκτική] no travejamento metodológico das ciências em geral e da racionalidade prática em particular.

O ponto de partida mais consistente para a tipificação aristotélica do método dialéctico encontra-se num *locus* textual do tratado *Ethica Eudemia* onde o Estagirita averigua e aponta o método mais apropriado às ciências ditas produtivas e práticas¹⁰¹⁴, bifurcando a sua posição teórica em dois hemisférios:

1. por um lado, procurando circunscrever o campo epistémico da metodologia dialéctica em vista do seu objecto adequado com base numa exposição onde esclarece que

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτερος (...) ἐπιστήμας γὰρ ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. (...) τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν - οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι τῆς ἀστρολογίας οὐδὲ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης οὐδὲ γεωμετρίας πλὴν τὸ γνωρίσαι

¹⁰¹¹ Cf. *Idem*, *EN*, VI, 11, 1143b 11-14 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 5c, 949]

¹⁰¹² A propósito da tendência aristotélica para tomar a faculdade da perspicácia ou agudeza de compreensão como manifestação homóloga do saber teórico e da sabedoria prática [in ARIST., *Top.*, VIII, 14, 163b 9-16], vide BURNYEAT Myles, «Aristotle on Learning to be Good», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 69-92.

¹⁰¹³ Vide supra 445 ss

¹⁰¹⁴ Vide a propósito JOST Lawrence, «Eudemian ethical method», in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 29-40; e também, noutra perspectiva, MORAVCSIK Julius, «The nature of ethical theorizing in the *Eudemian Ethics*», in *Topoi* 15 (1996) 1, 81-88

καὶ θεωρῆσαι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων τῶν ὑποκειμένων
 ταῖς ἐπιστήμας (...) - τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος
 τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως, οἷον ὑγίεια μὲν ἰατρικῆς, εὐνομία δὲ ἡ
 τι τοιοῦθ' ἕτερον τῆς πολιτικῆς. (...) περὶ ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι
 τιμώτατον τί ἐστίν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν. οὐ γὰρ εἰδέναι
 βουλόμεθα τί ἐστὶν ἀνδρεία, ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι, οὐδέ τί ἐστι δικαιοσύνη,
 ἀλλ' εἶναι δίκαιοι (...).¹⁰¹⁵

2. por outro lado, tentando remeter o tipo de investigação propiciado pelo método dialéctico para um limiar instável e ambíguo de discernimento onde se cruzam assimetricamente discursividades probatórias incompatíveis como são os casos da argumentação verdadeira de tipo filosófico e da argumentação aparente de tipo sofisticado:

πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μ
 αργυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. (...) ἔχει
 γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι π
 ὥς περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ,
 προῖουσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν ἀεὶ τὰ γνωριμώτερα
 τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως. διαφέρουσι δ' οἱ λόγοι
 περὶ ἐκάστην μέθοδον, οἳ τε φιλοσόφως λεγόμενοι καὶ μὴ φιλοσόφως.
 διόπερ καὶ τῶν πολιτικῶν οὐ χρὴ νομίζειν περιέργον εἶναι
 τὴν τοιαύτην θεωρίαν, δι' ἧς οὐ μόνον τὸ τί φανερόν, ἀλλὰ καὶ
 τὸ διὰ τί. φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτον περὶ ἐκάστην μέθοδον. δεῖται μὲν
 τοῦτο πολλῆς εὐλαβείας. εἰσὶ γὰρ τινες οἱ διὰ τὸ δοκεῖν φιλοσόφου

¹⁰¹⁵ Sócrates o Ancião (...) pensava que todas as **virtudes fossem ciências**, de modo que o **conhecimento da justiça implicava simultaneamente o ser justo** (de facto, à medida que aprendemos geometria e arquitectura tornamo-nos geómetras e arquitectos). (...) Ora, **tal procedimento é o que ocorre com as ciências teóricas**, visto que a astronomia, a física e a geometria não têm outro fim que não seja o de conhecer e contemplar a natureza das matérias em que assentam cada uma delas (...). Já **o fim das ciências produtivas difere do da ciência e do conhecimento**, tal como a saúde difere da medicina, e a boa legislação, ou algo equivalente, difere da política. (...) No que toca à **virtude**, o que há de **mais precioso não é propriamente conhecer a sua natureza, mas saber de onde provém**. Nesse sentido, **não pretendemos saber o que é a coragem, mas como ser corajosos, nem saber o que é a justiça, mas como ser justos** (...): ARIST., *EE*, I, 5, 1216b 3-22; destacado nosso

εἶναι τὸ μηθὲν εἰκὴ λέγειν ἀλλὰ μετὰ λόγου, πολλάκις λανθάνουσι λέγοντες ἀλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας καὶ κενούς. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ὅτε μὲν δι' ἄγνοιαν, ὅτε δὲ δι' ἀλαζονείαν, ὑφ' ὧν ἀλίσκεσθαι συμβαίνει καὶ τοὺς ἐμπείρους καὶ δυναμένους πράττειν ὑπὸ τούτων τῶν μήτ' ἐχόντων μήτε δυναμένων διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ πρακτικὴν. πάσχουσι δὲ τοῦτο δι' ἀπαιδευσίαν· ἀπαιδευσία γάρ ἐστι περὶ ἕκαστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τοὺς τ' οἰκίους λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἀλλοτρίους. καλῶς δ' ἔχει καὶ τὸ χωρὶς κρίνειν τὸν τῆς αἰτίας λόγον καὶ τὸ δεικνύμενον, διὰ τε τὸ ῥηθὲν ἀρτίως, ὅτι προσέχειν οὐ δεῖ πάντα τοῖς διὰ τῶν λόγων, ἀλλὰ πολλάκις μᾶλλον τοῖς φαινομένοις.¹⁰¹⁶

O impacto destes dois excertos assumiu, como se pode calcular, proporções assinaláveis no curso histórico-crítico dos estudos dedicados à filosofia aristotélica. O tiro de partida foi dado em 1939 por Jean-Marie Le Blond num ousado propósito teórico de evidenciar uma clivagem entre os planos lógico e metodológico da filosofia aristotélica¹⁰¹⁷ na plena convicção de que Aristóteles teoriza e pratica toda uma gama

¹⁰¹⁶ Em todas estas questões importa **procurar prova por meio de argumentos**, utilizando os **factos manifestados como testemunhas e como exemplos**. (...) Cada homem dá um contributo próprio para a verdade: nesse pressuposto, é necessário **provar** de algum modo a matéria em causa. **Avançando, pois, através de juízos verdadeiros, ainda que obscuros, chegar-se-á a outros mais claros, substituindo sucessivamente as habituais afirmações confusas por outras mais conhecidas**. Em cada investigação, os argumentos expressos em termos filosóficos diferem dos que o não são. Nesse sentido, há que ser extremamente cautelosos quando se considera irrelevante, inclusive no campo da política, um estudo teórico que evidencie não só a natureza de algo, mas também a respectiva causa: em cada uma destes procedimentos consiste, de facto, a investigação filosófica. Todavia, tal investigação requer bastantes precauções. **Há quem, sob pretexto de que é próprio do filósofo não dizer nada à toa mas sempre dando razões, se não aperceba de que, muitas vezes, avança com argumentos estranhos à matéria e completamente ociosos** (e fazem-no umas vezes por ignorância, outras por impostura), mercê dos quais sucede que até pessoas experimentadas e habilitadas são enganadas por indivíduos que não têm, nem podem ter, um pensamento arquitectónico ou prático. E isso acontece-lhes por **carência de formação**: tal carência consiste, consoante os casos, numa **incapacidade para, relativamente a uma matéria, discernir entre argumentos apropriados e argumentos espúrios**. Afigura-se correcta, portanto, a **distinção entre a explicação da causa e o processo de evidenciação**, pelas razões acabadas de referir, a saber, de que não há necessidade de a tudo aplicar apenas argumentos, mas **muitas vezes ter-se-á que recorrer mais à evidência dos factos**: ARIST., *EE*, I, 6, 1216b 25 – 1217a 13; destacado nosso.

¹⁰¹⁷ Le BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin, 1939

diversificada de procedimentos metodológicos¹⁰¹⁸ expressos em “formas de racionalidade” não unilateralmente redutíveis à lógica dedutiva, como até então se tendia a pensar em pauta medievo-escolástica¹⁰¹⁹ e moderna¹⁰²⁰, mas igualmente

¹⁰¹⁸ Decisivo, para o efeito, foi o tiro de partida dado em 1960, no segundo encontro dos inolvidáveis *Symposia Aristotelica*, que entretanto Ingemar Düring inaugurara três anos antes (1957) em Oxford [vide I. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1957): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Ingemar DÜRING and Gwilym OWEN, Göteborg, 1960], desta feita contando com a presença de David Ross e Werner Jaeger (a par do próprio Augustin Mansion), à data unanimemente tidos como autoridades indiscutíveis na filosofia aristotélica, tendo justamente como epicentro temático os “problemas de método” em Aristóteles, onde exposições célebres como as de Pierre Aubenque sobre a noção de aporia [vide AUBENQUE Pierre, «Sur la notion aristotélicienne d’aporie», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 3-19] e a de Gwilym Owen sobre a decodificação da expressão “estabelecer os fenómenos” [vide OWEN Gwilym, «Τιθέναι τὰ φαινόμενα», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 83-103] acabaram por reabilitar e relançar o essencial das teses originárias de Jean-Marie Le Blond, até então “silenciadas” e desautorizadas por Augustin Mansion [vide MANSION Augustin, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain: Institute Supérieur de Philosophie, 1945], figura de proa da prestigiada Universidade de Lovaina: vide II. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Louvain 1960): *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. Suzanne MANSION, Louvain 1961

¹⁰¹⁹ Vide a propósito o abrangente estudo de ROBLES ORTEGA António, *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV aC – XIII dC). Una contribución a la arqueología del método científico*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1997

¹⁰²⁰ As avisadas palavras de Enrico Berti não cedem lugar a qualquer equívoco: «A única forma de racionalidade atribuída a Aristóteles pela cultura moderna, a partir de Francis Bacon, é a de tipo silogístico-dedutivo, especificada em um *Organon* praticamente reduzido só aos *Analíticos*, à qual o próprio Bacon contrapôs, julgando-a estéril do ponto de vista da informação científica, o seu *Novum Organon*. E é necessário reconhecer também que Bacon não estava completamente errado, visto que os aristotélicos a ele contemporâneos – o primeiro de todos o grande paduano Jacopo Zabarella, que influenciou profundamente a cultura lógica europeia do seu tempo – a isto efectivamente reduziram, eles em primeiro lugar, a lógica de Aristóteles. Mesmo quando se tinha presente que Aristóteles admitira, ao lado da dedução, a importância da indução, considerava-se esta última um procedimento privado de regras, incompleto e inconclusivo, de modo a justificar a contraposição a ele das “experiências sensatas”, isto é, dos experimentos, por parte de um Galileu, ou de um “método” rigoroso, isto é, da análise matemática, por parte de um Descartes. Mesmo Hegel, o único que na idade moderna compreendeu a fundo, e não por acaso, a grandeza do Aristóteles metafísico, “filósofo da natureza” e “filósofo do espírito” – seja o subjetivo, seja o objetivo ou absoluto –, de modo algum compreendeu a múltipla articulação que Aristóteles dera à racionalidade, tanto que relegou a exposição da lógica aristotélica ao quarto parágrafo de um capítulo de suas *Lições sobre a história da filosofia* que deveria ser naturalmente tripartido, como se se tratasse de um apêndice supérfluo, sobre o qual teria sido melhor calar. Hegel julgou, com efeito, a lógica aristotélica sobre a base dos manuais escolásticos, como, de resto, ele explicitamente admitiu, uma “ciência do pensamento abstrato”, isto é, do “intelecto” (o que, em sua linguagem, significa uma lógica racionalista), ainda que tenha compreendido, e não podia não compreendê-lo, que esta última não era a lógica com a qual Aristóteles construiu a sua filosofia, pois, de outro modo, “não teria sido aquele filósofo especulativo que conhecemos” [Nota do Autor: G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. CODIGNOLA – G. SANNA, Firenze: La Nuova Italia, 1964 vol. II, 373, 387]»: BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles* [= *Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari: Laterza, 1989], trad. Dion MACEDO, São Paulo: Loyola, 1998, X-XII

dotadas de eficácia heurística. A tese suscitou inúmeras manifestações de favorável acolhimento e não menos motivos de ostensiva rejeição gerando um intenso debate cujo eco se repercutiu em autores e comentadores de inegável projecção como Pierre Aubenque¹⁰²¹ em França (abrindo caminho a “reapropriações” pós-modernas e fenomenológicas da filosofia aristotélica¹⁰²² em solo francófono, como as de Jacques Derrida e Jean-François Lyotard), Gwilym Owen em Inglaterra (reforçando o fascínio anglófono pela praxiologia aristotélica, de onde se destacam nomes como Gertrude E. Anscombe, Bernard Williams, Peter Strawson, David Wiggins, Richard McKeon, Elder Olson, John Rawls, Robert Nozick, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, John McDowell *et alii*¹⁰²³), Leo Lugarini¹⁰²⁴ em Itália, Wolfgang Wieland¹⁰²⁵ e Hans-Georg Gadamer na Alemanha¹⁰²⁶ (estes secundados por brilhantes continuadores como

¹⁰²¹ Vide AUBENQUE Pierre, «Science, culture et dialectique chez Aristote», in *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, 144-149

¹⁰²² Cf. MANSION Suzanne, «Aristotle's theory of knowledge and French phenomenology», in *International Philosophical Quarterly* (Heverlee – Louvain) 4 (1964) 183-199

¹⁰²³ Vide a propósito RYLE Gilbert – OWEN Gwilym – WILLIAMS Bernard *et al.* (ed.), *Studies in the philosophy of thought and action*, introd. by P.F. STRAWSON, London: Oxford University Press, 1968; bem como GIORGINI Giovanni, «Existe un neoaristotelismo anglosassone?», in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di Enrico BERTI e Linda Napolitano VALDITARA, Roma: Japadre, 1989, 271-297; SORABJI Richard, «Aristotle and Oxford philosophy», in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburgh) 6 (1969) 127-135; WILLIAMS Christopher, «Aristotle on Cambridge change», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989) 41-57

¹⁰²⁴ Vide LUGARINI Leo, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze: La Nuova Italia, 1961

¹⁰²⁵ Vide WIELAND Wolfgang, *La Razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos* [= *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1989], introd. y trad. A. Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1996

¹⁰²⁶ Vide a magistral obra de GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [= *Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik I – Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1986], trad. Ana Agud APARICIO y Rafael de AGAPITO, Salamanca: Sígueme, 1991; *Verdad y Método II.* [= *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II – Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1986] trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1998; cf. a propósito DOMINGO MORATALLA Agustín, «De Aristóteles a Gadamer. La relevancia ética de la ontología hermenéutica», in *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* (Salamanca) 17 (1990) 237-254; MOYA CAÑAS Patricia, «Análisis de la interpretación gadameriana de la racionalidad práctica de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 13 (1999) 1, 185-205

Rüdiger Bubner, Joachim Ritter, Günther Bien, etc.¹⁰²⁷) e Chaïm Perelman na Bélgica (procurando repensar originalmente a argumentação retórica de inspiração aristotélica¹⁰²⁸), entre outros mais que seria fastidioso enumerar.

Recentemente coube não só a Lambros Couloubaritsis¹⁰²⁹ mas sobretudo a Enrico Berti o mérito de, no quadro de um **reexame textual sobre o conceito plurívoco, multidimensional e polivalente de “operações racionais” diferenciadas** – mas não, sublinhe-se, destruidoras da unidade do saber¹⁰³⁰ –, ter elevado a discursividade dialéctica a um estatuto metodológico de relevo¹⁰³¹ cujo potencial epistémico muito poucos estariam dispostos a admitir, pelo menos até aos meados do “ainda recente” século passado¹⁰³², altura em que a proliferação de estudos sobre a originalidade e a actualidade da racionalidade prática aristotélica lhe confere um renovado e decisivo alento¹⁰³³. Para o reputado especialista italiano na filosofia

¹⁰²⁷ Vide a já anteriormente mencionada colectânea de estudos de RIEDEL Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, op. cit., in supra 23, not. 20

¹⁰²⁸ Vide o reputado estudo de PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1970; 1988 (5e ed.)

¹⁰²⁹ Pela biodiversidade de perspectivas em jogo, vide o número especial da *Révue Internationale de Philosophie* organizado por Lambros Couloubaritsis, tendo justamente por pano de fundo o amplo espectro de matizes da metodologia aristotélica: AA.VV., «La méthodologie d'Aristote», in *Révue Internationale de Philosophie* (Bruxelles) 34 (1980) 133-134

¹⁰³⁰ Cf. BERTI Enrico, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova: CEDAM, 1965

¹⁰³¹ Da extensa investigação dedicada ao tema, permitimo-nos destacar a investigação de BERTI Enrico, «Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?», in *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, ed. William WANS, Lanham: Rowman and Littlefield (1966) 105-130; *Idem*, «La dialettica in Aristotele», in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970, 33-80; *Idem*, *Aristotele: della dialettica alla filosofia prima*, Padova: CEDAM, 1977, 56-88; *Idem*, *Nuovi studi aristotelici – vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia: Morcelliana, 2004

¹⁰³² A esse facto a que não foi certamente alheia a realização, em 1963, do III. *Symposium Aristotelicum* em Oxford sob a supervisão teórica de Gwilym Owen, tendo em vista precisamente uma abordagem do papel da dialéctica na filosofia aristotélica a partir de uma análise aprofundada dos *Topica*, tratado até então votado a uma espécie de obscuridade para a qual terá certamente contribuído o juízo que sobre ele emitira a voz autorizada de David Ross no seu *Aristotle* de 1923 [vide ROSS David, *Aristotle*, London: Methuen, 1923]: cf. III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): *Aristotle on Dialectic: the «Topics»*, ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968

¹⁰³³ Vide a propósito COSENZA Paolo, «Studi su Aristotele nel secolo XX», in *Logos* 4 (1972) 265-282; ESCOHOTADO Antonio, «Aristóteles en el siglo XX», in *Revista de Filosofía* (Mexico) 21 (1988) 62, 168-173; VOLPI Franco, «La naissance de la rationalité pratique dans la différenciation aristotélicienne du savoir. Sa tradition et son actualité», in *La naissance de la raison en Grèce, Actes*

aristotélica, com efeito, «tal reexame, ainda que não acresça nada de novo a quanto já se sabe a respeito do filósofo, pode ser útil para esclarecer os termos do debate hodierno, mostrando, por exemplo, que há muitos modos racionais de ser, ou de fazer discursos racionais, nem todos redutíveis ao “cálculo lógico” ou aos métodos das ciências exatas, naturais ou “humanas”, nem todos dotados do mesmo grau de rigor, isto é, de concisão, de conclusividade. Não obstante, eles são todos igualmente válidos, isto é universalizáveis, comunicáveis, controláveis: modos que se aproximam, em diversas medidas, do âmbito do não-racionalizável, seja “para cima” (isto é, para o âmbito da arte, da religião, da mística), seja “para baixo” (isto é, para o campo do instinto, da paixão, da animalidade), ainda que permanecendo na esfera da racionalidade (...).»¹⁰³⁴ De facto, para além da ciência apodíctica – à qual Aristóteles dedica no seu *Organon* extensa e sistematizada teorização em dois livros no tratado *Analytica posteriora* –, a outra grande forma de racionalidade explicitamente abordada – e porventura teoricamente estabilizada com uma maior amplitude do que a da própria ciência apodíctica – remete imediatamente para a dialéctica à qual dedica os oito livros do tratado *Topica*, bem como a totalidade do tratado *Sophistici elenchi* cujo conteúdo constitui uma continuação teoricamente autonomizada daquele (motivo por que é considerado uma espécie de “livro IX” do mesmo). Posto isto, dificilmente escapará a importância que o Estagirita atribui ao campo lógico da dialéctica, a ponto de admitir, não sem uma certa ponta de vaidade, ter sido o primeiro a tomar em mãos a respectiva sistematização teórica: na verdade, enquanto que para outras esferas disciplinares – v.g. a *Retórica* – já existia uma tratadística mais ou menos sedimentada na tradição cultural precedente, já no tocante à *Silogística* – visada na sua ambivalente operatividade apodíctica e dialéctica – o seu âmbito carecia de teorização ampla e consistente, muito embora surgisse aplicada a múltiplos domínios da actividade humana, desde o jurídico ao deliberativo.

Assim, para aceder em primeira mão a uma definição relevante de dialéctica, há que nos reportar ao momento exordial dos *Topica* onde se explicita

du Congrès de Nice, Mai 87, dir. par Jean-François MATTÉI, Paris: PUF, 1990, 279-290; CORTELLA Lucio, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma: Jouvence, 1987

¹⁰³⁴ BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., XVI

Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν ἀφ’ ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. (...) Ληφθῇ ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς· τοῦτον γὰρ ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην πραγματείαν.¹⁰³⁵

À luz da definição de dialéctica patente no excerto, Enrico Berti extrai **três implicações** de imediato recorte e impacto metodológicos:

1. por um lado, o **método evidenciado** – e convém não perder de vista que, pelo menos neste contexto preciso e bem delimitado, o termo grego μέθοδος remete analogicamente para a experiência vivida de um “percurso” cujo termo impõe um “desfecho” consequente – apenas adquire viabilidade epistémica numa **relação de diálogo ou de discussão**, envolvendo por isso um plano interlocutório no qual um dos intervenientes defende certa tese enquanto o outro a contesta: «dialéctica vem, com efeito, de διαλέγεσθαι, dialogar, não no sentido de conversar, por exemplo, para entretenimento recíproco, ou para passar o tempo, mas no sentido de discutir, com intervenções de ambas as partes, contrastantes uma em relação à outra. Esta é uma primeira diferença fundamental entre a apodíctica e a dialéctica: enquanto a primeira refere-se a um monólogo, o ensino, a segunda refere-se a um diálogo. Obviamente se trata de uma praxis tão antiga quanto a condição humana, ou melhor, da mais típica praxis humana, que aqui, porém, quer-se disciplina, não só no sentido de exercitá-la de modo técnico, isto é, segundo regras, mas também no sentido de teorizar tais regras.»¹⁰³⁶;
2. por outro lado, o **procedimento dialógico** pode, por seu turno, assumir três formas distintas de **discurso** [λόγος], a saber **declarativo** [ἀποφαντικός], **inferencial** [συλλογιστικός] e **dedutivo** [ἀποδεικτικός],

¹⁰³⁵ O propósito deste estudo consiste em descobrir um método com o qual possamos raciocinar sobre qualquer problema que nos seja proposto a partir das opiniões admitidas, evitando dizer seja o que for de contrário ao que nós mesmos sustentamos. (...) Compreender o raciocínio dialéctico: eis o que procuramos em função do estudo proposto: ARIST., *Top.* I, 1, 100a 18-21

¹⁰³⁶ BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, *op. cit.*, 19

sendo que este último constitui um modo especializado de inferência através da qual se obtém uma demonstração científica mediante a concatenação consequente e concludente de premissas válidas; já a **inferência argumentativa** tem por objecto um **problema** [πρόβλημα] cuja enunciação comporta uma **alternativa de tipo interrogativo** entre duas proposições por forma a gerar entre elas uma dicotomia de tal modo **contraditória** [ἀντιφάσις] que a **afirmação** [κατάφασις] de uma implica necessariamente a **negação** [ἀπόφασις] da outra. Desta feita, a discussão é iniciada com a introdução interrogativa de um problema (por exemplo, sobre a essência de alguma coisa) cuja formulação está aberta à possibilidade de duas respostas entre si contraditórias e, por conseguinte, mutuamente excluíveis. Vários elementos desempenham aqui um papel fundamental: a) em primeiro lugar, **o perguntar** seja sob a forma de uma inquirição inicial (por exemplo, a pergunta pela essência de algo) em vista de um resultado cognitivo (por exemplo a obtenção de uma definição), seja sob a forma de uma sequência de perguntas sucessivas com o intuito de obter as premissas com as quais se argumentar em vista do encaminhamento dialéctico da discussão; b) de seguida, **o argumentar** sob a forma de um silogismo a partir de premissas inicialmente aceites como tais; c) por fim, **o refutar** sob a forma de uma contradição cujo exercício constitui o limiar final para o qual um dos interlocutores procura conduzir o outro e que este procura evitar: «a argumentação que conclui em uma contradição é denominada por Aristóteles, com um termo comumente em uso na língua grega, ἔλεγχος, isto é, refutação, ou, mais raramente, ἀπόρημα: o primeiro é por ele definido simplesmente como “silogismo da contradição” (por exemplo, *Analytica priora*, II, 20, 66b 11; *Sophistici elenchi*, 1, 165a 2-3), o segundo como “silogismo dialéctico da contradição” (*Topica*, VIII, 11, 162a 17-18). Para dizer a verdade, ἔλεγχος, antes ainda que refutação, significa exame, pôr à prova, como o inglês *test*, e é equivalente a termos como πείρα e ἐξέτασις. Mas as duas coisas estão estreitamente ligadas, porque o modo mais seguro para examinar uma tese, isto é, para pô-la à prova, para ensaiar sua “capacidade”, é procurar refutá-la:

se ela resiste à refutação, isso significa que “é capaz”, que pode ser mantida; se, ao contrário, sucumbe, deixa-se refutar, deve ser abandonada»¹⁰³⁷.

3. finalmente, a **contraposição dialéctica exige**, enfim, que dois interlocutores discutam no **horizonte relacional** de um **espaço público**, isto é na presença de um **auditório** que, ao tempo de Aristóteles, era basicamente constituído por **ouvintes** [ἀκουσματικοί] – embora o Estagirita não enjeitasse por certo a possibilidade de incluir também os **leitores** [ἀναγνώσται], tendo sido ele próprio apelidado de ὁ Ἀναγνώστης, o Leitor, pelo seu mestre Platão¹⁰³⁸ – auditório esse que cumpre a **função mediacional de árbitro** [διαιτητής] ou **juiz** [δικαστής] decidindo qual dos dois foi bem-sucedido na capacidade de refutar sem ser refutado pelo outro; por outro lado, as **premissas “admitidas” ou “reputadas”** [ἔνδοξα] – não apenas tacitamente assumidas pelos intervenientes no debate, mas igualmente partilhadas pelo auditório – adquirem também, de um ponto de vista dialógico, o **estatuto mediacional de ponto de referência comum** para a discussão: «no adjectivo ἔνδοξος certamente está presente uma referência a δόξα (ἔνδοξος de fato é o que está “em δόξα”), mas não entendida no sentido de uma opinião qualquer, contraposta à verdade, mas no sentido da “fama”, da “reputação”, da “glória”, como se prova pelo fato de que, na mesma passagem em que Aristóteles usa esse adjectivo para caracterizar as premissas do silogismo dialéctico, ele o usa também para caracterizar os sábios mais notáveis e “eminentes”. Os ἔνδοξα são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo o caso, dar crédito e das quais não se pode afastar. Certamente Aristóteles julgava que também fossem verdadeiras, mas queria fazer notar que, nos fins da dialéctica, o que conta não é que as premissas sejam verdadeiras, mas que sejam partilhadas, reconhecidas, aceites por todos, portanto também pelo público-árbitro e por ambos os interlocutores. Não serviria para nada, com

¹⁰³⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, 22

¹⁰³⁸ Cf. *VM* 6; *VV* 5; *VL* 6; *aI-Mubashir* 38 e *Usaibia* 36

efeito, em uma discussão, remeter-se a uma premissa verdadeira mas não reconhecida pelo público e pelo próprio interlocutor: ela não seria, na verdade, concedida e, portanto, não poderia fazer as funções de premissas para nenhuma refutação. O facto de partir dos ἔνδοξα, então, não significa para a dialéctica, renunciar à verdade ou contentar-se com um grau de verdade inferior ao da ciência, porque a dialéctica simplesmente não se preocupa com a verdade, mas apenas com a discussão, isto é, com a refutação e, portanto, com o consenso que a esta é indispensável»¹⁰³⁹.

Ora, a partir destes três patamares de análise, estamos em condições de entender o papel metodológico dos ἔνδοξα na concepção aristotélica de ciência. O seu significado preciso encontra-se igualmente estabilizado e sistematizado nos *Topica*, designadamente naquele passo em que Aristóteles trata de indicar, logo após a definição de dialéctica, o que há de comum e simultaneamente de distinto entre o plano inferencial do silogismo dialéctico e o plano apodíctico do silogismo demonstrativo (ou também dito científico):

Ἦστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. Ἦστι δὲ ἀληθὴ μὲν καὶ πρώτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν), ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁹ BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., 25

¹⁰⁴⁰ O raciocínio é um discurso no qual assentes certas coisas [= premissas] ocorre necessariamente por causa do estabelecimento uma outra [= conclusão] diferente das estabelecidas. Há com efeito demonstração quando o raciocínio parte de coisas verdadeiras e primeiras, ou de coisas pelas quais se obteve o próprio princípio de conhecimento de coisas primeiras e verdadeiras; é dialéctico, por seu turno, o raciocínio inferido de opiniões admitidas [= aceites = consideradas]. São “verdadeiras” e “primeiras” por conseguinte aquelas coisas que são credíveis virtude de si mesmas e não por causa de outra coisa: assim, no tocante aos princípios do conhecimento científico, não há que averiguar o seu porquê [= causa = razão de ser], mas que cada um dos princípios seja credível em si e por si mesmo; são, por outro lado, opiniões admitidas aquelas que são tidas em conta por todos, ou pela maioria, ou

Animados por esta abordagem sistémica da dialéctica e pela sua subsequente revalorização histórico-hermenêutica, muitos estudiosos de filosofia antiga e reputados comentadores aristotélicos não hesitaram em extrapolar imediatamente a específica operatividade dos seus pressupostos metodológicos para o conhecimento científico no seu todo.¹⁰⁴¹

Reagindo e demarcando-se de tal tendência, insurgiram-se, por seu turno, posições motivadas pelo propósito de se proceder a um exame cauteloso, justamente num território do saber onde a “novidade” de um aspecto resvala amiúde para extrapolações e generalizações o mais das vezes tanto mais eufóricas quanto mais pouco dignas de fiabilidade.¹⁰⁴² Nesse movimento de demarcação crítica filia-se um notável estudo de António Pedro Mesquita intitulado «A dialéctica e o conhecimento

pelos entendidos – e, no caso destes últimos, ou por todos, ou pela maior parte, ou pelos mais notáveis [= destacados] e reputados: ARIST., *Top.* I, 1, 100a 27 – b 23

¹⁰⁴¹ A propósito do debate gerado em torno do problema vide HAMELIN Octave, *Le système d'Aristote*, Paris: Felix Alcan, 1920, 229-234; ROBIN Léon, *Aristote*, Paris: PUF, 1944, 41-44; WEIL Eric, «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) 283-315; VIANO Carlo, «La dialettica in Aristotele», in *Rivista di Filosofia* (Bologna – Torino) 49 (1958) 154-178; LUGARINI Leo, «Dialettica e filosofia in Aristotele», in *Pensiero* 4 (1959) 48-69; MANSION Augustin, «L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote», in II. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Louvain 1960): *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. Suzanne MANSION, Louvain 1961, 57-81; OWEN Gwilym, «Τιθέσθαι τὰ φαινόμενα», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 83-103 [= repr. in MORAVCSIK Julius, *Aristotle. A collection of critical essays*, Garden City (NY): Doubleday, 1967, 167-190 et in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 113-126]; MORAUX Paul, «La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques», in III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): *Aristotle on Dialectic: the «Topics»*, ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968, 277-311; AUBENQUE Pierre, «La dialectique chez Aristote», in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970, 3-31; *Idem*, *Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélique*, Paris: Quadrige, 1991, 282-302; Le BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote: étude sur la recherche des principes dans la Physique Aristotélicienne*, Paris: Vrin 1973, 42-56; HINTIKKA Jaakko, «Aristotelian Induction», in *Revue Internationale de Philosophie* 133-134 (1980) 422-439; NUSSBAUM Martha, «Saving Aristotle's Appearances», in *Language and Logos*, ed. Malcom SCHOFIELD – Martha NUSSBAUM, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 267-293; MOUREAU Joseph, *Aristote et son École*, Paris: PUF, 1985, 74-88; CROISSANT Jeanne, «La dialectique chez Aristote», in *Études de Philosophie Ancienne*, ed. Jeanne CROISSANT, Bruxelles: OUSIA, 1986, 166-182; FREDE Michael, «The Unity of the General and Special Metaphysics: Aristotle's conception of metaphysics», in *Idem*, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: Minneapolis University Press, 1987, 81-95

¹⁰⁴² Vide a propósito BOLTON Robert, «The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, DEVEREUX Daniel – PELLEGRIN Pierre (éds.), Paris 1990, 185-236

dos primeiros princípios»¹⁰⁴³, onde o autor assume claramente o intuito de viabilizar a dialéctica apenas como “método de discussão dos princípios comuns” do conhecimento científico, desmontando a pretensão de a entronizar como método quer de descoberta, quer de axiomatização, quer mesmo de doação dos primeiros princípios silogísticos da ciência em geral, com base em **quatro argumentos** fundamentais que subscrevemos por inteiro:

1. o primeiro argumento¹⁰⁴⁴ tem a ver com o facto de Aristóteles nunca mencionar a dialéctica como método heurístico (de descoberta), axiomático (de postulação) ou protológico (de pressuposição) da ciência, mas como “disciplina especial” sem género próprio como objecto¹⁰⁴⁵, habilitada para **discutir problemas aporéticos** ou mesmo para **assumir a defesa contra um ataque erístico**¹⁰⁴⁶ em qualquer domínio do saber científico¹⁰⁴⁷ não a partir de premissas válidas (prerrogativa epistémica de cada ciência específica) mas a partir de **opiniões admitidas**¹⁰⁴⁸ que funcionam, por assim dizer, como **pontos intermediários** da discussão em vista da clarificação preliminar seja dos **princípios** próprios de cada ciência, seja das **matérias** visadas por essas ciências¹⁰⁴⁹;
2. o segundo argumento¹⁰⁵⁰ prende-se com o facto de Aristóteles não considerar a dialéctica em si mesma como ciência “dos” princípios, nem tão-

¹⁰⁴³ Cf. MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, op. cit., 269-288

¹⁰⁴⁴ Cf. *Ibid.*, *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, op. cit., 270-271

¹⁰⁴⁵ Cf. ARIST., *APo*, I, 11, 77a 26-35; *SE*, 11, 172a 11-15; 27-30; *Rh.*, I, 1, 1355b 8-9; 2, 1356a 30-34

¹⁰⁴⁶ Cf. *Idem*, *SE*, 9, 170a 20 – b 11

¹⁰⁴⁷ Cf. *Idem*, *Top.*, I, 1, 100a 18-24; *SE*, 11, 172a 27-30; 34, 183a 37 – b 8; vide também, a propósito, *Idem*, *SE*, 172a 36 – b 1; *Metaph.*, IV (Γ), 2, 1004b 17-26; *EE*, I, 8, 1217b 16-19; *Rh.*, I, 1, 1354a 1-3

¹⁰⁴⁸ Cf. *Idem*, *Top.*, I, 1, 100a 18-24; *SE*, 34, 183a 37 – b 8; vide também, a propósito, *Idem*, *Top.*, I, 1, 100a 29 – b 23; 2, 101a 36 – b 4; 10, 104a 8-15; 14, 105a 34 – b 12; III, 1, 116a 13-20; VIII, 3, 159a 11-14; *APr.*, I, 1, 24a 22 – b 12; 27, 43b 1-17; 30, 46a 3-10; *APo.*, I, 19, 81b 18-23; 33, 88b 30 – 89a 4; II, 19, 100b 5-17; *SE*, 2, 165a 38 – b 11; *Metaph.* IV (Γ), 2, 1004b 17-26; *EN*, VII, 1, 1145b 2-7

¹⁰⁴⁹ Cf. *Idem*, *Top.*, I, 2, 101a 36 – b 4; *SE*, 9, 170a 20 – b 11

¹⁰⁵⁰ Cf. MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, op. cit., 272-273

pouco um método de acesso “aos” princípios, visto que, para que a dialéctica pudesse ser considerada uma “ciência comum” seria necessária uma recondução comum de todos os géneros científicos a um único género maior de ciência relativamente à qual os princípios fossem simultaneamente princípios particulares de cada ciência comum e princípios comuns de todas as ciências particulares, ou então que a dialéctica fosse a ciência culminante de todas as ciências, pretensões essas inviáveis em função da concepção epistemológica aristotélica segundo a qual **não existe uma ciência dita “suprema” relativamente à qual todas as restantes se tenham de subordinar**¹⁰⁵¹;

3. o terceiro argumento¹⁰⁵² sustenta que a dialéctica assenta tão-só na específica incumbência discursiva de manter íntegra a **tensão problematizante** de um qualquer domínio do saber, o que significa que da sua **aplicação universal** podem e devem ser extraídas quatro “sub-implicações” em vista da sua tipificação epistémica: a) uma completa **ausência de conteúdo material objectivo** (trata-se de um instrumento cuja **utilização é transversal** a todos os géneros de ciências)¹⁰⁵³; b) uma irrevogável **condição instrumental** destinada a coligir e a validar **argumentos eficazes** para qualquer domínio epistémico¹⁰⁵⁴; c) uma apetência para **lidar com questões** acerca das quais todos os intervenientes em jogo podem dar uma **opinião**¹⁰⁵⁵; d) uma **utilidade intrínseca**¹⁰⁵⁶ para propiciar a cada ciência **uma análise preliminar de problemas** quer através da

¹⁰⁵¹ Cf. ARIST., *SE*, 9, 170a 20 – b 11; *Metaph.*, I (A), 9, 992b 18 – 993a 7; *EE*, I, 8, 1217b 25 – 1218a 1; vide também, a propósito, *Idem*, *EN*, I, 6, 1096a 23-29

¹⁰⁵² Cf. MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, *op. cit.*, 274-276

¹⁰⁵³ Cf. ARIST., *APo.*, I, 11, 77a 26-35; *SE*, 11, 172a 27-30; vide também, a propósito, *Ibid.*, 172a 11-15

¹⁰⁵⁴ Cf. *Idem*, *Rh.*, I, 2, 1356a 33-34; vide também, a propósito, *Idem*, *Top.*, I, 1, 100a 18-24; 2, 101a 28-30; VIII, 14, 164b 1-7; *SE*, 34, 183a 37 – b 8

¹⁰⁵⁵ Cf. *Idem*, *Rh.*, I, 1, 1354a 1-3

¹⁰⁵⁶ Cf. *Idem*, *Top.*, I, 2, 101a 25-36

despistagem de aporias (testando a resistência cada dificuldade em sentidos opostos), quer através da ponderação das razões em jogo ou em confronto (tentando uma **assimilação consensual das opiniões admitidas** no imediato ou de acordo com a tradição¹⁰⁵⁷), após o que a **decisão teórica** ou **pende para um dos lados**, ou **supera os dois** abrindo uma **terceira via de síntese ou de mediação** capaz de conservar ainda elementos válidos das alternativas descartadas¹⁰⁵⁸;

4. o quarto argumento¹⁰⁵⁹ enuncia a tipificação epistémica da dialéctica como uma “determinada arte”¹⁰⁶⁰ cuja especialização discursiva se desenvolveu e depurou por forma a orientar a discussão dos assuntos científicos não em sentido apodíctico ou conclusivo (isto é, para chegar ao conhecimento de causas ou à formulação de definições), mas em sentido inquiritivo, desconstrutivo e profiláctico (ou seja, para **colocar com eficácia as questões certas**, empreender a **desconstrução de falácias** e tomar a **defesa da posição com argumentos eficazes**)¹⁰⁶¹, o que significa que, mesmo

¹⁰⁵⁷ Sobre a importância da assimilação doxográfica das doutrinas sedimentadas pela tradição, no contexto da teorização aristotélica, vide VERBEKE Gerard, «Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain*, 59 (1961) 405-430; 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; AUBENQUE Pierre, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 3-19; *Idem*, *Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélique*, Paris: Quadrigue, 1966, 71-96; BERTI Enrico, «Sul carattere dialettico della storiografia filosofica di Aristotele», in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, ed. Giuseppe CAMBIANO, Torino: Tirrenia Stampatori (1986) 101-125; CROISSANT Jeanne, «La dialectique chez Aristote», in *Études de Philosophie Ancienne*, ed. J. CROISSANT, Bruxelles: OUSIA, 1986, 168

¹⁰⁵⁸ Cf. ARIST., *APo.*, I, 22, 82b 37 – 84a 30; 24, 85b 23 – 86a 30; 32, 88a 19 – b 7; *Ph.*, III, 5, 204b 4 – 205a 7; *Metaph.*, VII (Z), 4, 1029b 13 – 1030b 3; vide também, a propósito, *Idem*, *Cael.*, I, 7, 275b 12 – 276a 17; *Metaph.*, I (A), 2, 982a 4 – b 10; *Cael.*, I, 10-12, 280a 32 – 283b 9

¹⁰⁵⁹ Cf. MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, op. cit., 277-278; em sentido convergente vide também EVANS John, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 12; 41-49

¹⁰⁶⁰ Cf. ARIST., *SE*, 11, 172a 39 – b 1

¹⁰⁶¹ Cf. *Idem*, *Metaph.*, IV (Γ), 2, 1004b 17-26; *EE*, I, 8, 1217b 16-19

quando colocada perante os limites da sua incursão probatória, compete-lhe ainda assim ceder lugar à *démarche* indutora da experiência¹⁰⁶².

Ora, no ponto em que António Pedro Mesquita encerra a análise sobre os limites da discussão dialéctica argumentativa [seja ela *demonstrativa*, *examinativa* (de tipo refutativo ou erístico) ou *persuasiva* (de tipo judiciário, deliberativo e epidíctico)] face à **investigação empírica fundada na experiência**¹⁰⁶³, gostaríamos nós de

¹⁰⁶² Cf. *Idem*, *APr.*, I, 30, 46a 17-22; *APo.*, I, 18, 81a 38 – b 9; I, 31; II, 2, 90a 24-30; II, 19, 99b 20 – 100b 5; *Cael.*, III, 7, 306a 5-9; *GC*, I, 2, 316a 5-14; *HA*, I, 6, 491a 7-14; *GA*, III, 10, 760b 27-33; *EN*, I, 7, 1098b 3-4; VI, 8, 1142a 16-20 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela IX 6d-e, 946]

¹⁰⁶³ Numa extensa nota de rodapé, António P. Mesquita enfrenta o problema nestes termos: «Autores na esteira de G.E.L. Owen (e, desde logo, o próprio Owen: cf. “Τιθέναι τὰ φαινόμενα”, 84-92, 101-103) seriam tentados a contestar a pertinência de opor experiência e dialéctica: os φαινόμενα que Aristóteles quer ver na base das ciências empíricas não são finalmente distintos das ἐνδοξα que devem figurar nas premissas do silogismo dialéctico; e o procedimento efectivo que ele segue na exposição de tais ciências (...) não faz senão confirmar isso mesmo, pois não é a recolha, discussão e sistematização de dados empíricos que nela se nos depara, mas a análise puramente especulativa de problemas filosóficos acerca da φύσις. Mas esta descrição (que pode considerar-se comedida, se comparada com as reivindicações draconianas de M. Nussbaum, cf. «Saving Aristotle's Appearances», 257) é já excessiva em relação àquilo que os textos aristotélicos autorizam. Sem dúvida que os φαινόμενα para que Aristóteles apela incluem por vezes as “opiniões admitidas” no domínio da ciência em causa, desde que firmadas no *consensus omnium* e devidamente testadas pela própria investigação; e sem dúvida que as ciências puramente teóricas, mesmo quando têm por objecto entes naturais (...), são predominantemente “filosóficas” e não “empíricas”, no sentido moderno dos termos. Contudo, admitir o primeiro ponto não significa senão reconhecer que os resultados alcançados pela tradição precedente numa determinada disciplina científica devem ser englobados no corpo de observações úteis para essa disciplina (as quais não carecem assim de ser permanentemente refeitas), tal como admitir o segundo não significa senão distinguir em cada ciência diversos planos de relação com a experiência, desde um nível predominantemente empírico até um nível predominantemente teórico ou “puro”, as quais constituem de facto uma série subordinada de ciências votadas ao estudo de um mesmo objecto (como aliás o próprio Aristóteles estipula em *APo.*, I, 13, 78b 34 – 79a 16). Ora nada disto exclui os únicos pontos de que uma clara distinção entre *investigação empírica* e *discussão dialéctica* carece para se firmar, a saber (i) que a experiência enquanto tal constitui um elemento efectivamente presente na investigação das ciências empíricas “básicas”, tal como Aristóteles as concebe (a monumental *Historia Animalium* é disso um exemplar testemunho); (ii) que é na experiência *assim entendida* que Aristóteles funda o estabelecimento dos primeiros princípios das ciências particulares (como inquestionavelmente resulta das passagens referidas e, em especial, de *APr.*, I, 30). (...) Por outro lado, no conjunto de textos inicialmente referidos (ver em especial: *Ph.*, I, I, 184a 16-26; *Cael.*, III, 4, 303a 20-23; III, 10, 760b 27-33 <sic.: a cota refere-se não a *Cael.* mas a *GA*, III, 10, 760b 27-33, tanto mais que o excerto coincide perfeitamente com o contexto do tema que o autor está a desenvolver>; *HA*, I, 6, 491a 20-23; *PA* I, 1, 640a 10-20; *MA*, I, 1, 698a 11-14), é especificamente no sensível e no percepcionável, não em geral nos φαινόμενα, que se coloca o ponto de partida da investigação. Acordado isto, que depois da noção de experiência se inclua por vezes não apenas as observações directas, mas as descritas por outros e bem assim as convicções assumidas (com razão ou sem ela) como axiomáticas, e que a ascensão das ciências básicas às puramente teóricas seja acompanhada de um progressivo abandono da referência à experiência é o que decerto a mais empirista das epistemologias estaria disposta a aceitar, e que dificilmente pode ser confundido com a assimilação da experiência à dialéctica ou com a redução dos “fenómenos” às “opiniões admitidas”»

vislumbrar, em função do desígnio da presente dissertação, não um ponto de chegada mas um **limiar de passagem** entre o plano **apodíctico** da **racionalidade teórica** e o plano **inferencial** da **racionalidade prática**. É certo que, como refere muito acertadamente António Pedro Mesquita, «a dialéctica não descobre nada: limita-se a discutir proposições dadas (...) no jogo de pergunta/resposta (...), partindo de “opiniões admitidas” e como tal reconhecidas pelos dois interlocutores; pelo que, uma vez que as ἔνδοξα são, por definição, apenas *admitidas* como sendo verdadeiras e podem de facto ser falsas, nenhum raciocínio baseado em ἔνδοξα pode estabelecer o que quer que seja *na sua verdade* e portanto nenhum raciocínio baseado em ἔνδοξα pode estabelecer os princípios comuns, que são princípios da demonstração e logo princípios verdadeiros. (...) O papel da dialéctica (...) é (...) defender os princípios comuns de um ataque erístico, isto é de um ataque de má-fé e apenas movido por *victoriae gratia*. (...) Justamente porque os princípios comuns são necessários em virtude de si mesmos, não só não há deles demonstração, como não é possível sustentá-los por recondução a princípios mais primitivos (...). Nada disto implica, pois, que a dialéctica não tenha qualquer função relativamente aos primeiros princípios (...); essa função restringe-se primariamente aos princípios comuns e consiste apenas na sua defesa e não no seu estabelecimento (...), onde à dialéctica é tão-só requerida uma intervenção preliminar de auscultação das opiniões recebidas e de um levantamento das aporias delas herdadas.»¹⁰⁶⁴. Ainda assim, seja-nos permitido, no tocante à **metodologia** inerente à **filosofia prática**, sustentar a tese de que, independentemente dos limites a que estão sujeitas tanto **a indução empírica** como o **silogismo dialéctico**, a constituição endoxal do saber científico dependerá sempre em larga medida do estatuto ontognosiológico que se está disposto a atribuir à **opinião** [δόξα]. Nesse sentido, nada há que estranhar que na esmagadora maioria dos seus tratados o Estagirita faça preceder a discussão do objecto apropriado a cada ciência de uma **inventariação criteriosa das opiniões** que adquiriram relevância em função da sua credibilidade, ou daquelas que a tradição validou como admissíveis em função da sua resistência e resiliência

[MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: INCM, 2004, 278-280, n. 32].

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, 284-288

temporais: isso mesmo é o que Aristóteles “nos faz ver” no discurso da sua acção textual e que nós próprios “vemos fazer” a Aristóteles no texto da sua acção discursiva, designadamente naqueles passos muito específicos dos tratados *Physica* [I, 2, 4, 9], *Metaphysica* [A 3-10] e *Ethica Nicomachea* [I, 3-4, 8-9; VII, 3, 12; X, 2] onde tematiza a relevância metodológica de tais procedimentos.¹⁰⁶⁵ A questão que se coloca agora é, no fundo, a seguinte: em que medida a **modelação doxográfica da percepção** poderá **intermediar** a transição da racionalidade teórica para a racionalidade prática, possibilitando uma atenção **empírica**, isto é experienciada, à **singularidade dos casos individuais** e particulares que a inteligibilidade do universal, fiada na panóplia das suas exigências formais e abstractas, nunca poderia propiciar?

Estamos cientes de que este revigoramento praxiológico da **opinião** [δόξα] comporta, contudo, um elevado preço epistemológico e metodológico que convém estar dispostos a assumir. Na obra *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, António Pedro Mesquita esclarece convincentemente, no capítulo intitulado «Ciência e opinião em Aristóteles», de que forma se estabelece a relação desse delicado equilíbrio entre saber científico e opinião, a partir de uma minuciosa análise do excerto de *Analytica Posteriora* que reza:

Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν· εἴη γὰρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς (λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) οὐδ' ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος· τοῦτο δ' ἔστιν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως. ἀληθὲς δ' ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγόμενον· ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦτο δ' ἔστιν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁵ Vide por exemplo *Metaph.*, II (α), 1, 993a 30 – b 19 e III (B), 1, 995a 24 – b 4

¹⁰⁶⁶ Respeitando *ad litteram* a tradução do autor «A ciência e o que é cognoscível cientificamente diferem da opinião e do opinável, porque a ciência é universal e procede por proposições necessárias e o que é necessário não pode ser de outro modo. Ora há coisas verdadeiras e reais, mas que também podem ser de outro modo. É manifesto que a ciência não trata destas coisas, pois em caso contrário o

Do excerto em causa é possível extrair, segundo o autor¹⁰⁶⁷, **três aspectos** relevantes para uma tipificação consistente do **conhecimento científico** [ἐπιστήμη], a saber:

1. o facto de se afirmar que a **ciência** tem por objecto **o que é necessário** [ἀναγκαῖον], i.e. **o que não pode ser de outro modo** [= ἀδύνατα ἄλλως εἶχειν] e a **opinião** o que é “contingente”, i.e. **o que pode ser de outro modo** [τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν = τὰ δυνατὰ ἄλλως εἶχειν], tal não significa que haja necessariamente objectos específicos e autónomos para cada um dos dois tipos de conhecimento: o que não há de todo é um modo idêntico de encarar os mesmos ou um mesmo objecto;
2. quando se afirma que a **ciência** tem por objecto o necessário, tal significa que o objecto é apreendido nas **determinações** que constituem a sua **essência**; ao invés, quando se afirma que a **opinião** tem por objecto o contingente, tal significa que o mesmo é percebido no interior da **aleatoriedade** em que se explicita a sua **inconsistência**;
3. para que um **conhecimento** possa exhibir o título de **científico**, é condição necessária que a verdade do seu discurso decorra de uma **enunciação** que manifeste proposicionalmente uma relação essencial **segundo a substância** [κατ' οὐσίαν] e **segundo a forma** [κατὰ τὸ εἶδος]; mas para que uma **enunciação** manifeste proposicionalmente uma **opinião verdadeira** é condição suficiente que aquela exprima a contingencialidade de um **caso/facto/assunto** [πρᾶγμα] **segundo o acidente** [κατὰ συμβεβηκός].

que pode ser de outro modo não poderia ser de outro modo. Mas decerto também [não trata delas o discernimento] – chamo discernimento ao princípio da ciência – nem a ciência não demonstrativa – isto é, a compreensão de uma premissa imediata. Ora, o discernimento, a ciência e a opinião, bem como o que é dito através deles, são verdadeiros. Daqui resulta, portanto, que a opinião trata do que é verdadeiro ou falso, mas também pode ser de outro modo. E isto significa que ela é a compreensão de uma premissa imediata e não necessária» [ARIST., *APo*, I, 33, 88b 30 – 89a 4].

¹⁰⁶⁷ MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: INCM, 2004, 260-265

Destes três aspectos decorrem para António Pedro Mesquita **duas sub-implicações** impactantes para a distinção metodológica entre saber opinativo e científico:

- a) primeira: o tipo de **convicção** [πίστις] com que cada um dos sujeitos cognoscentes avalia e estima o grau de adesão ao **tipo de saber** que **um julga possuir** (no caso, o dóxico ou opinativo) e que **o outro possui porque de facto sabe** (no caso, o epistémico ou científico) é que instaura a diferença essencial entre as proposições pelas quais cada um deles exprime a mesma verdade (opinada no primeiro caso e científica no segundo);
- b) segunda: enquanto no caso do sujeito opinante ele **julga saber** que **pode ser de outro modo** [τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν] não só “aquilo acerca do qual” emite opinião, mas também a própria “opinião sobre aquilo” que julga saber, já no caso do sujeito científico ele **sabe de facto**, por um lado, que **o necessário é aquilo que não pode ser de outro modo** [ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλω ἔχειν] e também, por outro lado, que “necessariamente não pode ser de outro modo” não só “aquilo que não pode ser de outro modo”, mas também o próprio “conhecimento que expressa essa necessidade”.¹⁰⁶⁸

A partir desses dois corolários, António Pedro Mesquita aduz o potencial gnosiológico contido nas ἐνδοξα nos seguintes termos: «(...) quando alguém opina uma opinião verdadeira (isto é, uma verdade necessária de modo não necessário) propriamente não se engana, apenas falha conhecer cientificamente o que já sabe como um facto. E, nesta medida, a opinião verdadeira é para Aristóteles, como já o era em sentido completamente distinto para Platão, uma etapa no caminho da ciência. **Daí, no caso do Estagirita, o valor atribuído às recolhas de opiniões dos antigos e, antes de mais, a importância conferida às ἐνδοξα e aos φαινόμενα: o sentido inquisitivo e heurístico da dialéctica está aqui.** Mais, portanto, do que em Platão, há em Aristóteles uma descompressão em relação à tradição grega de antagonismo entre ἐπιστήμη e δόξα. Não há nada de intrinsecamente mau nas opiniões:

¹⁰⁶⁸ Cf. *Ibid.*, *op.cit.*, 266

simplesmente não são ciência. Mas as opiniões verdadeiras constituem, ainda assim, um momento fundamental e indispensável no progresso da investigação».¹⁰⁶⁹ Num outro capítulo da mesma obra, intitulado «A dialéctica e o conhecimento dos primeiros princípios», a leitura de António Pedro Mesquita é reforçada pela tese aristotélica segundo a qual para tematizar os princípios das ciências é necessário fazê-lo διὰ δὲ τῶν ἑκαστα ἐνδόχον ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελεῖν [através de cada uma das opiniões admitidas], tarefa essa que ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν [é específica da ou bastante apropriada à dialéctica]¹⁰⁷⁰, daí concluindo o autor que «o papel aqui atribuído à dialéctica está claramente dentro dos limites da sua natureza tal como ela é definida nos *Tópicos*: trata-se apenas de inventariar e analisar as ἔνδοξα que têm implicação no âmbito próprio de cada ciência e de discutir os seus princípios apropriados à luz dessas “opiniões admitidas”, não sendo legítimo retirar da passagem qualquer conclusão mais geral.»¹⁰⁷¹.

Ainda assim, aquilo que, em nosso entender, torna verdadeiramente digna de nota a posição de António Pedro Mesquita sobre os limites metodológicos da aplicabilidade da dialéctica à ciência é também, em simétrica proporção directa, o que torna a sua posição absolutamente relevante no que concerne à metodologia apropriada ao exercício da racionalidade prática.¹⁰⁷² Com efeito, entre saber opinativo e saber científico – dois pólos que funcionam como limites extremos do conhecimento proposicional verdadeiro – Aristóteles abre e instaura uma terceira possibilidade: trata-

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, 268

¹⁰⁷⁰ ARIST., *Top.*, I, 2, 101a 36 ss.

¹⁰⁷¹ MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, *op. cit.*, 280

¹⁰⁷² O próprio autor não deixa, de resto, de viabilizar uma interessante – e para nós muito valiosa – **restrição** sobre o alcance de uma aplicabilidade generalizada do método dialéctico à ciência: com efeito, ao alertar para a vulnerabilidade de uma sistematização científica cuja estabilização metodológica permanecesse refém de procedimentos exclusivamente dialécticos e endoxais, o autor aduz: «**excepção** óbvia é todo o **domínio da “filosofia das coisas humanas”** (EN, X, 10, 1181b 15), e em particular a **ética**, cujo procedimento não pode, pela própria natureza do seu **objecto**, **singular**, **factual** e **contingente** (...), ser demonstrativo (...); as **ciências práticas** têm por isso mesmo um **estatuto** meramente **aproximativo** (...) e procedem por ascensão aos princípios, a partir da experiência (...), a qual inclui as **opiniões admitidas**, em especial as dos “**homens sensatos e prudentes**” (EN, I, 3, 1094b 28 – 1095a 2; VI, 11, 1143b 11-14; X, 2, 1172b 36 – 1137a 5; cf. *Metaph.*, A, 1, 981a 12-24; EN, VI, 8, 1141b 16-21; *Pol.*, III, 11, 1281a 39 – b 15).» [MESQUITA António P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, *op. cit.*, 281-282, n. 37: destacado nosso].

se do conhecimento daquilo que Aristóteles inscreve ontopraxiologicamente na esfera do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, isto é das coisas “que ocorrem o mais das vezes”, ou dito de outra forma “quase sempre”, ou melhor dito ainda “na maioria das vezes”. Tal esfera acolhe um tipo de saber mais “rigoroso” do que o do conhecimento opinativo, mas não tão “exacto” quanto o do conhecimento científico: esse **limiar mesótico** encontra-se destinado, a nosso ver, a ser **mediacionalmente** ocupado pelas *ἐνδοξα*¹⁰⁷³, iluminando um campo **indeterminado** [ἀδιόριστος] onde o agir humano narra uma realidade que não é nem totalmente previsível e nem puramente arbitrária.

Chamamos a atenção para o facto de, neste contexto semântico-conceptual bem delimitado, a noção de “**in-determinado**” não significar metafisicamente o que é “contrário à determinação” e, por isso, “ilimitado” [ἄπειρον] quanto ao seu confinamento ou “indefinido” [ἀόριστος] quanto à sua essência, mas sim o que se apresenta **obscuro** [ἄδηλος] quanto 1. à **imprevisibilidade do seu surgimento**, 2. à **instabilidade da sua ocorrência** e 3. à **incerteza do seu desfecho**.¹⁰⁷⁴ Esta é, com efeito, a razão pela qual a **faculdade “endoxal”** se revela, do ponto de vista hermenêutico de uma **lógica da acção**, perfeitamente apta a coadunar racionalmente o **acto decisionário** a cada singularidade circunstancial naquele limiar crítico onde cada decisão em situação-limite corre o risco de se pulverizar em rotinas técnicas e procedimentais ou de se esquivar em evasivas morais e deontológicas. De facto, não se trata aqui de operar uma dedução a partir de princípios, mas de realizar um itinerário, ainda assim racional, começando por uma espécie de **fenomenologia imediata**¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷³ Para uma análise mais aprofundada do papel epistémico das *ἐνδοξα*, vide o estudo de BARNES Jonathan, «Aristotle and the methods of ethics», in *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980) 490-493; 498-505.

¹⁰⁷⁴ A propósito da distinção entre *indeterminado* [ἀδιόριστος] e *indefinido* [ἀόριστος], bem como do respectivo impacto do “determinismo” numa ética da responsabilidade, parece-nos muito esclarecedora e sugestiva a interpretação de NATALI Carlo, «Responsibility and determinism in Aristotle’s ethics», in *Le style de la pensée*, ed. Monique CANTO-SPERBER *et al.*, Paris: Les Belles Lettres (2002) 267-295

¹⁰⁷⁵ À primeira vista afigura-se oblíqua e anacrónica a comparência da fenomenologia numa investigação focalizada na filosofia aristotélica, mas será mesmo assim? Cuidamos que não, assumindo por inteiro a posição teórica que se sustenta no sugestivo estudo de BRAGUE Rémi, «La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles», trad. de Rafael Gerez KRAEMER, in *Revista de Filosofía* (Madrid) 4 (1991) 6, 401-427; não menos importante se afigura para o tema em

daquilo que é “mais conhecido para nós” sob forma endoxal, para se chegar àquilo que é “conhecido em si” sob a forma de princípio. Talvez por isso se compreenda por que razão Enrico Berti, na sua notável obra *Le ragioni di Aristotele*, não hesita em afirmar que «os “fenômenos” aqui mencionados não são os dados da observação sensível, significado que justamente alhures o termo possui, mas “o que parece às pessoas” e, por isso, os juízos, as opiniões A primeira coisa a fazer, portanto, segundo Aristóteles, é tomar em consideração as opiniões expressas pelos outros a propósito do argumento tratado: no caso, as opiniões concernentes à incontinência. Essas opiniões, contudo, devem ser submetidas a exame, isto é, investigadas, postas à prova. Isso é feito por meio do procedimento bem conhecido denominado *diaporésai*, o qual consiste, como explicado nos *Tópicos* I 2 e na *Metafísica* III 1, em desdobrar as aporias em duas direções opostas. A propósito de cada opinião, portanto, deve-se apresentar diante dela a opinião oposta, ou então todas as opiniões concernentes a certo problema em duplas ou alternativas entre si opostas; donde, de cada uma das duas opiniões entre si opostas, deve-se deduzir todas as conseqüências que dela derivam. A este ponto, devem-se confrontar tais conseqüências com os *éndoxa* relativos ao problema em questão, procurando ver se concordam ou não com todos os *éndoxa*, ou ao menos com sua maior parte, ou com os mais importantes. Os *éndoxa*, note-se bem, não são postos em discussão, apenas apresentados como termos de confronto, isto é, como premissas fora de discussão, à luz das quais se avaliam as opiniões em questão ou suas conseqüências. Caso se consiga mostrar que as conseqüências de uma opinião concordem com os *éndoxa* apresentados, então ter-se-ão “resolvido as dificuldades” (descartando, evidentemente, a opinião oposta), e esta deverá ser considerada uma demonstração suficiente da validade de uma hipótese. Ou, caso não se consiga fazê-lo, porque as conseqüências de uma opinião não concordam com os *éndoxa* apresentados, então as dificuldades não terão sido resolvidas e a opinião não terá sido demonstrada, ou melhor, terá sido demonstrada de modo suficiente a sua falsidade. Em todo caso, o que deve permanecer intacto são os *éndoxa*. Como se vê, este é justamente o procedimento diaporético muitas vezes teorizado por Aristóteles, também a propósito da física e da metafísica. Ele não é absolutamente, portanto, específico da filosofia prática e não

consiste, como alguém acreditou, em procurar salvar os *éndoxa*, mas em pôr à prova os *phainómena*, isto é, as opiniões, à luz dos *éndoxa*. Quando, com efeito, Aristóteles prescreve como condição para demonstrar de modo suficiente que sejam deixados intactos os *éndoxa*, não pretende dizer que o objetivo da demonstração seja mostrar a validade desses *éndoxa*, mas que, para resolver as dificuldades concernentes a uma opinião, isto é, para refutar a opinião a ela oposta, é necessário mostrar que a primeira opinião não contrasta com os *éndoxa* e que, ao contrário, a segundo, a oposta, contrasta com eles. Desse modo, caso se deixem intactos, não se ponham em discussão os *éndoxa*, ter-se-á mostrado suficientemente a validade de uma opinião e a falsidade da opinião a ela oposta. O objetivo da demonstração, em suma, não é salvar ou demonstrar os *éndoxa*, mas demonstrar, isto é, salvar ou refutar certa opinião»¹⁰⁷⁶.

Percebe-se agora em que medida a importância das ἔνδοξα não se resume a um discreto plano de revalorização epistemológica da opinião¹⁰⁷⁷, mas deve-se sobretudo ao manifesto propósito de dotar a filosofia prática de um critério de “economia” metodológica. Assim, na total impossibilidade de ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας [examinar todas as opiniões], o que tornaria “irrelevante” [ματαιότερον] e precipitaria a averiguação opinativa para uma abissal **remissão *ad indeterminatum*** [εἰς ἄπειρον εἶσιν]¹⁰⁷⁸, concede-se crédito probatório às mais resistentes e, por isso, “mais preponderantes” [μάλιστα ἐπιπολαζούσας (=liter.: “que se mantêm por cima” ou “à tona”)] no plano pragmático da sua utilização, ou às que se “afiguram dotadas de razoabilidade” [δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον] no plano prático da sua exequibilidade.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁶ BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., 133-135; não deixa de ser pertinente a nota de rodapé, no texto do autor, a propósito de uma clara demarcação teórica de Jonathan Barnes: «Portanto, o método dialético não pode ser invocado para fazer de Aristóteles um filósofo do senso comum, como bem mostrou J. Barnes em “Aristotle and the Method of Ethics”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 34: 490-511, 1980, ainda que nem sempre tenha distinguido adequadamente, a meu ver, os *éndoxa*, que funcionam sempre como premissas, das opiniões, mesmo que autorizadas, que são postas em questão: vide *Loc. cit.*

¹⁰⁷⁷ Acerca do relevante estatuto da opinião no contexto da filosofia aristotélica, cf. RÉGIS Louis-Marie, *L’opinion selon Aristote*, Paris – Ottawa: Vrin 1935

¹⁰⁷⁸ Vide supra 289, not. 675

¹⁰⁷⁹ Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 28-30

A tónica colocada por Aristóteles na dita incursão doxográfica é reforçada na *Ethica Eudemia* naquele passo onde é referido que

ληπτέος δὴ τρόπος ὅστις ἡμῖν ἅμα τὰ τε δοκοῦντα περὶ τούτων
μάλιστα ἀποδώσει, καὶ τὰς ἀπορίας λύσει καὶ τὰς ἐναντιώσεις. τοῦτο
δ' ἔσται, ἐὰν εὐλόγως φαίνεται τὰ ἐναντία δοκοῦντα· μάλιστα γὰρ
ὁμολογούμενος ὁ τοιοῦτος ἔσται λόγος τοῖς φαινομένοις. συμβαίνει δὲ
μένειν τὰς ἐναντιώσεις, ἐὰν ἔστι <μὲν> ὡς ἀληθὲς ἢ τὸ λεγόμενον, ἔστι
δ' ὡς οὔ.¹⁰⁸⁰

Apesar de concordarmos que as ἐνδοξα não se podem constituir como ponto de partida configurador da demonstração científica, também não podemos deixar de as conceber como totalmente desprovidas de um certo valor cognitivo e inferencial. É no intervalo entre essas duas possibilidades limite que, em nosso entender, repousa o interesse metodológico das ἐνδοξα em termos praxiológicos. Quer dizer, é graças ao seu **carácter dialéctico** que as ἐνδοξα se tornam relevantes para dotar a modelação ética de uma **discursividade** [λόγος] cuja privação tornaria inconsequente e até mesmo inviável qualquer propósito de racionalidade prática, se esta tivesse que sujeitar o horizonte mutável, instável e incerto do mundo contingencial em que a acção humana se enraíza¹⁰⁸¹ quer à natureza minimalista da impressão opinativa, quer ao carácter maximalista da demonstração científica.

¹⁰⁸⁰ Devemos, então, encontrar um argumento que explique maximamente as opiniões sustentadas sobre este ponto e ponha também um fim às dificuldades e contradições. E isso ocorrerá se as posições opostas manifestamente contiverem algo de racional; um tal argumento estará, então, maximamente em harmonia com os fenómenos: as teses contrárias serão preservadas no fim quando o que é dito é verdadeiro em um sentido, mas falso em um outro: ARIST., *EE*, VII, 2, 1235b 13-18. A propósito deste mesmo passo, Marco Zingano mostrou com notável acerto uma relação do excerto com o magno problema da conexão das virtudes: «Aristóteles mostra em *EN*, VI, 13, 1144b 30 – 45a 2 que Górgias e Sócrates estão ambos certos e ambos errados: Górgias está correto em sustentar que as virtudes existem separadamente na medida em que pensa nas virtudes naturais, mas está errado quanto às virtudes no sentido estrito, aquelas que são acompanhadas de prudência; Sócrates está certo ao sustentar a conexão das virtudes no sentido estrito, mas errado ao negar que as virtudes morais naturais não possam existir separadamente. Ao reconhecer o que está certo e o que está errado em ambos os pensadores, a disputa dialéctica chega ao fim» [ZINGANO Marco, «Acrasia e o método da ética», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 452-453].

¹⁰⁸¹ Cf. NATALI Carlo, «Fino a che punto rispettare le opinioni in etica: Aristotele e gli *endoxa*», in *Ermeneutica e filosofia pratica*, Nicola Di DOMENICO – Anna Di STEFANO – Gianni PUGLISI (a cura di), Venezia: Marsilio, 1990, 191-202

Ao procurar relacionar a questão da *acrasia* com a vertente metodológica da filosofia prática aristotélica, Marco Zingano faculta-nos uma explicação deveras esclarecedora acerca da natureza “ambígua” da cumplicidade teórica do Estagirita com a opinião de Sócrates e simultaneamente do seu manifesto intento de dela se demarcar: «Não é de surpreender (...) que Aristóteles queira salvar a posição de Sócrates: a força do método proposto reside justamente em **preservar todas as opiniões**; se isto não for possível, em salvar **pelo menos a maior parte** e as **mais autorizadas**. A despeito de contradizer frontalmente as opiniões aceitas, a preservação da tese socrática é emblemática em um tal método, (...) apesar das suas evidentes dificuldades. (...) Afinal qual é a posição de Aristóteles: a favor ou contra Sócrates? Na verdade, o método empregado põe Aristóteles em uma posição neutra: (...) **demonstrar suficientemente** mediante (...) uma non-committal language (...) a posição socrática sem a adoptar, pois demonstrar é, no caso, preservar o maior número possível de opiniões autorizadas. Para tanto, Aristóteles precisa apresentar uma versão conciliadora na qual mesmo o socratismo encontre guarida.»¹⁰⁸². Ao assinalar a possibilidade epistémica que a dialéctica confere para interagir com opiniões diferentes não para delas se distanciar, superar ou, em última análise, destruir, mas precisamente para as desconstruir e reabsorver criticamente, Marco Zingano evidencia um aspecto relevante da estratégia endoxal de Aristóteles, embora a sua leitura deixe na sombra uma potencialidade interpretativa – quanto a nós ainda não suficientemente atendida – cujo impacto hermenêutico gostaríamos de ver repercutido na presente dissertação: para além justificação historiográfica para a estratificação doutrinal de teorias éticas mediante a inclusão dialéctica de opiniões dissonantes ou rivais, a utilização do método endoxal por Aristóteles não só coloca o “texto em acção de” nos “informar” da possibilidade de conciliar e compatibilizar opiniões díspares ou assimétricas “sobre” a teoria da acção (aspecto justamente sublinhado por Marco Zingano), mas sobretudo **comunica**, por “acção do texto”, um **método com concreta aplicabilidade operativa**, quer dizer um método capaz de viabilizar qualquer tipo de modelação decisonária seja ela ética, jurídica, clínica ou económica,

¹⁰⁸² ZINGANO Marco, «Acrasia e o método da ética», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 454-455

cujo elevado teor aporético ou dilemático terá de suscitar não soluções rígidas, unilaterais e estereotipadas, mas antes boa-fé e generosidade para escutar e homologar ergonomicamente as posições em jogo, por mais díspares e incompatíveis que sejam, bem como sagacidade e discernimento para, em caso de impasse ou redundância deliberativa, seleccionar a(s) mais autorizada(s) pelo seu índice de credibilidade e de experiência.

O que se revaloriza, portanto, nas ἐνδοξα não é tanto o carácter opinativo do saber – com efeito, este permanecerá sempre conotado como uma forma precária de conhecimento –, mas sim um tipo de saber experiente e experimentado cujo crédito pode e deve potenciar o vasto campo da reflexão ético-política no quadro de uma metodologia dialéctica na base da qual, como muito bem viu Terence Irwin¹⁰⁸³, o procedimento indutivo se revela decisivo para dotar a investigação praxiológica dos princípios de que necessita. Nesse sentido, parece-nos verdadeiramente programático o excerto da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles defende

μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρασ ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. (...) ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸³ Cf. IRWIN Terence, «Aristotle's method of ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 193-223

¹⁰⁸⁴ Não esqueçamos que há diferença entre argumentos a partir de princípios e em vista de princípios. Bem que Platão enfrentou essa dificuldade e averiguou se o caminho é <percorrido> a partir de princípios ou até aos princípios, tal como no estádio – se alguém o percorre a partir do juíz de prova em direcção à meta ou a inversa. Ora, há que começar a partir do conhecido, e isso em dois sentidos: o conhecido por nós e o simplesmente conhecido <por si>. O mesmo <vale> no tocante a nós, há que começar pelo que é mais conhecido para nós. (...) Ora um <modo de> princípio é o “que”, e se este se revelar claro, comecemos por aí, pois nenhuma necessidade temos do “porque”: ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 30 – 1095b 9

Lavrado no contexto de uma reflexão sobre as diferentes concepções que nutrem a divergência opinativa do senso comum e dos sábios acerca da felicidade, o trecho supramencionado permite-nos, para já, estipular de forma prospectiva **três características** que reforçam o primado do método **indutivo** no campo da praxiologia, resultantes da análise de **três pares de binómios** sintácticos:

1. o primeiro binómio ἀπὸ [τῶν ἀρχῶν] / ἐπὶ [τὰς ἀρχάς] permite-nos perceber a especificidade de uma discursividade que se estrutura “em ordem” a princípios [ἐπὶ τὰς ἀρχάς]¹⁰⁸⁵, diferenciando-a de uma discursividade que se constitui “a partir de” princípios [ἀπὸ τῶν ἀρχῶν];
2. o segundo binómio inverte a relação polar ἐπὶ/ἀπό ao conferir precedência não ao movimento “em ordem a” [ἐπὶ] mas ao movimento “a partir de” [ἀπό], substituindo o campo dos **princípios** [ἀρχαί] pelo campo das **coisas conhecidas** [γνώριμος] e colocando em jogo a possibilidade de começar uma investigação a partir das coisas conhecidas [ἀπὸ τῶν γνωρίμων] no interior de uma alternativa: a) ou **a partir das coisas simplesmente conhecidas** [ἀπὸ τῶν γνωρίμων ἀπλῶς], ou então b) **a partir das coisas conhecidas segundo nós** [ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων];
3. o terceiro binómio desenvolve-se no eixo do binómio ὅτι/διότι, à luz da canónica distinção entre investigar “o porquê” [τὸ διότι] e indagar “o quê” [τὸ ὅτι]¹⁰⁸⁶, de acordo com o princípio segundo o qual a vinculação deste àquele ocorre como exigência formal das ciências teóricas, em que a explicação causalística é crucial e definidora da sua *ratio essendi et cognoscendi*,

¹⁰⁸⁵ Se há na língua grega partículas preposicionais altamente complexas devido à polissemia que os acompanha, então a preposição ἐπὶ é claramente uma delas. Regendo um acusativo, como acontece no caso pendente de τὰς ἀρχάς, a aferição lexical de ἐπὶ transforma a captação do seu significado numa labiríntica odisseia de possibilidades semânticas, motivo pelo qual as traduções vigentes multiplicam neste passo sentidos tão díspares que dificilmente se vislumbra uma aproximação satisfatória ao seu significado implícito. Em face do exposto e incentivados pela presença bem atestada da mesma fórmula noutras obras visando contextualmente o mesmo sentido [v.g. ARIST., *Ph.*, VIII, 6, 259a 21-22; *Idem*, *HA*, X, 5, 637b 1], optamos por traduzir ἐπὶ τὰς ἀρχάς por “em vista de princípios” [“em ordem a princípios” ou em “direcção a princípios”, o que também seria aceitável...] uma vez que tal alternativa compagina os requisitos de orientação e de finalidade que a sintaxe gramatical consente e de que a nossa tese necessita para obviar o enlace mediacional entre universal e particular.

¹⁰⁸⁶ Cf. ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 981a 29-30; V (Δ), 7, 1017a 20-21; XIII (M), 8, 1084a 11-12

revelando-se, todavia, absolutamente inócua face àquele tipo de ciências que visam o campo da acção onde mais do que saber “porque” se age, importa, no horizonte do “que”, saber “para que” se age e, sobretudo, “como” aplicar esse conhecimento.

O elenco destes três binómios sintácticos esclarece o propósito aristotélico de, na *Ethica Nicomachea*, apurar a correlação prática entre a posse de hábitos morais e a aptidão para o estudo das coisas políticas, para daí extrair a desconcertante conclusão de que a pretensão de investigar as coisas políticas fracassará completamente no caso de depender apenas de uma prévia disposição moral cuja posse já garantiria a possibilidade de “facilmente adquirir os princípios” [λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως]¹⁰⁸⁷ indispensáveis ao estudo da ciência política: nesse caso, revelar-se-ia tão inconsequente e desaconselhável a aprendizagem desta como inútil e vã a posse daquela. Exceptuando o plano inferencial do **silogismo prático**¹⁰⁸⁸ (a que já aludimos anteriormente¹⁰⁸⁹), uma racionalidade exercida “em ordem a” princípios adquire, por conseguinte, particular relevância para as ciências ditas praxiológicas e poiéticas apenas na medida em que estas se encontrarem imediatamente afectadas pelo *pathos* da materialidade contingente e adveniente dos casos individuais¹⁰⁹⁰, caso contrário a exigência lógica de uma dedução “a partir” de princípios – como sucede com as ciências teoréticas – revela-se, nesse contexto prático, completamente desprovida de eficácia metodológica.

Por outro lado, o enfoque metodológico nas **coisas conhecidas segundo nós** [ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων] conserva uma virtualidade indutiva que o torna particularmente adequado para viabilizar aquele tipo de ciências cujo objecto não configura um conhecimento **em/por si** [καθ' αὐτό] – quase diríamos de recorte divino e teológico – mas um conhecimento do mundo das coisas que se encontram **ao nosso**

¹⁰⁸⁷ Cf. *Idem.*, *EN*, I, 4, 1095b 8

¹⁰⁸⁸ Cf. UPTON Thomas, «Aristotle's moral epistemology. The possibility of ethical demonstration», in *The New Scholasticism* (NY) 56 (1982) 169-184

¹⁰⁸⁹ Vide supra 382 ss

¹⁰⁹⁰ Para um enquadramento devidamente fundamentado da relação metafísica entre materialidade, devenida e contingência cf. RIVAUD Albert, *Le problème du Devenir et la notion de Matière dans la Philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris: Felix Alcan, 1906

alcance, i.e. que dependem **de nós** [ἐφ' ἡμῖν], horizonte em que se alicerça afinal o *habitat*, o *nicho* – o *ethos* porque não dizê-lo? – da acção humana. O método indutivo oferece o melhor de dois mundos: permite τιθέναι τὰ φαινόμενα – “salvar os fenómenos”, “manter as aparências”, poderíamos nós agradecer... – mas, ainda assim, sem deixar arrebatar o plano formal dos princípios universais para uma transcendência auto-inteligível cuja condição **separada** [χωριστός] parece constituir a marca teórica das ciências alicerçadas numa lógica da identidade e numa metafísica da substância¹⁰⁹¹ como são os casos da Física (*vide* fundamento do movimento no Motor Imóvel), da Matemática (*vide* fundamento da quantificação na Unidade) e ainda da Teologia (*vide* fundamento do ser no Acto Puro), tal como decorre do escrutínio da **filosofia primeira** [πρώτη φιλοσοφία], dita Metafísica ou Ontologia (ou, aristotelicamente falando, “ousiologia”) ¹⁰⁹².

Aristóteles não trata apenas de anular a pretensão de elevar as ciências praxiológicas ao estatuto de ciências exactas, mas de alertar que, em bom rigor, as ciências exactas nada acrescentam de determinante à dimensão poiético-prática da acção enquanto saber já determinado e constituído no seu objecto próprio e nos seus princípios intrínsecos.¹⁰⁹³ Com efeito, no que toca à relação entre “o que” [τὸ ὅτι] e “o porque” [τὸ διότι], nem sempre a explicação adicional das causas ou da razão de ser constitui a pedra de toque de um saber que, dado o seu enraizamento na materialidade

¹⁰⁹¹ Cf. RAVAISSON Félix, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, vols. I-II, Paris, Vrin 1846; GONÇALVES Joaquim C., *Aristóteles e a Metafísica*, Coimbra: Faculdade de Letras, D.L. 1977; vide também, a propósito, OWENS Joseph, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951; REALE Giovanni, *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Roma: Laterza, 1997; DONINI Pier Luigi, *La Metafisica di Aristotele: introduzione alla lettura*, Roma: Nuova Italia Scientifica, 1995; JAULIN Annick, *Aristote, La Métaphysique*, Paris: PUF, 1999; REEVE Charles, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, Indianapolis (Ind.): Hackett, 2000; para uma incursão mais específica do tema da substância vide JAULIN Annick, *Eidos et ousia: de l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris: Klincksieck, 1999

¹⁰⁹² Sobre a natureza e o alcance da noção aristotélica de *filosofia primeira* [πρώτη φιλοσοφία], vide os notáveis estudos de OGGIONI Emilio, *La “filosofia prima” di Aristotele. Saggi di ricostruzione e di interpretazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1939 e de REALE Giovanni, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano: Vita e Pensiero, 1961

¹⁰⁹³ Cf. IRWIN Terence, «First Principles in Aristotle Ethics», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy III: Studies in Ethical Theory*, Morris: University of Minnesota (1978) 252-272

“in-formada” da contingencialidade particular e concreta, já “não terá qualquer necessidade do porquê” [οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι]¹⁰⁹⁴ para dar conta de uma leitura indutiva, dialéctica e endoxal para se autonomizar discursivamente. Por isso, percebemos o alcance daquele excerto da *Metaphysica* onde se refere que

οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ
τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν¹⁰⁹⁵,

aproximando-o daqueloutro excerto segundo o qual

ὅτι δ' οὐδ' ἐνδεχόμενόν ἐστιν εἶναι τοῦ συμβεβηκότος ἐπιστήμην,
φανερὸν ἔσται πειραθεῖσιν ἰδεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ συμβεβηκός. πᾶν δὴ
φαινομεν εἶναι τὸ μὲν αἰεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης (ἀνάγκης δ' οὐ τῆς κατὰ
τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣ χρώμεθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδείξεις),
τὸ δ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δ' οὐθ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐτ' αἰεὶ καὶ ἐξ
ἀνάγκης ἀλλ' ὅπως ἔτυχεν· (...) ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκός ὃ γίγνεται
μὲν, οὐκ αἰεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ. τί μὲν οὖν ἐστὶ
τὸ συμβεβηκός, εἴρηται, διότι δ' οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου,
δηλον· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ
δὲ συμβεβηκός ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. ὅτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκός
ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἵαιπερ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος,
δηλον· ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹⁴ ARIST., *EN*, I, 4, 1095b 7

¹⁰⁹⁵ Os dotados de experiência conhecem o “que” mas ignoram o “porquê”; os outros [subent. dotados de saber científico] conhecem o “porquê” e a causa: ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 981a 29-30

¹⁰⁹⁶ Que não é possível que haja ciência do acidente, resultará evidente a quem trate de saber o que é o acidente. Dizemos que tudo é ou sempre e por necessidade (não a necessidade dita no sentido de violência, mas aquela de que se utiliza naquilo que toca à demonstração) ou a maior parte das vezes ou nem a maior parte das vezes e nem sempre e por necessidade, mas de modo fortuito [= ao acaso] (...). Assim, o acidente é o que se produz nem sempre, nem por necessidade nem na maioria das vezes. Fica dito portanto o que é o acidente e a razão pela qual não há ciência disso é evidente. Com efeito, toda a ciência se ocupa do que é sempre ou a maioria das vezes, mas o acidente não faz parte de nenhum dos dois casos. É evidente que não há causas e princípios das coisas que são por acidente como há das coisas que existem por/em si mesmas, pois [subent. se assim fosse,] todas as coisas existiriam por necessidade: ARIST., *Metaph.*, XI (K), 8, 1064b 30 – 1065a 8

Estes dois passos são de capital importância para conjugar **quatro instâncias** que permitem **modalizar a condição contingente da acção humana** na sua inscrição ético-política:

1. o modo da **identidade** que se efectiva num **tornar-se** [γίγνεται]
2. o modo da **probabilidade** que se patenteia **não sempre** [οὐκ ᾄει] da mesma maneira
3. o modo da **determinabilidade** que se apresenta como tal **não por necessidade** [οὐδ' ἐξ ἀνάγκης]
4. o modo da **frequência** que **não ocorre a maior parte das vezes** [οὐδ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ].

Estes quatro índices de contingencialidade constituem uma espécie de “**quadrinómio praxiológico**” (se nos é permitido tal idiossincratismo conceptual...) à luz do qual se pode fundamentar a indeterminação e a imprevisibilidade do agir humano em contexto decisionário, características relativamente às quais uma metafísica focada no binómio “substância-acidente” dificilmente poderia descrever e viabilizar no plano da eticidade sem originar equívocos e impasses.

Pela sua natureza mais fluida e controversa, detenhamo-nos na análise da última das quatro instâncias (4), procurando auscultar o sentido praxiológico da expressão “**a maior parte das vezes**” [ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ].

4.3. O limiar crítico do binómio praxiológico universal-particular

É bem conhecido de todos aquele insistente reparo de que, demasiado manietada a uma concepção teleológica de felicidade, a ética aristotélica ignora ou, na melhor das hipóteses, descarta uma concepção deontológica de dever traduzida numa “moral universal” de “leis imutáveis”, não faltando mesmo quem, ao longo dos tempos (felizmente mais idos do que vindos) se tenha encarregado de o lembrar, assumido o ónus de censurar Aristóteles por essa indesculpável lacuna.¹⁰⁹⁷ Numa tenaz tentativa

¹⁰⁹⁷ Vide, a título ilustrativo, a tradução da *Ethica Nicomachea* por Jules Barthélémy de Saint-Hilaire, onde, numa nota explicativa, o autor refere claramente: «§3. *Au début*. Voire plus haut, Livre I, ch. 1, §14. – *Une prescription immuable et précise*. La morale a des lois immuables et universelles; Aristote semble trop souvent l’oublier. Il est vrai que les hommes n’observent pas toujours ces lois; mais le moraliste ne doit pas moins les leur recommander. Platon n’a jamais eu l’hésitation qu’Aristote semble

de inverter os pólos de tal interpretação, assiste-se mais recentemente a uma leitura que consiste em secundarizar e subestimar a dimensão *a priorística* e formal da normatividade a partir da qual o moralista se crê portador de uma orientação “prescritiva” para a acção dos outros, enfatizando, ao invés, a autoridade do homem prudente que, pelo sentido “in-scrito” da sua própria acção, “faz ver” (mais do que “vê fazer”) o que melhor convém *hic et nunc* (mais do que aquilo que se impõe ad aeternum). Esta porfiada submersão da ética aristotélica no fluxo particularista da imediatez concreta e singular das circunstâncias ao arrepio da rigidez normativa de uma moral “formalista” e “universalista” (de tipo “alegadamente” kantiano)¹⁰⁹⁸, comporta todavia os seus riscos – e não são assim tão poucos – quanto ao que se exige de uma exegese serena do texto aristotélico.¹⁰⁹⁹

Num estudo intitulado precisamente Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica, Marco Zingano empreende, em nosso entender, uma desmontagem bem-sucedida das duas posições extremadas, procurando colocar em mira de análise sobretudo a tese particularista dada a sua “alegada” reputação de “actualidade”: «no lugar de mandamentos ou de leis a serem seguidas quase religiosamente, a ética aristotélica organizar-se-ia em torno de duas teses mais flexíveis e estreitamente ligadas, (i) a da prioridade da percepção moral em relação à regra moral e (ii) a das circunstâncias com valor moral que não se deixariam apreender completamente por generalizações. Estas duas teses constituem o que se pode chamar de núcleo duro da recente atribuição a Aristóteles de um ponto de vista particularista em ética. (...) De um lado, essa reivindicação de particularismo apreende um ponto importante da ética aristotélica; de outro, porém, não deixa também de distorcer a lição aristotélica.»¹¹⁰⁰

avoir ici; et ce n'est pas assez connaître la morale que de la croire si peu précise» [*Morale d'Aristote. Tomes I-III*, trad. Jules Barthélemy SAINT-HILAIRE, Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1856, *Tome I: Morale à Nicomaque. Livres I et II*, 70].

¹⁰⁹⁸ Cf. HÖFFE Otfried, «Universalist ethics and the faculty of judgement. An Aristotelian look at Kant», in *The Philosophical Forum* (NY) 25 (1993-1994) 1, 55-71; vide a propósito supra 215 ss.

¹⁰⁹⁹ Vide OWENS Joseph, «The grounds of ethical universality in Aristotle», in *Man World* 2 (1969) 171-193

¹¹⁰⁰ ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 112

Precavidos, desta feita, face ao carácter extremado das duas perspectivas em jogo – a deontologista (de alegada “inspiração” kantiana) e a particularista (de suposta “transpiração” aristotélica) – não hesitamos em propor, em jeito de “conspiração” – uma **concepção mediacional** da teoria decisória de Aristóteles cujo recorte praxiológico não atrofia o alcance formal dos princípios universais nem inflaciona tão-pouco a relevância empírica dos casos particulares, procurando a todo o transe insuflar soluções artificiosas com as quais a filosofia prática do Estagirita não converge de todo. Nesse sentido, o problema não reside tanto, em nosso entender, em saber se a filosofia prática aristotélica fica mais favorecida e defendida pelo universalismo ou pelo particularismo, mas justamente ao contrário em saber até que ponto a orientação matricial dos textos de Aristóteles valida ou impugna qualquer uma das alternativas candidatas à imposição de uma interpretação unitária e hegemónica da sua filosofia prática. Importa, portanto, em termos de deontologia hermenêutica, “dar voz” ao texto antes mesmo de “dar vez” a esta ou àquela interpretação já demasiado pré-formatadas.

Desde já importa sublinhar que nenhuma das duas opções – a universalista e a particularista – adquire inquestionável vantagem relativa sobre a outra em termos de preponderância interpretativa, nem tão-pouco pode reclamar, sem prejuízo hermenêutico, um absoluto domínio do sentido da questão. A razão, de acordo com a nossa perspectiva, é simples: previamente à discussão que visa entronizar uma alegada primazia formal do universalismo normativo dos princípios em face de uma suposta subordinação material do particularismo perceptivo dos casos, ou vice-versa, impõe-se um esclarecimento prévio relativamente à **condição indeterminada do agir**.

Ora, para captar o sentido pleno do estatuto contingencial da indeterminabilidade, temos de nos socorrer, por contraposição metafísica, da leitura que Aristóteles faz do **carácter determinístico** do conceito de **necessário** [ἀναγκαῖον]. No Livro V (Δ) do tratado *Metaphysica* o dito conceito é tomado em cinco sentidos: a) aquilo sine qua non outra coisa não poderia existir ou ocorrer (por exemplo a satisfação de necessidades básicas e vitais); b) aquilo que ocorre “à força”, “sob constrangimento” ou “por coacção” (por exemplo a realização de um acto contra a vontade); c) aquilo que não pode ser diferente do que é (sentido metafísico forte ao qual os dois anteriores e os dois seguintes se referenciam protocolarmente); d) aquilo

cujo movimento possui um fim elegível e racional (por exemplo uma tendência ou hábito) e e) aquilo que resulta de uma demonstração (por exemplo uma inferência apodíctica).¹¹⁰¹ Tudo o que existe como determinado, determinante ou determinável pode ser reconduzido analogicamente às cinco acepções referidas. Por outro lado, a **relação inversamente negativa** das cinco acepções dita também a **condição de indeterminação** de uma realidade, a saber a) aquilo que pode existir de forma condicionada ou condicional, b) aquilo que acontece por livre-arbítrio, c) aquilo que pode ser diferente do que é, d) aquilo cujo movimento é imprevisível e e) aquilo que se apresenta como inconclusivo.

Ora, à luz destas cinco declinações que modalizam uma avaliação hermenêutica do estatuto da **indeterminação do agir ético** – modalização cujas quatro instâncias determinantes foram já por nós inventariadas no supra mencionado “quadrado praxiológico” [(1.), (2.), (3.) e (4.)]¹¹⁰² – não se percebe bem por que razão se haveria de conceder especial favoritismo ou primazia a uma ou a outra das teses em jogo, a saber a universalista e a particularista, e muito especialmente a esta que tende a ser apresentada como a mais “actualizada” e “representativa” das posições sustentadas pelo Estagirita em matéria de teorização praxiológica. Pelo contrário, a partir de uma cuidadosa análise da última instância (4.), a saber οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [o que não ocorre a maior parte das vezes], Marco Zingano sustenta com concludente firmeza que «(...) o particularismo não é assim favorecido pela tese da indeterminação da ação. Ao contrário, pode mesmo ser muito desfavorecido. Se a razão impõe a ordem lá onde reinava a indeterminação e se o domínio da razão é o domínio do necessário, o particularismo não parece encontrar aqui guarida privilegiada. (...)». São diversas as razões que, segundo o autor, justificam plenamente essa “relativização” do particularismo em nome do qual se procura expurgar da racionalidade prática uma alegada hegemonia do universalismo¹¹⁰³. Vejamos.

¹¹⁰¹ Cf. ARIST., *Metaph.*, V (Δ), 5, 1015a 20 – b 9

¹¹⁰² Vide supra 488

¹¹⁰³ Cf. ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 113-132

Uma primeira razão tem a ver com a incorporação do conceito de **necessário por hipótese** [τὸ ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως] na acepção corrente de **necessidade** [ἀνάγκη]¹¹⁰⁴: quer-nos parecer que é isso o que Aristóteles sublinha no tratado *De partibus animalium* quando refere

τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς κατὰ φύσιν ὁμοίως, εἰς ὃ πειρῶνται πάντες σχεδὸν τοὺς λόγους ἀνάγειν, οὐ διελόμενοι ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀναγκαῖον. Ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τοῖς αἰδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων ὁτῶν τῶν τοιούτων.¹¹⁰⁵

Quer isto dizer que, para além daquele **necessário em sentido absoluto** [τὸ ἀναγκαῖον ἀπλῶς] dito dos “seres eternos” (refiram-se estes a puras formas noético-matemáticas ou a uma entidade divina), concorre em paralelo um **necessário por hipótese** [τὸ ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως] que se aplica propriamente àquele domínio dos seres naturais corruptíveis (sujeitos ao devir cinético, genético, metabólico, etc.) onde o sentido de necessidade se exprime a um duplo título: na **esfera vital** das condições sem as quais o ente em causa não pode sequer existir (v.g. a respiração e a alimentação) e na **esfera prática** das condições sem as quais uma acção não se determina teleologicamente (v.g. o bem e a felicidade).

Uma segunda razão concerne ao intuito de colocar a esfera da necessidade hipotética sob a tutela lexical e conceptual do idiossincrático incisivo ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ [o mais das vezes] cuja natureza polissémica permite libertar pelo menos três naipes de significação distintos: a) enquanto **operador quantificativo** [p. ex: “grande parte”, “nem todos”, relativamente ao número]; b) enquanto **operador temporal** [p. ex.: “a maior parte das vezes”, “nem sempre”, relativamente à frequência]; c) enquanto

¹¹⁰⁴ Vide a propósito o imponente estudo de CHEVALIER Jacques, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Lyon – Paris: Félix Alcan, 1915

¹¹⁰⁵ Quanto à necessidade, ela não se aplica de modo igual a tudo o que é por natureza, ainda que quase todos os estudos tentem explicar assim, por não distinguirem os diversos modos em que o necessário se diz. Na verdade, em sentido absoluto, <subent. o necessário> aplica-se aos seres eternos, o <subent. necessário> que é dito em sentido hipotético, <subent. aplica-se> a tudo o que se forma por geração [= está sujeito à mudança], como é o caso das realidades artificiais, como uma casa ou outras realidades do género: ARIST., *PA*, I, 1, 639b 21-25

operador modal [p. ex.: “normalmente assim mas podendo ser diferente”, relativamente ao modo de ser ou de estar].¹¹⁰⁶ Inseridas no fluxo da necessidade hipotética, qualquer um das três acepções permite enraizar o **princípio da excepção** naquele **limiar mesótico** onde a indeterminação se mantém viável como estado potencial de **possibilidade efectiva** e de **probabilidade real** sem se dissolver nos pólos extremos seja da absoluta impossibilidade ou necessidade substancial, seja no correlativo extremo inverso do puro casualismo ou aleatoriedade accidental.

Uma terceira razão toca no propósito de evidenciar até que ponto a **obrigatoriedade** que as **leis, normas, regras e preceitos** exibem na sua compleição universal se inscrevem não no primeiro dos registos da **necessidade hipotética** – a saber no das condições *sine quibus non* da existência de um ser – mas sim no **segundo registo**, ou seja no das condições *sine quibus non* da **realização da acção**. Quer isto dizer que o agir humano teleologicamente direccionado assimila como condição de necessidade hipotética fazer o bem ou evitar o mal, na medida em que a tutela dos princípios universais normativos a que “necessariamente” está sujeito se inscreve na esfera do *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* não propriamente ao nível das suas duas primeiras acepções [i.e. quantificativa (a) ou temporal (b)], mas sim ao **nível modal** da terceira (c): esta seria, de facto, a acepção mais adequada para, de acordo com os pressupostos teóricos de Aristóteles, conferir significado à **contingência radical** que constitui a **textura ontológica da acção humana**. Por seu turno, esta determina-se eticamente não tanto devido à quantidade numérica ou à frequência temporal dos casos ou situações que, perante a exigência de levar a universalidade da norma ao encontro da particularidade do caso desafiam a aferição estatística do que é circunstancialmente quantificável ou frequencial, mas porque essa **condição contingencial** constitui medularmente o próprio **estado crítico da acção** em todos os casos em que ela se explicita

¹¹⁰⁶ Vide a propósito MIGNUCCI Mario, «ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire», in *Aristotle on science. The "Posterior analytics": Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, ed. BERTI Enrico, Padova: Edizioni Antenori, 1981, 173-203; WINTER Michael, «Aristotle *hōs epi to polu* relations and a demonstrative science of ethics», in *Phronesis* 42 (1997) 2, 163-189; BARNES Jonathan, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, 1993 (2nd rev. ed.) 192-193; NATALI Carlo, *La saggezza di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis (1989) 45.

fenomenicamente.¹¹⁰⁷ Nessa óptica, a posição defendida por Marco Zingano no seu estudo *Lei moral e escolha singular na ética aristotélica* afigura-se-nos suficiente elucidativa quando estabelece que «no registo nas mais das vezes, tem-se assim uma frequência de eventos que pode sempre ser rompida por um acidente ou acaso. (...) Algo pode sempre ocorrer, mas não se segue disso que, em algum tempo, ele de fato ocorrerá. (...) Deve-se entender a frequência com base em uma certa norma e não o contrário. Segundo o registo $\omega\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$, algo não é normalmente assim porque é frequentemente assim, mas é frequentemente assim porque ele é normalmente assim. Pode ser que haja uma sucessão de acasos, o que é uma possibilidade do próprio acaso, mas isso não instaura uma norma. **A frequência aristotélica não responde a uma simples estatística de casos**, ela pretende respaldar-se mais profundamente em uma norma inscrita na própria coisa, que pode sempre ser interrompida pelo acaso, mas que tende a exprimir-se de modo generalizado. **A frequência estatística é um meio para a descoberta de normas, mas em nenhum sentido é razão para o estabelecimento de normas.**»¹¹⁰⁸

Uma quarta razão fundamenta-se no intuito de proceder a uma segmentação diferenciadora no interior da noção de **contingência**, distinguindo, desta feita, entre o contingente **natural** [$\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$] e o contingente **indefinido** [$\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$], tal como se formula no tratado *Analytica Priora* a partir de três exemplos que se agregam ao conceito de **possibilidade** [$\tau\acute{o} \epsilon\nu\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$]: 1. como exemplo da contingência natural, o embranquecimento capilar associado ao envelhecimento; 2. como exemplos da contingência indefinida, a) a locomoção de um animal [tomada como fenómeno puramente “natural” embora não “absolutamente” necessário] e b) a ocorrência de um terramoto durante essa deslocação [tomada como fenómeno absolutamente “casual” embora não “naturalmente” impossível]¹¹⁰⁹. Ao associar **actos expectáveis** dotados de elevado grau de admissibilidade e **eventos casuais** dotados de absoluta

¹¹⁰⁷ Vide a propósito em conexão ROSS David, *Aristotle*, London: Methuen, 1923 [reprint. 1964; 1985], 188; HARDIE William, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1988, 32-34

¹¹⁰⁸ ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 330-331

¹¹⁰⁹ Cf. ARIST., *APr*, I, 13, 32b 4-13

aleatoriedade no mesmo plano da contingência indefinida, Aristóteles prepara o terreno para enraizar a acção humana no campo ontológico da **indeterminação**, aspecto sublinhado em três momentos específicos da sua obra, a saber

1. no tratado *Ethica Nicomachea* em dois passos onde se menciona, num caso, a) a possibilidade **ao nosso alcance** [ἐφ' ἡμῖν] de **agir ou não** [τὸ πράττειν καὶ μὴ]¹¹¹⁰ e, no outro, b) a possibilidade de a evidência segundo a qual τῶν πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμεν [somos senhores das nossas acções do princípio ao fim] poder ser perturbada pelo paradoxo de se poder agir εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα [percebendo as circunstâncias particulares] mas de καθ' ἕκαστα δὲ ἢ πρόσθεσις οὐ γνώριμος [a implicação não <ser> conhecível em cada caso particular]¹¹¹¹;
2. no tratado *De interpretatione* onde se toma por ponto de partida o que é **claramente indeterminado no plano contingencial da acção** [veja-se, a propósito, a tão glosada encenação conjectural da batalha naval que irá ou não ocorrer amanhã¹¹¹²] para, através de uma extrapolação surpreendente, postular um **princípio universal de indeterminação** de cuja alçada se isentam os seres divinos e as realidades lógico-formais, mas não o **reino “físico” da natureza** (supostamente tomada como perfeito exemplo de uma sujeição à pura necessidade determinística):

φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται,
ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἡ κατάφασις ἢ
ἡ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον,
οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μὴ.¹¹¹³

¹¹¹⁰ Cf. *Idem, EN*, III, 5, 1113b 7-11

¹¹¹¹ Cf. *Ibid.*, III, 5, 1114b 30 – 1115a 3

¹¹¹² Cf. *Idem, Int.*, 9, 19a 28-32

¹¹¹³ É evidente que nem todas as coisas existem ou acontecem por necessidade, mas enquanto umas <subent. existem ou acontecem> tal como ocorrem, a ponto de nem a afirmação nem a negação serem uma mais verdadeira do que a outra, outras por seu lado são mais isso, quase sempre assim, mas também pode não ocorrer assim mas antes o oposto: ARIST., *Int.*, 9, 19a 18-21

Por tudo isto se percebe que Aristóteles vectorializa a questão da acção humana através do eixo sintagmático ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ não porque considere relevante colocar a questão ao nível “naturalístico” do número de casos em termos de “extensão quantitativa”, ou da quantidade de vezes com que ocorrem em termos de “frequência temporal”, mas com o manifesto intuito de extrair, na base de uma perspectiva **modal**, uma **justificação razoável** para a valorização da contingência e da indeterminação no domínio mais vasto da sua filosofia prática. Com efeito, movendo-se num horizonte prático **obscuro** [ἄδηλος] e **indefinido** [ἄοριστος], qualquer acto decisonário enfrenta um domínio **indeterminado** [ἀδιόριστος] onde se torna precário o conhecimento quer das variáveis circunstanciais em jogo, quer da cadeia consequential inerente, quer enfim do desfecho daí resultante, exigindo-se à razão que opere **criticamente** [tomado o termo no sentido grego de efectuar uma κρίσις, i.e. uma separação selectiva, um discernimento diferenciador, uma judicação valorativa] ao escolher isto em vez daquilo ou frequentemente mais isto do que aquilo, através de uma **avaliação deliberativa**. Tal avaliação deve começar por ponderar alternativas distintas, opostas ou até mesmo mutuamente excluíveis, em seguida deve determinar os meios mais viáveis e eficazes em busca dos fins mais adequados e exequíveis, e por fim deve acabar por modelar não a decisão absolutamente perfeita, certa ou correcta mas a melhor possível, acertada e razoável: eis a razão pela qual τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον [a deliberação <refere-se> àquelas coisas <subent. práticas> que ocorrem frequentemente mas cujo desfecho as torna obscuras, bem como àquelas <subent. em que o desfecho se torna> indefinido].¹¹¹⁴

Em suma, este arrazoado de aspectos acerca da condição contingente e indeterminada da acção permite esclarecer em que medida uma fenomenologia da particularidade, sobre a qual incide a faculdade deliberativa da razão prática, não dispensa de forma alguma o plano universal dos princípios normativos, mas, num certo sentido, até o reclama: por conseguinte, corroboramos inteiramente a tese de Marco

¹¹¹⁴ *Idem*, *EN*, III, 3, 1112b 8-10

Zingano quando este defende que «para a **acção**, que é um **contingente indeterminado**, a deliberação é de regra e através dela a **razão impõe** algo em detrimento de outro, introduzindo a **necessidade da norma prática**. (...) O **prudente**, aquele que sabe deliberar bem, possui a faculdade de ver o que é bom para si e para os homens; ele busca **realizar o bem** não só para si, mas para todos **através da razão**. O prudente põe-se assim do **ponto de vista moral**, que é justamente aquele ponto que todo o homem pode acatar se se **determinar pela razão**.».¹¹¹⁵

Estará então o particularismo condenado a ser descartado da esfera da racionalidade prática, contrariando a posição dos que o vêem vocacionado para se constituir como seu elemento configurador? Uma posição tão radical acaba por comprometer a uma abordagem equilibrada do problema. Se tivermos em linha de conta que é necessário perceber o limite material das circunstâncias em que acção humana se exerce¹¹¹⁶ para se poder aplicar o que a lei determina e prescreve formalmente, talvez o particularismo possa reivindicar uma quota-parte de participação na viabilidade do binómio, desde que os defensores da sua relevância, dos quais fazemos parte, estejam dispostos a assumir esta dimensão não como elemento primacial, mas como **parte integrante** de uma equação relativamente à qual a indeterminabilidade ínsita na particularidade das circunstâncias está de facto para a pura determinabilidade dos princípios gerais normativos do mesmo modo que de jure a forma está metafisicamente orientada para a matéria mediante uma **relação hilemórfica**: é através desta, com efeito, que a **materialidade** se manifesta quer activamente num *πάθος* disponível para a **visita da forma** através de um acto intelectual – como de resto acontece com a intelecção de uma essência – quer potencialmente numa poiesis aberta à **manifestação da forma** no próprio acto da sua **modelação** através de uma **mediação criativa** – como acontece ergonomicamente com a “produção exógena” de uma obra e, por extensão, com a “manufatura” imanente de um acto decisionário – de acordo com a tese de fundo que a presente

¹¹¹⁵ ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 129: destacado nosso.

¹¹¹⁶ Cf. WIELAND Wolfgang, «Norma y situación en la ética aristotélica», in *Acción, Razón y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 1, 107-127

dissertação pretende validar. Nesse sentido, não podemos deixar de convergir uma vez mais com Marco Zingano, quando este, no contexto de uma fugaz alusão em nota de rodapé – mas cujo impacto hermenêutico é suficientemente esclarecedor para merecer um justo destaque no tocante à **tese onto-poiética** que procuramos defender – começa por enfatizar que «a **ação ocorre no meio e em função das circunstâncias** que são, elas, **indefinidas e em relação às quais é preciso moldar o que a norma ordena**»¹¹¹⁷ para concluir, desta feita já em pleno corpo do texto, que «para poder **aplicar o que a lei ordena**, é preciso levar em consideração as **circunstâncias no meio das quais nós agimos**. De um lado, a **norma** para a ação **obriga** a que todos dêem sua **adesão**; de outro lado, a **ação** põe em **ordem** as **circunstâncias** no meio das quais ela ocorre. Essas circunstâncias são **particulares, indefinidas** (...). A tese aristotélica das circunstâncias no interior das quais ocorre a ação garante ao particularismo sua reivindicação. A **ação** é, tomada nela mesma, **indeterminada**, é um ἀόριστον, as **circunstâncias** nas quais ocorre são **indefinidas**, e por causa desse caráter ἀδιόριστον, a **aplicação da regra** é feita **segundo** o que propõe o **particularismo**».¹¹¹⁸

A tese não reúne – e tal seria de esperar! – consenso absoluto como se depreende de algumas posições mais desalinhadas, de entre as quais cumpre destacar, por exemplo, a mantida por Jonathan Barnes: para o reputado estudioso britânico da filosofia aristotélica, a tese do particularismo oferece com demasiada facilidade o flanco a uma ameaçadora deriva relativista, materializada no facto de tal perspectiva incentivar um contínuo fluxo de exceções para cada generalização de natureza ética, sem que, para tal, o número de casos anómalos, exóticos ou atípicos justifique verdadeiramente a suspensão ou a reformulação da sua universalidade ordenadora e reguladora; quer dizer, a infinita “variedade” e “variabilidade” das circunstâncias onde cada caso se instala contingencialmente e se transfigura infinita e indefinidamente,

¹¹¹⁷ ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 132, n. 16

¹¹¹⁸ *Ibid., op. cit.*, 132

compromete, no limite, a coesão interna da acção humana, tornando-a refractária ao de qualquer lei ou norma universal.¹¹¹⁹

Sem pretender, nem de longe nem de perto, desqualificar de imediato a interpretação de Jonathan Barnes, talvez não deixasse de ser útil e precavido sondar e avaliar o sentido praxiológico de **circunstância**, dado que é nesse horizonte que o Estagirita concebe a **particularidade** como ingrediente constitutivo da sua filosofia prática. Nesse sentido, partindo do princípio de que a abordagem aristotélica do **particular** [τὸ καθ' ἑκάστων] se configura sob o signo da expressão ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, remetemos a solução do problema para **dois passos** concretos da sua obra onde se recorta com razoável nitidez o carácter radicalmente **indeterminado e contingencial** da acção **circunstanciada** (não propriamente “circunstancial”):

1. o primeiro passo, sito no tratado *De anima*, enfatiza o cunho **fenoménico do bem** eticamente apropriado, mostrando até que ponto é necessário que o objecto de acção [τὸ πρακτόν] se perspective “como-tal-a-alguém”¹¹²⁰ sob a forma “apar<ec>ente” de um bonum apprehensum – para utilizar uma terminologia de travo assumidamente tomista¹¹²¹ – para que o bem possa determinar teleologicamente a acção do agente;
2. o segundo passo, sito em *Ethica Nicomachea*, esclarece em que medida a acção eticamente qualificada exhibe não o perfil eidético de uma perfeição an-hipotética nem o desenvolvimento errático de comportamentos inconsequentes, mas a **condição mesótica** de um **justo meio** [τὸ μέσον]¹¹²² a partir do qual o agente deseja, escolhe e delibera racionalmente **o melhor possível** mediante uma **modelação hilemórfica** da formalidade universal dos **princípios normativos** na materialidade contingente das **circunstâncias**

¹¹¹⁹ Cf. BARNES Jonathan, *Presocratic Philosophers*, London: Routledge, 1979, 521

¹¹²⁰ Cf. ARIST., *De an.*, III, 7, 431b 10-12

¹¹²¹ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Suma Theologiae*, Ia IIae q8 a1: vide supra 397, not. 907

¹¹²² Cf. ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 21-24

particulares realizada **ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ** [com uma certa prudência e inteligência]¹¹²³.

Posto isto, parece-nos oportuno destacar que a distinção aristotélica entre “universal” e “particular” no domínio específico da esfera prática¹¹²⁴ depende em larga escala da forma como se entende não só a percepção do particular mas sobretudo a captação do universal. Nesse sentido, não hesitamos em apelar à voz autorizada de Marco Zingano que, no seu estudo *Lei moral e escolha singular na ética aristotélica*, refere com particular acuidade: «Parece haver um consenso que, para Aristóteles, no lugar da estrita universalidade de tipo “todo o A é B”, a ética só pode apresentar leis sob a forma de generalizações do tipo “a maior parte dos F é G”. Aristóteles refere-se a este tipo de generalizações pela expressão *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*, *nas mais das vezes* (...). Uma tal fórmula permite justamente que haja exceções por trás das generalizações. É conveniente distinguir dois casos aqui de exceção. De um lado, há **casos que desconhecemos a causa**, embora possamos suspeitar que haja alguma regularidade por trás da exceção. (...) Pode-se assim legitimamente suspeitar que a exceção segue ela própria uma regra. (...) **A indeterminação seria, neste caso, fruto da limitação do nosso conhecimento**, não da própria coisa. Fosse somente este o motivo para introduzir generalizações no lugar de universalizações, estaríamos então supondo que a sua base é uma **obscuridade epistêmica**, isto é, é por causa de nosso desconhecimento das variáveis envolvidas que nossas regras não atingem o grau de estrita universalidade. Neste caso, pode-se esperar que a indeterminação de base epistêmica esvaeça à medida que o conhecimento progrida, caso não houver nenhum obstáculo ao seu avanço. No entanto, Aristóteles tem uma razão bem mais profunda para adotar generalizações no lugar de universalizações. Há, com efeito, um segundo caso no qual **a indeterminação provém não da nossa faculdade de conhecer, mas da própria coisa**. Nosso conhecimento seria indeterminado porque **a própria coisa conteria uma certa dose de indeterminação**. É o que ocorre quando há uma **variável imprevisível que introduz exceções a título de acidente ou acaso**.

¹¹²³ Cf. *Ibid.*, X, 9, 1180a 21-22

¹¹²⁴ Vide a propósito JAULIN Annick, «Forme, individu et universel», in *Revue de Philosophie Ancienne* 14 (1996) 2, 57-73

Aristóteles acredita que, no mundo sublunar, há sempre uma dose de **acaso que provém do fato do objeto mesmo ser em algum sentido indeterminado**, vale dizer: **ontologicamente indeterminado** (...), por causa da **indeterminação ontológica** radicada nos **seres sensíveis dotados de matéria, imprevisível ao conhecimento**, por maior que seja sua acribia. Disto (...) **não há ciência** porque (...) inevitavelmente tem (...) uma **dose de indeterminação avessa ao conceito e ao universal**, e esta dose de indeterminação, por ínfima que seja, obriga-nos a recorrer a **generalizações** (...) não por razões meramente epistêmicas, mas por motivos de fundo ontológico. (...) Para Aristóteles, o acaso é um tipo de causa que opera tanto no mundo físico quanto no mundo das ações humanas. (...) Deste modo, a tese aristotélica mitigaria a pretensão demasiada de certas doutrinas éticas a respeito do caráter geométrico de suas leis. A universalidade ver-se-ia estorvada em seu âmago, resultando deste estorvo uma **generalidade sempre aberta às exceções**.»¹¹²⁵

A partir dos pressupostos apontados, não se vislumbra de modo algum, em nosso entender, em que medida o particularismo constitui, como sugere Jonathan Barnes, uma ameaça aos fundamentos racionais da universalidade normativa dos princípios reguladores da acção. Bem pelo contrário: cruzando os dois excertos supramencionados com a interpretação **modal** (e não necessariamente “quantitativa” ou “temporal”) da expressão *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* tomada como vector sintagmático do sinal de contingencialidade da acção humana, o que deve ser assumido como relevante do ponto de vista ético de acordo com a tese de Marco Zingano vertida no estudo Particularismo e universalismo na ética aristotélica, «não é propriamente que haja um número infinito de circunstâncias com peso moral; o ponto é que, qualquer que seja o seu número, **seu caráter é ser indefinido**, não permitindo uma mera aplicação da regra, obrigando, ao contrário, a uma **avaliação da regra em função delas**, de tal modo que a **percepção moral do prudente** toma **dianteira** em relação a um conjunto previamente dado de regras, reconhecida a impossibilidade de por em regra o que é indefinido.»¹¹²⁶

¹¹²⁵ ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 327-330; destacado nosso.

¹¹²⁶ *Idem*, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 133, n.16: destacado nosso.

4.4. O recorte tipológico e diaporético da filosofia prática

Tendo procurado esclarecer até que ponto o **equilíbrio crítico entre particularismo e universalismo** se sustenta na base não só de uma tipificação da **contingencialidade do objecto da filosofia prática**, mas também de uma solução **mediacional** susceptível de superar a sua interconexão, pensamos estar em condições de abordar agora em que medida a esfera praxiológica exige uma **metodologia** de contorno **tipológico e diaporético**, aspecto crucial da filosofia prática aristotélica a que Enrico Berti dedicou o melhor da sua atenção.¹¹²⁷

Para começar importa enquadrar o problema no contexto da tipificação aristotélica dos diversos saberes¹¹²⁸, distinguindo claramente entre **ciências práticas** [πρακτικαὶ ἐπιστήμαι], **ciências poiéticas** [ποιητικαὶ ἐπιστήμαι] e **ciências teoréticas** ou também designadas de **especulativas** ou **contemplativas** [θεωρητικαὶ ἐπιστήμαι]. Subsequentemente, divide os saberes de ordem especulativa em **Física** [φυσική], **Matemática** [μαθηματικά (sic. no pl.)] e **Teologia** – dita por Aristóteles **Filosofia teológica** [φιλοσοφία θεολογική] – às quais acresce a **Filosofia primeira** [πρώτη φιλοσοφία] enquanto indagação radical do ser e a **Lógica** [λογική] a título de **instrumento** [ὄργανον] rector da pensatividade. Vejamos.

Posto que o ser se exprime nas substâncias¹¹²⁹, intimamente ligada à questão “o que é a substância?”, impõe-se uma tipologia das mesmas: “que substâncias existem?”. Existem apenas substâncias sensíveis e corruptíveis, ou haverá também substâncias supra-sensíveis e eternas? A questão não é de somenos importância. Basta pensar, por exemplo, até que ponto a Teologia aristotélica releva precisamente do facto de não nos podermos interrogar acerca do que seja uma substância, sem que tenhamos

¹¹²⁷ Cf. BERTI Enrico (a cura), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Génova: Marietti, 1989; *Idem, Filosofia pratica*, Napoli: Guida, 2004

¹¹²⁸ Vide a propósito supra 471 ss.

¹¹²⁹ Cf. ARIST., *Metaph.*, VII (Z), 1, 1028a 10 ss.

de nos questionar sobre a existência de uma substância distinta e separada das sensíveis e corruptíveis¹¹³⁰; é justamente no aprofundamento ontológico dessa hipótese que Aristóteles apura o sentido primacial de uma ciência teológica no confronto com as restantes ciências especulativas, a Física e a Matemática:

ἀπορήσειε δ' ἂν τις πότερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ἢ ὃν ἐπιστήμην
καθόλου δεῖ θεῖναι ἢ οὐ. τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἐκάστη περὶ ἓν
τι γένος ἀφωρισμένον ἐστίν, ἡ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων. εἰ μὲν
οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ ἡ φυσικὴ πρώτη
τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ
ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν
τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.¹¹³¹

Posto isto, percebe-se facilmente a razão por que as ciências teoréticas visam o saber enquanto tal, sem interesse de qualquer outra espécie que não um τοῦ εἰδέναι <ὄρεξις> φύσει [desejo natural de saber]¹¹³². Assim, na esfera das ciências teoréticas, a Física, dita também **Filosofia segunda** [δεύτερα φιλοσοφία], visa o estudo das substâncias **sensíveis** [αἰσθητά] e, enquanto dotadas de **matéria** [ύλη], sujeitas ao **movimento** [κίνησις].¹¹³³ Quanto à Matemática, os platônicos (e antes deles os

¹¹³⁰ Cf. *Ibid.*, VII (Z), 2, 1028 b 30-32

¹¹³¹ Pode alguém experimentar dificuldade se tiver de considerar se a ciência do ser como tal é ou não universal. Sendo verdade que cada ciência relativa aos saberes matemáticos trata apenas de um género determinado, a universal é comum a todos. Ora, se as substâncias naturais fossem as primeiras dos entes, então a física seria a primeira de entre as ciências; mas se existe uma outra natureza e substância separada e imóvel, outra deve ser necessariamente a ciência desse estudo, uma ciência não apenas prévia à física, mas também prévia por ser universal: ARIST., *Metaph.*, XI (K), 7, 1064b 6-14

¹¹³² Cf. *Ibid.*, I (A), 1, 980a 1

¹¹³³ Podemos considerar a Filosofia segunda aristotélica como uma “metafísica do mundo sensível”. Na verdade, não são raras as passagens em que Aristóteles assume tal posição *Metaphysica*, nomeadamente no Livro II (α). Acerca dessa sobredeterminação da física pela metafísica é perfeitamente possível realçar uma longa cadeia de analogias e paralelismos entre os três capítulos deste livro e os fragmentos do *Protrepticus*, o conjunto dessas afinidades abona fortemente em favor da hipótese de se considerar aquilo que lemos ainda no curtíssimo segundo livro do dito tratado como uma introdução a um estudo de Física que Aristóteles terá escrito na sua fase académica. Tal estudo visaria, bem ao jeito da Academia platónica, uma indagação dos fundamentos últimos da natureza e da verdade.

pitagóricos, embora de outro modo) admitiam que o objecto da Matemática se restringia aos entes substanciais verdadeiros, ou seja entes que configuravam um modo de ser diverso do das coisas sensíveis, subsistindo fora delas **em/por si** [καθ' αὐτό]; Aristóteles, por seu turno, avança em relação a essa concepção platônica com uma interpretação bem diversa: a Matemática não tem que se deter nas coisas sensíveis enquanto tais, nem sequer nos seres que subsistem **separadamente** [χωριστῶς] no mundo sensível, mas nos seres tomados apenas do ponto de vista formal da quantidade, intimamente ligados aos seres dotados de extensão. Por isso mesmo, os objectos de que trata a Matemática são os entes sob o realce modal **do que permanece** [μένοντα] e da **não-separabilidade** [οὐ χωριστά]. Refere Aristóteles, a propósito:

ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἣ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτέον
 πότερόν ποτε τῇ φυσικῇ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον
 ἑτέραν. ἡ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς
 ἐστίν, ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη,
 ἀλλ' οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα
 τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις
 οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα
 δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν
 εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.
 δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικὴ,
 μαθηματικὴ, θεολογικὴ. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος,
 τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα.¹¹³⁴

¹¹³⁴ Posto que existe uma ciência do ser tal como ser e separado, importa examinar se em definitivo temos de admitir que essa ciência se confunde com a Física, ou se não será distinta; por outro lado, a Matemática é uma ciência especulativa que trata dos entes estáveis mas não separados. Ora, o ser separado e imóvel é por conseguinte objecto de uma ciência absolutamente distinta das duas precedentes, a ser verdade que existe uma tal substância, quero eu dizer, uma substância separada e imóvel, como nos esforçaremos por mostrá-lo. E se entre todos os entes existe um de tal natureza, aí deverá estar seguramente o divino, tornando-se por isso o primeiro e supremo princípio. É, em suma, manifesto que existem três espécies de ciências especulativas: a física, a matemática e a teológica: ARIST., *Metaph.*, XI (K), 7, 1064a 28 - 1064b 2

Se a Matemática estuda, por conseguinte, os entes substanciais nas suas propriedades supra-sensíveis, permanentes e não separadas, se a Física estuda, por seu turno, os entes substanciais tomados nas suas particularidades sensíveis e mutáveis (sobretudo cinéticas), caberá à Teologia estudar aquela substância supra-sensível, imóvel e eterna, e *a fortiori* separada e divina.

Esta prévia caracterização dos saberes especulativos ajuda a recortar o perfil epistémico dos saberes ditos praxico-poiéticos. Reportando-nos ao caso específico das ciências práticas – ponto de incidência da presente investigação – importa sublinhar que o seu objecto tem a ver, segundo o entendimento aristotélico, com as acções que têm o seu início e o seu termo no sujeito que age em vista de algo, implicando a sua modificação qualitativa em ordem a um aperfeiçoamento ou degradação consoante o modo e o fim das suas acções, distinguindo-se, desta feita, das ciências poiéticas cujo objecto compreende aquelas produções em que o início reside na capacidade técnica do sujeito que executa algo e onde o fim se esgota no objecto produzido, sem que o nível de competência e habilidade qualifique imediatamente a disposição ética do indivíduo.

Tendo em conta o texto aristotélico¹¹³⁵, podemos então escalonar o inventário epistemológico do seguinte modo:

- Conhecimento proveniente da **sensação** [αἴσθησις] que se subdivide em
 - > nível da **experiência** [ἐμπειρία]: conhecer e fazer sabendo “que” por **repetição mnésica** [μνήμη] de uma **representação imagética** [φαντασία] convertida em **conceito universal** [καθόλου], mas sem saber “como” e “porquê” e
 - > nível da **arte** [τέχνη]: conhecer e fazer sabendo “que” e “como”, por aplicação universal da experiência ao desempenho de um saber pericial, mas sem saber ainda “porquê”;
- Conhecimento capacitado para saber “o que”, “o como” e “o porquê”: nível da **ciência** [ἐπιστήμη]; esta subdivide-se, por sua vez, em

¹¹³⁵ Cf. *Ibid.*, VI (E), 1, 1025 b 19 ss.

- > ciências poiéticas (nas quais se inclui, por exemplo, as criações artesanais e literárias) interessadas num emprego útil e belo do objecto: nível da **produção** [ποίησις];
- > ciências práticas (nas quais se inclui, por exemplo, o agir ético, económico e político) interessadas num fim qualificante do agente: nível da **acção** [πρᾶξις];
- > ciências contemplativas (também designadas de teoréticas) puramente desinteressadas de um resultado tangível ou de uma utilidade inerente: nível da **especulação** [θεωρία]; esta subdivide-se, finalmente, em
 - *Física* (φυσική ou *Filosofia segunda*, δεύτερα φιλοσοφία);
 - *Matemática* (μαθηματική)
 - *Filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία ou, em póstuma acepção, Metafísica), subdivisível ainda em 1. estudo “transversal a todos os saberes” do *ser enquanto ser* (em póstuma acepção: *Ontologia*) ou em 2. estudo específico do *ser divino* (em póstuma acepção: *Teologia*).

Do ponto de vista do método, a Física e a Metafísica não diferem substancialmente entre si, na medida em que ambas praticam procedimentos de tipo tendencialmente dialógico, atingindo um teor de demonstratividade assinalável, ao passo que a Matemática, embora não explícita e detalhadamente tematizada por Aristóteles na sua qualidade de “ciência”, mas por ele apontada preferencialmente como modelo metodológico de cariz apodíctico, segue procedimentos demonstrativos de tipo exclusivamente monológico. Quanto à filosofia prática, Aristóteles diferencia-a enquanto expressão proposicional metodologicamente válida e autónoma, embora em contraponto com uma forma de dedutividade proposicional estritamente científica.¹¹³⁶

A polarizada atenção em torno dessa peculiaridade epistémica da filosofia prática surtiu efeito em solo germânico, algures no segundo quartel do séc. XX¹¹³⁷,

¹¹³⁶ Vide a propósito KRAUT Richard, «How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 76-95

¹¹³⁷ Graças ao influxo tutelar de figuras decisivas como Karl-Heinz Ilting, Wilhelm Hennis, Helmuth Kuhn, Otto Pöggeler e Ernst Wollrath: vide a propósito o estudo de VOLPI Franco, «Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*,

num fugaz movimento de reabilitação das praxiologias aristotélica e kantiana cuja produção teórica frutificou e culminou em 1972-74, sob os auspícios de Manfred Riedel e de outros ilustres académicos que com ele colaboraram (v.g. Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Günther Bien, Wolfgang Wieland, Karl-Heinz Ilting), numa obra justamente intitulada *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*¹¹³⁸ a partir de uma expressão similar cunhada por Karl-Heinz Ilting, já em 1964, a propósito de uma inovadora análise praxiológica do pensamento político de Thomas Hobbes¹¹³⁹. Com efeito, desde a crítica contundente desferida no séc. XVII contra a ética aristotélica pelo jurista, historiador, dramaturgo e apologeta holandês Hugo Grotius no seu tratado *De jure belli ac pacis*, datado de 1625, e tido como precursor das bases teóricas do Direito Internacional e respectivo fundamento jusnaturalista do conceito de guerra justa¹¹⁴⁰, foi necessário na verdade esperar um pouco mais de três séculos para se assistir à deflagração de um movimento declaradamente apostado em viabilizar uma reabilitação teórica da filosofia prática de Aristóteles.

Seja como for, a expressão “filosofia prática” não corresponde a um neologismo mais ou menos sofisticado de eruditos ociosos; ela marca comparência, já em sede aristotélica, no Livro II (α) da *Metaphysica*, onde é referido que

dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 461-484 [reed. *Idem*, «Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo», trad. Alejandro Vigo, in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 315-342]

¹¹³⁸ RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 2, Freiburg: Rombach, 1974: da obra destacam-se notáveis estudos sobre a relevância contemporânea da filosofia prática, incluindo a aristotélica, como os de GADAMER Hans-Georg, «Hermeneutik als praktische Philosophie», in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, *op. cit.*, 325-344; RITTER Joachim, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 46 (1960) 179-99 [reprinted in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, *op. cit.*, 479-500]; BIEN Günther, «Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik», in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, *op. cit.*, 345-371; WIELAND Wolfgang, «Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie», in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, *op. cit.*, 505-534; ILTING Karl-Heinz, «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, *op. cit.*, 113-130; vide a propósito supra 23, not. 20

¹¹³⁹ Vide ILTING Karl-Heinz, «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit», in *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964) 84-102

¹¹⁴⁰ Cf. GROTIUS Hugo, *De jure belli ac pacis. Prolegomena* (1625), *Prolegomena to the Law of War and Peace*, transl. Francis KELSEY, New York: Liberal Arts Press, 1957, §§ 43-45

ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας.
θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον· καὶ γὰρ ἂν
τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἶδιον ἀλλ' ὃ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν
οἱ πρακτικοί.¹¹⁴¹

Segundo Aristóteles, a filosofia prática não se preocupa tanto com a “razão de ser” daquilo “que é”, tarefa inerente à filosofia teórica, mas com “o que há a fazer”, procurando a “transformação” de um certo “estado de coisas” cuja formulação se encontra bem atestada num célebre passo do Livro VI (E) do mesmo tratado, que passamos a citar

τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἡ τέχνη ἡ δύναμις
τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ
τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἡ πρακτικὴ ἢ
ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ
περὶ τοιοῦτον ὃν ὃ ἐστὶ δυνατόν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ
τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον.¹¹⁴²

O sentido ontológico da noção de **ação** [πρᾶξις] polariza-se, por conseguinte, em torno de uma ciência que se ocupa do **prático** [τὸ πρακτόν] cujo princípio **imanente** [ἐνυπαρχόν] repousa na iniciativa humana dotada de capacidade de **escolha deliberada** [προαίρεσις], motivo pelo qual o seu objecto não adquire o mesmo estatuto metafísico de estabilidade ôntica de que gozam as substâncias naturais, embora também estas se encontrem igualmente sujeitas a uma forma de ser o

¹¹⁴¹ É justo também designar a filosofia de ciência da verdade; com efeito, enquanto o fim da filosofia teórica é a verdade, já o da prática é a obra, visto que os práticos, ainda que investiguem de que modo são as coisas, não estudam a causa por si mesma mas em relação a algo: ARIST., *Metaph.*, II (α), 1, 993b 19-23

¹¹⁴² O princípio das coisas produtíveis está naquele que produz, seja enquanto inteligência, ou enquanto arte ou enquanto outra capacidade qualquer, enquanto o dos actos praticáveis está naquele que age, enquanto <capacidade de> escolha deliberada, visto que o acto praticável coincide com um acto electivo; desta feita, se toda a racionalidade é ou prática ou produtiva ou teórica, a física será uma determinada racionalidade teórica, mas teórica no tocante àquele ser que é capaz de mover-se, ou ainda no tocante à substância cuja forma de ser é geralmente assim, e não àquela que apenas existe separada: ARIST., *Metaph.*, VI (E), 1, 1025b 22-28

mais das vezes [ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ] a qual lhes confere um manifesto grau de **afinidade contingencial** com o **objecto da filosofia prática**, ao contrário quer das substâncias matemáticas, que são **sempre assim** [ἀεί, i.e. ἀδύνατα ἄλλω ἔχειν <que não podem ser de outro modo>], quer da substância divina, também ela eternamente “sempre assim” e, além do mais, **separada** [χωριστή].

Dito isto, só um agir objectivamente projectado no horizonte epistémico da filosofia prática é susceptível de uma transformação ergonómica cuja efectividade se encontra discursivamente explicitada numa obra criadora de sentido. Fruto desse dinamismo in fieri, jamais a filosofia prática poderá ser considerada “neutral” em função de escolhas ou opções de fundo ou “calculista” em função de interesses erráticos e inconfessos, antes pelo contrário: cabe-lhe precisamente a tarefa crítica de **discernir** [κρινεῖν] o sentido da acção humana, avaliando, valorando e validando o curso teleológico da sua transformação, sem que, para tal, tenha que renunciar a ser **ciência** [ἐπιστήμη] em demanda da **verdade** [ἀλήθεια].

Nesse peculiar horizonte epistémico, a ética adquire uma certa especificidade em função da metodologia praxiológica que lhe é inerente. Por isso Aristóteles não hesita em afirmar que o objecto da **ciência política** [πολιτικὴ ἐπιστήμη] – ponto culminante dos saberes práticos de um ponto de vista arquitectónico¹¹⁴³ – constitui o bem supremo e o fim último da acção humana em vista dos quais são investigados todos os restantes objectos que recaem sob a sua alçada epistémica. De um ponto de vista finalístico, falar de “bem” humano implica domiciliar a acção num **limar interludial** entre o que “já está feito” e o que “ainda não se realizou”, mas que, justamente por isso, “deve poder ser praticável” no **horizonte mais vasto e radical** de uma vivência eudemónica da **cidadania** [πολιτεία] em **comunidade política** [πολιτικὴ κοινωνία]¹¹⁴⁴. A ciência política, tal como surge apresentada na *Ethica Nicomachea*, pode exibir por isso o título de “arquitectónica”, na medida em que, relativamente a todos os restantes saberes encarados ora como artes puramente

¹¹⁴³ Vide supra 108 ss

¹¹⁴⁴ Cf. ARIST., *EN*, V, 1, 1129b 19; VIII, 9, 1160a 9 ss.

técnicas (v.g. construção naval), ora como ciências práticas (v.g., estratégia militar e economia), ela desempenha um papel directivo em virtude da sua orientação para aquilo que constitui o bem último e, conseqüentemente, a **finalidade suprema** da existência humana em **comunidade** [κοινωνία], ou seja um **agir bem** [εὖ πράττειν] e um **viver bem** [εὖ ζῆν] realizados em vista da **felicidade** [εὐδαιμονία].

Para realizar, porém, a sua suprema vocação arquitectónica, não basta à ciência política criar as condições certas para o conhecimento do bem supremo; importa igualmente propiciar os meios acertados para o realizar, tal como sucede com os arqueiros diante de um alvo: consegue-se realizar melhor o bem último fixando os olhos nele e apontando na sua direcção. Por conseguinte, o bem não é apenas “o que deve ser conhecido”, mas também e sobretudo o que “deve poder ser realizável”. Na qualidade de um saber dotado de racionalidade prática, a ciência política deve cumprir por conseguinte a função nomotética de “prescrever” o que devemos fazer e, tão importante quanto isso, do que é que nos devemos abster, contentando-se em τύπω γε περιλαβεῖν αὐτὸ <subent. τὰγαθόν> [delineá-lo <subent. o bem> em traços gerais]. É nessa **capacidade esquemática** da razão para esboçar uma **figuração genérica** [σχῆμα] que reside, em nosso entender, a capacidade decisória para **ligar mediacionalmente o universal** [καθόλου] e o **particular** [καθ' ἑκάστων] de forma suficientemente **modelável, flexível e adaptativa**, impedindo que a acção se desmembre numa grelha pré-estabelecida de formalismos ou se enrede numa meada caótica de detalhes casuísticos.

A expressão τύπω γε περιλαβεῖν [delinear em traços gerais, figurar em esboço, tipificar esquematicamente...] assume por isso um carácter quase “proverbial” tanto na *Ethica Nicomachea*¹¹⁴⁵ como na *Política*¹¹⁴⁶, embora, em bom rigor, a sua utilização veja pela primeira vez a luz do dia no tratado *Topica* no contexto muito específico da classificação e caracterização das diversas **configurações que o raciocínio silogístico** pode assumir, a saber **apodíctica, dialéctica** (enquanto

¹¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, I, 11, 1101a 27; II, 2, 1104a 1; 7, 1107b 14; III, 3, 1113a 13; 5, 1114b 27; 9, 1117b 21; V, 1, 1129a 11; X, 6, 1176a 31; 9, 1179a 34

¹¹⁴⁶ Cf. *Idem*, *Pol.*, III, 4, 1276b 19; V, 2, 1302a 19; VII, 1, 1323a 10; 16, 1335b 5; VIII, 7, 1341b 31

especialização silogística do raciocínio apodíctico) e **erística** (enquanto contrafacção discursiva do raciocínio dialéctico). Aí, com efeito, somos informados de que tal classificação e caracterização, embora não pretenda ser uma descrição dotada daquela **exactidão** [ἀκρίβεια] detalhada e exaustiva que encontramos, por exemplo, nas figuras do silogismo, não deixa de ser, todavia, παντελῶς ἱκανὸν <...> κατὰ τὴν προκειμένην μέθοδον [inteiramente apropriada em função da exposição proposta]¹¹⁴⁷. Tal significa que o resultado pode não ser o mais exacto, mas isso não quer dizer que seja falso ou erróneo, uma vez que o rigor exigido a uma **metodologia tipológica**¹¹⁴⁸ tem mais a ver com a **realização prática** de um **fim posterior e mais elevado** do que propriamente com um conhecimento que, na polidez formal de um discurso apofântico e predicativo, procura capturar o sentido unívoco e essencial de um objecto.

Percebe-se, pois, por que motivo a proclamação explícita da **configuração tipológica da filosofia prática** se encontra exarada naquele momento preludial da *Ethica Nicomachea* onde justamente se demanda pelo método mais adequado à **investigação política** [μέθοδος πολιτική]:

Λέγοιτο δ' ἂν ἱκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖ· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον. ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τὰ γαθὰ (...). ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων (...) λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθες ἐνδείκνυσθαι. (...) ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. καθ' ἕκαστον μὲν ἄρα ὁ πεπαιδευμένος, ἀπλῶς δ' ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος. διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων

¹¹⁴⁷ Cf. *Idem*, *Top.*, I, 1, 101a 19ss

¹¹⁴⁸ Aplicada ao domínio epistémico da racionalidade prática aristotélica, a expressão “método tipológico” [*typologische Methode*] foi utilizada pela primeira vez no contexto do debate contemporâneo sobre a filosofia prática na Alemanha por HÖFFE Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg: Pustet, 1971, 187-192

(...). τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις.¹¹⁴⁹

Tudo concorre, portanto, para que, do ponto de vista epistemológico, o estudo da ética – investida já da sua forma política – tenha de comparecer sem disfarces para dar razões de um método através do qual o agir humano pode ser inteligido nos limites contingenciais da experiência vivida: é nesse limiar vital que o acto decisório realiza uma **mediação poiética** entre o **universal** e o **particular**, entre **meios** e **fins**, e entre **razão** e **desejo**, combinando rigor científico e habilidade pericial sem, todavia, se converter em ciência exacta ou em técnica especializada. Nesse sentido, então, a ética não é uma ciência exacta, embora tenha que ser rigorosa; a sua metodologia não é inspectiva, apodíctica e concludente, embora tenha que ser inquiritiva, dialéctica e tipológica; em termos decisórios ela não tem de teorizar o que teve a pretensão de prever formalmente, mas tem de planificar **em esboço** [τύπω] a **figura** [σχῆμα] e o **aspecto** [εἶδος] do que procura atingir prospectivamente.

É-nos difícil, para não dizer impossível, deixar de aproximar a concepção tipológica de Aristóteles daquele desafio que, pela boca de Sócrates, o seu mestre Platão lança na *Res publica* convidando os interlocutores do diálogo a **visionar com a/na mente // com o/no discurso** [θεάσθαι λόγῳ] a construção de uma cidade onde se pudesse ver a justiça colocada em prática:

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν **θεασαίμεθα λόγῳ**, καὶ τὴν
δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν; Τάχ' ἄν,
ἦ δ' ὅς. Οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἐλπίς εὐπετέστερον ἰδεῖν ὃ ζητοῦμεν;

¹¹⁴⁹ Discutir-se-á de modo apropriado, se se expuser com clareza de acordo com a matéria suposta: não há que procurar alcançar o mesmo rigor para todas as discussões, como tão-pouco <o procuramos alcançar> para os **ofícios artesanais**. As coisas belas e justas, acerca das quais a política indaga, admitem tanta **diferença e oscilação**, que parecem existir apenas por convenção e não por natureza. A mesma **instabilidade** reside também nos bens (...). Assim, ao falarmos acerca de tais realidades (...), basta para tanto apresentar a verdade a **traço grosso** e em **esboço** (...). Ora, cada qual julga bem aquilo que conhece, e sobre isso é bom juiz: em cada matéria <julga bem> o instruído nesse domínio, já o instruído acerca de tudo <julga bem> no geral. Nesse sentido, o jovem não é um ouvinte apropriado <à aprendizagem> de política: falta-lhe a **experiência das acções tocantes à vida**, a partir das quais partem e sobre as quais versam todas as discussões <em torno da ciência política>: é que o **fim <da política> não é o conhecimento mas a acção**: ARIST., *EN*, I, 3, 1094b 11 – 1095a 6; destacado nosso.

Πολύ γε. Δοκεῖ οὖν χρῆναι ἐπιχειρῆσαι περαίνειν; οἶμαι μὲν γὰρ οὐκ ὀλίγον ἔργον αὐτὸ εἶναι· σκοπεῖτε οὖν. Ἐσκεπται, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος· ἀλλὰ μὴ ἄλλως ποίει. Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ῶν> ἐνδέης· ἢ τίς οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν; Οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς. Οὕτω δὲ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεῖα, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα· ἢ γάρ; Πάνυ μὲν οὖν. Μεταδίδωσι δὲ ἄλλος ἄλλω, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει, οἷόμενος αὐτῷ ἄμεινον εἶναι; Πάνυ γε. Ἰθι δὲ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν.¹¹⁵⁰

Em ambas as perspectivas – na platônica e da aristotélica, parece insinuar-se aquele princípio de **interdependência** [πολλῶν ἐνδέης] que dá sentido à vinculação orgânica e arquitectónica entre **experiência política**¹¹⁵¹ e **ética**

¹¹⁵⁰ Se **assistíssemos em mente** à formação de uma cidade, será que do mesmo modo veríamos a justiça a formar-se, tal como a injustiça?

É bem possível – disse ele.

Uma vez formada aquela, há esperança de ver o que procuramos com muito mais facilidade?

Com muito mais, sem dúvida.

Parece-te, então, necessário tentar **pôr mãos à obra**? – disse eu; pressinto que tal não será **tarefa** tão pequena quanto isso. Reflete, pois...

Já reflecti – referiu Adimanto, e não faças de outro modo.

Ora, uma cidade, como eu a concebo – disse eu –, forma-se porque cada um de nós satisfaz as suas necessidades não porque é auto-suficiente, mas dependente de muitos; ou admites que exista um qualquer outro princípio para **edificar** uma cidade?

Nenhum outro existe – disse ele.

Nesse caso, sempre que, havendo necessidade de muitas coisas, alguém recorrer a outro em função de uma necessidade, e a um outro em função de outra, quando todos os que cooperam e se auxiliam se reúnem numa mesma casa, a essa coabitação atribuímos o nome de cidade; não será assim?

De todo.

E se trocam coisas reciprocamente, ora oferecendo ora recebendo, é por pensarem que é o melhor para si mesmos?

Inteiramente certo.

Vamos lá, então! – disse eu. **Façamos em mente uma cidade**, a partir do seu fundamento [PLAT., *R.*, II 369a-c: destacado nosso].

¹¹⁵¹ Nesse sentido, obtemos liminarmente a que se traduza ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδέης por «none of us is self-sufficient, **but we all need many things**», como fazem George GRUBE e Charles REEVE in PLATO, *Republic II*, 369b [in PLATO. *Complete Works*, ed. John M. Cooper, *op. cit.*: destacado nosso]; ou por «no one is self-sufficing, **but all of us have many wants**», como ocorre com Benjamin Jowett in *loc. cit.* [in *Dialogues of Plato*, transl. B. JOWETT,

relacional.¹¹⁵² Tal como na praxiologia aristotélica, é notório em Platão o intuito de conceder à **experiência** [ἐμπειρία]¹¹⁵³ e sobretudo à **imaginação** [φαντασία // εἰκασία]¹¹⁵⁴ um papel decisivo na modelação **tipológica** e **esquematista** da reflexão sobre a natureza e o alcance da acção humana. De facto, não vislumbramos que outra equivalência semântica possa ter o platónico inciso “ver na/com a mente = visionar no/com o discurso” [θεάσθαι λόγῳ] senão “imaginar”.¹¹⁵⁵ Não se trata propriamente

Oxford: Oxford University Press, 1953: destacado nosso]; ou, no caso de M.H. Rocha Pereira, seguindo a mesma linha, quando traduz: «no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, **mas necessitado de muita coisa**» in *loc. cit.* [in PLATÃO, *A República, op. cit.*: destacado nosso]. Em nosso entender, a adversativa ἀλλά não contrapõe necessariamente uma “quantidade” de necessidades ou recursos – caso contrário não se percebe bem a lógica interna da cadeia argumentativa [algo com o qual Platão, dada a coerência narrativa da sua obra, estaria muito pouco disposto a consentir] – mas coloca em jogo um contraste a “necessidade” de assegurar pelo “próprio”, por “um” ou por meio de “muitos” a realização de múltiplas necessidades, pouco importando para o caso se são muitas ou poucas. Não se trata, por conseguinte, de ter necessidade de “muitas coisas”, mas tão-só do concurso de “muitos outros” para as poder satisfazer, como muito bem parece ter intuído, de resto, Léon Robin ao traduzir o referido inciso por «chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, **a au contraire besoin d’un grand nombre de gens**» in *loc. cit.* [in *Platon. Œuvres Complètes*, I-II, trad. et not. par Léon ROBIN; collab. de M.-J. MOREAU, Paris: Gallimard, 1950: destacado nosso]. Esta mediação comunitária dos “muitos” é que constitui, de um ponto de vista formal, a essência do fenómeno político, e não a quantidade de coisas de que necessitamos.

¹¹⁵² Para a clarificação de um tema tão complexo como o do multiforme conceito de relação no contexto da filosofia epistémica, metafísica e praxiológica de Aristóteles, e evitando ceder a clichés interpretativos que reduzem univocamente a relação a uma mera “entidade” lógico-categorial, cf. as posição particularmente bem fundadas de PERENETTI Ludovico Altis, «Sulla relazione in Aristotele», in *Aut aut* (Milano) 33 (1956) 236-238; PHILIPPE Marie-Dominique, «Le relatif dans la philosophie d’Aristote», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Salchoir) 42 (1958) 689-710; CAVARNOS Constantin, *The classical theory of relations. A study in the metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism*, Belmont: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1975; LEFÈVRE Charles, «La personne comme être en relation chez Platon et Aristote», in *Mélanges de Science Religieuse* (Lille) 30 (1973) 161-183; para uma leitura desconstrutiva de alguns mal-entendidos sobre a confusão entre relação, relacionamento e relativismo cf. COSTERBOSA Marina Lalatta, «Relativismo ed etica delle virtù. Una critica al neoaristotelismo», in *Ragion Pratica* (Milano) 4 (1996) 6, 227-233; actual e desafiador continua a ser, em nosso entender, o estudo de GONÇALVES Joaquim C., *Filosofia e relação: interpretação cristã da categoria grega*, Coimbra: Faculdade de Letras, D.L. 1980 pela forma como reinterpreta criticamente o conceito clássico de relação através da mundividência cristã; relevante e original é também a perspectiva filosófico-teológica da investigação de ROSA José S., *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da relação*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007

¹¹⁵³ Vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 884-895; cf. também, a propósito, o já anteriormente mencionado estudo de CONSTÂNCIO João, «Notas sobre a noção de experiência na *República* de Platão», in *op. cit.*, 9-72 [vide supra 84, not. 174].

¹¹⁵⁴ Vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 901-909

¹¹⁵⁵ A tradução da expressão εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ por «If we could watch a **city coming to be in theory**» fixada por George GRUBE e Charles REEVE in PLATO, *Republic II*, 369a [in PLATO. *Complete Works*, ed., introd. and not. by John COOPER, Indianapolis-Cambridge,

de *idealizar a cidade*, mas de **imaginar uma cidade** tirando partido do efeito indutor de uma encenação – ou bachelardianamente falando de um devaneio topológico¹¹⁵⁶ – na modelação vivida da realidade. É óbvio que a imaginação ainda se apresenta vinculada em Platão à esfera do sensível sendo, nesse sentido, subnivelada como “aparecimento”, “aparência” ou “parecença” cuja depuração só uma ascensão dialéctica pode proporcionar, enquanto que em Aristóteles a **imagem** [φάντασμα] exhibirá um **porte mediacional** entre a **sensação** [αἴσθησις] e a **intelecção** [νοῦς].¹¹⁵⁷ Seja como for, quer num caso quer noutro, ambas as perspectivas parecem inspirar-se na condição “manufactural” do **artífice público** [δημιουργός] e no estatuto “artesanal” do **criador-artista** [ποιητής], que, na mente ou pela imaginação, concebem e planificam **prospectivamente** um **esboço** [τύπος], uma **figura** [σχῆμα], um **aspecto** [εἶδος] de formas e contornos suficientemente nítidos para garantir a unidade e a identidade do que é produzido, mas não demasiadamente rígidos para comprometer a variabilidade e plasticidade que caracteriza cada artefacto ou

Hackett Publishing Company, 1997: destacado nosso] suscita-nos algumas reservas. Não que a tradução de Λόγῳ por “in theory” desvirtue por completo o seu valor semântico [visto que o emprego na forma de dativo simples configura em grego, de facto, um complemento circunstancial de modo], mas porque entreabre as portas, em nosso entender, a uma ambiguidade equívoca segundo o qual o grande objectivo de Platão consistiria em conceber uma cidade “em teoria” para transformar a cidade “numa teoria”. Mas mesmo que não nos assistissem fundamentos de ordem gramatical para colocar em causa a dita tradução, dada a plurivocidade interpretativa numa língua plástica como a grega, sobram-nos argumentos hermenêuticos para sustentar que, mesmo admitindo que Platão tencionasse conduzir a sua reflexão até ao estádio final de uma “teoria da cidade”, nesse caso a dialéctica necessitaria de um momento prévio que não começa de modo algum por nos levar a assistir à formação de uma teoria sobre a cidade, mas, pelo contrário, por “modelar em mente” a formação de uma cidade. Apenas neste sentido é que estariam criadas as condições propícias para, por um lado testar a resistência de algumas opiniões sobre a justiça [dramaticamente espelhadas nas posições de Polemarco, Trasímaco e Céfalo] e, por outro, para induzir, por **recurso mediacional à imaginação** [sentido que lhe atribui precisamente Maria Helena Rocha Pereira quando traduz: «Consideremos **em imaginação** a formação de uma cidade» in PLATÃO, *A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, *l.c.*] uma contemplação – essa sim teórica – não propriamente da cidade, mas da ideia de justiça que nela se deve plasmar. A ser válida a interpretação que aqui aduzimos, desabam pela base um conjunto de enviesadas interpretações segundo as quais Platão pretendeu fornecer um modelo abstracto e ideal de sistema político ou de organização social, quando não nos parece ser essa a intenção primordial do filósofo: na verdade, esta espécie de *fábula in fabula* escamoteia o facto de a **modelação da cidade na mente** constituir para Platão o nicho, i.e. o *ethos*, susceptível de delimitar o espaço vital no qual a alma humana pode aspirar a realizar a justiça vivendo de forma justa.

¹¹⁵⁶ Cf. BACHELARD Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1961

¹¹⁵⁷ Cf. WEDIN Michael, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press, 1988

criação artística na sua irredutível singularidade e diferenciação.¹¹⁵⁸ Nesse sentido, a fundamentação ética daquilo que constitui o **domínio do prático** [τὸ πρακτόν] está consideravelmente mais perto dos saberes poiéticos do que poderíamos à primeira vista suspeitar. Por esse motivo, secundamos sem hesitar Marie-Hélène Gauthier-Muzellec quando sustenta que «la politique, comme les sciences poiétiques d’ailleurs, a affaire à un monde pris dans sa contingence, et au souci d’une efficacité concrète, elle ne peut et ne doit pas prétendre à la rigueur épistémologique des sciences dont l’objet est nécessaire et immuable. Aristote pourra donc se contenter d’une esquisse (*typos*) suffisante, que exigera cependant du lecteur ou de l’auditeur (le nomothète, ou l’apprenti vertueux?), une certaine expérience de la vie. N’oublions pas qu’il s’agit de diriger l’action, et non pas seulement de produire de meilleurs connaissances.»¹¹⁵⁹

A tese de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec é reforçada pela voz autorizada de Enrico Berti – cuja vida de investigação foi, em parte, intensamente dedicada à metodologia praxiológica de Aristóteles – ao defender que: «a ciência política não pode, porém, descer aos detalhes, isto é, determinar com absoluta precisão, exatidão ou rigor (*akribés*) o que é belo, justo e bom em qual quer circunstância ou em qualquer caso particular, mas deve limitar-se a indicar o que é belo, justo e bom em geral. Também aqui, portanto, como nos Tópicos, a intenção tipológica é contraposta à exatidão, ao rigor. (...) De um lado, é reforçada a intenção tipológica própria da ciência política, enquanto, de outro, também é aplicada a ela a figura da demonstração válida não “sempre”, mas “geralmente”, isto é, na maior parte dos casos, regra (com algumas exceções) que vimos ser própria da *Física* (cfr. *Metaph.*, VI (E), 1, 1025 b 26-28) e que, em relação aos *Segundos analíticos* (cfr. *APo*, I, 30, 87 b 19-22), não tira o caráter

¹¹⁵⁸ Cf. ANGIER Thomas, *Aristotle's Ethics and the Crafts: A Critique*, Toronto: T-Space at The University of Toronto Libraries, 2009; WALLACE James, «Ethics and the Craft Analogy», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, 1988, 222-232; e também o sugestivo estudo de KATAYAMA Errol, *Aristotle on artifacts. A metaphysical puzzle*, Albany: State University of New York Press, 1999

¹¹⁵⁹ GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, *op. cit.*, 14: destacado nosso

de ciência verdadeira do discurso em questão. Deve-se supor o que “geralmente” são os bens: por exemplo, a riqueza geralmente é um bem, ainda que em alguns casos produza danos. As “muitas diferenças e variações” que caracterizam os bens, mencionadas anteriormente, não excedem, portanto a margem de indeterminação própria do “geralmente” e de qualquer modo, não impedem de “mostrar o verdadeiro” e de concluir, mesmo que “geralmente”, a partir de premissa isto é, de fazer verdadeiros silogismos. (...) Voltamos a encontrar aqui a idéia, já afirmada na *Metaph.* II (α), 995 a 13, de que é necessário ser instruído (*pepaidéusthai*) no método de cada ciência antes de começar a ouvir sua exposição, e reencontramos também a contraposição entre a matemática, concebida como dotada de rigor máximo, na medida em que é estruturada por verdadeiras demonstrações, e a retórica, concebida como privada de rigor e dotada, ao contrário, de capacidade persuasiva na medida em que é baseada em exemplos e testemunhos de poetas: como a física era situada em um nível intermediário entre as duas, assim se deve pensar a localização da filosofia prática, por isso mais “fraca” ou “maleável” que a primeira e mais “forte” ou “rigorosa” que a segunda. (...) Por experiência não se entende simplesmente o conhecimento sensível, isto é, as “sensações”, mas a experiência da vida, isto é, o conhecimento repetido de certas situações devido ao fato de tê-las vivido. A necessidade dessa experiência confere ao partidário da filosofia prática certo caráter que veremos ser recorrente também no “sábio”, isto é, naquele que, mesmo não sendo filósofo, sabe como deve comportar-se em cada caso. (...) O requisito aqui indicado para seguir com proveito um curso de filosofia prática é certa capacidade de dominar as paixões, em geral ausente nos jovens ou nos imaturos. Ele é tomado necessário pela intenção prática dessa ciência, que não é apenas a de fazer conhecer o bem, mas de ajudar a praticá-lo, isto é, de tomar melhores. De nada serviria, com efeito, conhecer o bem se em seguida não existisse a força para praticá-lo. (...) O método, portanto, é sem o de proceder das coisas mais conhecidas a nós, isto é, da experiência, àquelas mais conhecidas em si, isto é, aos princípios, mas ainda uma vez [mais] por experiência entende-se um hábito moral adquirido, não um mero conhecimento exterior. Salvas essas diferenças, a filosofia prática apresenta-se, sob o aspeto metodológico, não dessemelhante da física, no sentido em que também ela investiga a fundação racional da experiência e, por isso, vai do caso particular para a lei geral, ainda que se contente em determinar esta última

de maneira sumária e genérica, pois o que lhe interessa não é tanto sua formulação rigorosa quanto sua aplicação prática. (...) De novo aqui Aristóteles opõe a intenção tipológica à precisão, isto é, ao rigor, mesmo referindo-se a uma importante doutrina como a da função própria do homem, o que demonstra que a relativa falta de rigor, ou melhor, de definibilidade, não implica nenhuma renúncia à fundação racional, ao discurso propriamente filosófico. A seus olhos, provavelmente as matemáticas forneciam o exemplo de um saber completo e, por isso, não mais suscetível de qualquer progresso, enquanto a filosofia, isto é, a física, a metafísica e a filosofia prática, eram bastante semelhantes às outras artes, isto é, às técnicas (entendidas em sentido antigo do termo), nas quais é possível um contínuo progresso, não porém no sentido de transformação radical no de aperfeiçoamento, de acabamento de um esboço já traçado em suas grandes linhas.»¹¹⁶⁰

Se o **método tipológico** parece constituir, do ponto de vista praxiológico, o procedimento mais apropriado para viabilizar os intentos epistémicos do conhecimento prático em Aristóteles, já a possibilidade de submeter a um exame profundo o conjunto de crenças e de convicções sobre o bem supremo e a felicidade – domínio onde, no fundo, se joga o sentido mais denso da acção humana – depende do que se poderia designar de **procedimento diaporético**. Com efeito, graças à conjugação destes duas vertentes – a tipológica e o diaporética – a filosofia prática aristotélica pode explicitar o texto de uma **ética vivida** mais do que uma ética “sobre a” vida ou uma ética “da” vida (v.g. no sentido tão propalado da dita “bio-ética”), motivo pelo qual, mais do que uma ética da experiência ou uma ética experimental, importaria desde logo atender aos matizes que a noção de **experiência** [ἐμπειρία] possui na filosofia aristotélica¹¹⁶¹ enquanto indutora de uma **ética experienciada no texto da vida**.

Assim, quando, na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles se propõe **examinar** [ἐξετάζειν] a natureza do bem supremo, em vista do qual os homens se consideram felizes, torna-se bem patente, desde logo, a preocupação em apontar uma restrição de fundo: afigurando-se infrutífera qualquer veleidade para examinar todas as concepções

¹¹⁶⁰ BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., 121-127

¹¹⁶¹ Sobre os diferentes matizes da noção de experiência em Aristóteles, cf. o estudo de VIANO Carlo, «L'esperienza in Aristotele», in *Rivista di Filosofia* (Bologna – Torino) 50 (1959) 299-335

em jogo, importa considerar não só as mais difundidas na opinião comum, como as mais defensáveis pela sua credibilidade. Ora, como já vimos, “examinar” constitui, em conformidade com os pressupostos explicitados nos *Topica*, uma actividade peculiar da dialéctica que consiste em testar, em pôr à prova, um conjunto de operações de cuja avaliação, valoração e validação depende o êxito daquele que interroga tanto no decurso como no desfecho de uma discussão. Assim, uma vez que se torna inviável examinar o valor probatório de todas as opiniões emitidas (neste caso sobre a natureza do bem supremo), torna-se imperioso examinar as mais disseminadas no senso comum, bem como as professadas pelos mais sábios dada a sua maior probabilidade de crédito. Convém, contudo, não confundir, pelo menos neste caso particular, este tipo de opiniões susceptíveis de exame com os *ἔνδοξα*, os quais, como já se viu, formam a instância crítica à luz da qual as ditas opiniões são examinadas, testadas e avaliadas: quer dizer, os *ἔνδοξα* não são passíveis de discussão, uma vez que é justamente através deles que, no âmbito da racionalidade prática, se discutem as opiniões quer elas sejam provenientes da massa ou emitidas por sábios tão estimáveis e reputados como Sólon, Sócrates ou Platão. Desta feita, mais do que ajuizar se este procedimento *endoxal* entra em conflito com os pressupostos metodológicos da física e da metafísica – pressupostos segundo os quais se recomendava apresentar um leque significativo de opiniões disponíveis acerca de um determinado problema – interessa-nos, isso sim, tendo em conta o desígnio teórico da presente dissertação, avaliar o seu impacto hermenêutico na modelação do acto decisonário em situação-limite ou em limiar crítico: nesse caso, o importante, com efeito, não é acumular exaustivamente uma infínitável quantidade de opiniões, dado que tal acumulação não teria qualquer consequência prática no exame a efectuar, mas envolver todas as soluções possíveis de um problema no mesmo plano crítico de análise e discussão. Ora, interessante é verificar como, em nosso entender, Aristóteles oferece uma tese inovadora segundo a qual a candidatura massiva de todas as opiniões disponíveis sobre uma dada matéria ou um problema determinado depende da capacidade dialéctica para criar algumas alternativas entre proposições reciprocamente contraditórias, das quais possam fazer parte todas as opiniões possíveis, sem que, possivelmente, seja necessário examiná-las uma a uma. Sendo isto verdade para o campo da física, ainda o é mais no contexto da filosofia prática, domínio epistémico onde a completude e exaustividade do exame se

afigura ainda menos indeclinável do que naquelas devido precisamente ao recorte tipológico que lhe é inerente.

Posto isto, estamos em crer que o intuito aristotélico de perspectivar ergonomicamente a realização humana como **obra** [ἔργον] não a partir de uma essência pré-determinada de felicidade ou de uma definição meta-empírica de virtude, mas no *horizonte poiético* de uma **modelação hilemórfica** da necessidade formal e inteligível dos princípios universais na contingencialidade material sensível dos casos individuais. O facto de tal mediação só se tornar possível, em nosso entender, através da **mediação tipológica** de um **esboço** [τύπος] ou de uma **figuração** [σχῆμα], ilustra bem a razão pela qual ética do Estagirita implica uma maturação decisória cujo desfecho transcende os artificiosos, estéreis e estafados debates em torno da dicotomização entre idealismo e realismo, normativismo e eudemonismo, deontologismo e teleologismo, etc. A ética aristotélica implica tudo isso e, em bom rigor, nada disso, se tal implicar o entrincheiramento teórico da acção em qualquer um desses redutos interpretativos.

A necessidade de conjugar praxiologicamente o carácter estabilizador da **lógica indutiva** com a capacidade plástica da **experiência sensível**, transformando os hábitos adquiridos em disposições aperfeiçoáveis e estas em capacidade decisória, confere ao **dispositivo endoxal** um **papel mediador** de primeira ordem na filosofia prática do Estagirita. Na verdade, entre os dois modos fundamentais de transcurividade lógica, a saber 1. **de cima** [ἄνω] **para baixo** [κάτω], típico da inferencialidade dedutiva da razão – que parte de premissas e de pressupostos sob a forma de causas e de princípios – e 2. **de baixo** [κάτω] **para cima** [ἄνω], típico da prospecção indutiva da experiência – que parte de efeitos e de resultados sob a forma de padrões figurativos, Aristóteles interpõe um terceiro **modo lógico intermédio** susceptível de operar uma **síntese hilemórfica** das duas primeiras através de um procedimento tipológico cujo alcance endoxal consiste em partir das “coisas ditas” por formal **acordo comum** [ὁμολογία] entre as **opiniões estabelecidas** [ἔνδοξα] acerca do que possui uma material **especificidade particular** [ἰδιος].

A metodologia referida parece eficaz em contexto homológico, isto é quando as opiniões convergem e concordam entre si; todavia, o que esperar dela quando as

opiniões revelam uma profunda e insanável assimetria entre si? Ora, mais do que uma vulnerabilidade, a dissonância opinativa constitui para Aristóteles uma oportunidade metodológica não propriamente para viabilizar opiniões homólogas (o que, de certa forma, tornaria até redundante e perfeitamente dispensável a sua utilização), mas sobretudo para testar diaporeticamente opiniões díspares, discordantes ou até incompatíveis. Assim, quando duas opiniões se entrecrocaram e conflituam, é impossível que sejam ambas verdadeiras – pelo menos, uma delas será verdadeira e a outra falsa – ao passo que quando há plena concórdia entre algumas opiniões, por mais assimétricas e dissemelhantes que sejam na manutenção da tese correspondente, nada impede que todas elas possam ser verdadeiras. Trata-se, na verdade, de diferenciar e de distinguir num aglomerado opinativo as opiniões discordantes pela sua natureza contraditória (e portanto inadmissíveis pela sua inconsistência lógica) das opiniões concordantes pela sua natureza homóloga ainda que diferenciada (e por isso admissíveis pela sua viabilidade lógica) mediante uma utilização diaporética do método dialéctico. A discórdia, portanto, é signo suficiente, embora não necessário, de uma asserção opinativa falsa, ao passo que a concórdia é signo necessário, embora não suficiente, de uma asserção opinativa verdadeira.

É fácil perceber que a eficácia do procedimento diaporético assenta na expectativa depositada pela razão nos princípios lógicos de <não->**contradição** [ἀντιφάσις] e do **terceiro ou meio excluído** [οὐδὲ μεταξύ], a partir dos quais aquela, colocada perante duas alternativas opostas, “separa”, “diferencia” e “selecciona” a **verdadeira** [ἀληθής] da **falsa** [ψευδής], funcionando “criticamente” – ou seja de modo “criteriológico”, “discricionário” e “judicativo” – como se estivesse a **peneirar** ou a **joeirar** [κρίνειῖν] elementos misturados que importa isolar e escolher. Assim, enquanto o acto de perguntar, isto é de submeter a exame uma opinião, implica – como aliás se depreende da análise da discussão dialéctica nos *Topica* – tentar extrair uma contradição mediante a inspecção endoxal de uma premissa avançada pelo adversário, visto que a contradição, enquanto indício de incoerência interna de discurso é considerada signo de falsidade e, por conseguinte, de insustentabilidade, já o acto de responder implica, por seu turno, tentar evitar de todos os modos a contradição, posto que a não-contradição, ou seja a coerência interna ao discurso, é indispensável para a manutenção da sua verdade, como de resto se verifica ainda hoje

nos debates judiciais onde um testemunho que se contradiz é liminarmente desacreditado enquanto uma série de testemunhos entre si coerentes são considerados dignos crédito.

Ao aplicar dialecticamente o método diaporético a propósito da definição de felicidade, Aristóteles procura, no fundo, encontrar confirmação da sua veracidade no princípio consensualístico de uma disseminação mais ou menos geral ou, pelo menos, autorizada das opiniões acerca da felicidade – como acontece, por exemplo, com aquelas que a identificam com ora com os bens da alma, ora com a virtude, ora com a sabedoria, etc. – cujo teor coincide substancialmente com aquela que será a ulterior formulação da sua própria definição. Mais ainda: Aristóteles consegue mostrar, na própria acção narrativa da sua reflexão ética, até que ponto mesmo aquelas opiniões aparentemente mais refractárias e desfasadas – como, por exemplo, as que identificam a felicidade com o prazer ou como as que a identificam com os bens exteriores – não são forçosamente incompatíveis com a sua definição, uma vez que, como se viu, a realização da obra própria do homem não só implica seguramente o prazer, como também os bens exteriores constituem condição necessária para tal tarefa. Transferimos uma vez mais para Enrico Berti o ónus hermenêutico de uma imprescindível clarificação para o problema em causa: «A situação ideal à qual aspirar é apresentada como aquela na qual se pode obter a concórdia da maior parte das opiniões (condição necessária, mas isolada não o suficiente para assegurar a verdade) e também se consegue refutar suas objecções (condição que vem reforçar a precedente). (...) Além disso, o termo “fenômenos” é usado para indicar o que parece a alguém, ou seja, as opiniões. Enfim, **Aristóteles apresenta como aceitável, de modo subordinado, inclusive a eventualidade de que se venha a adotar uma posição intermediária, mista ou, de qualquer modo, que se respeitem também opiniões entre si opostas, contanto que não entendidas no mesmo sentido – o que daria lugar a uma contradição inaceitável, mas em sentidos diferentes, que as tornem compatíveis entre si.** Como se vê, ele procura sempre fazer todo o possível para estar de acordo com todos, tão grande é sua confiança na discussão, isto é, tão “dialógica” – como se diria hoje – é sua atitude. O carácter fundamentalmente dialético da filosofia prática de Aristóteles foi ressaltado há muito tempo: os “liberais” ingleses, como Alexander Grant e John Burnet, já o tinham feito entre o fim do século

XIX e o início deste, interpretando, contudo, esse caráter dialético como falta de cientificidade, o que – como vimos – não é verdadeiro. Mais recentemente, alguns expoentes da “reabilitação da filosofia prática” que teve lugar na Alemanha, considerados os neo-aristotélicos de orientação conservadora, a saber Wilhelm Hennis e Günther Bien, interpretaram o caráter dialético da filosofia prática como expressão de um grau de cientificidade inferior ao das ciências teóricas, o que, igualmente, não é verdadeiro. Um filósofo de orientação católico-tradicional como Helmut Kuhn atribuiu, ao contrário, à dialética, seja na filosofia prática, seja nas outras ciências, uma função apenas propedêutica, relegando-a ao plano do “verossímil” entendido no sentido subjetivo do termo (“o que parece a alguém”), e admitindo que, diversamente, a filosofia prática, pela contingência de seu objeto, é uma verdadeira ciência do “provável” no sentido objetivo do termo (ou seja, aquilo que se aproxima do verdadeiro, que tem alta probabilidade de sê-lo). Uma avaliação mais positiva da dialética foi dada por um especialista em Hegel como Otto Poggeler, o qual, contudo, mesmo negando que ela permaneça no plano da simples verossimilhança subjetiva, continua a considerá-la somente introdutória à ciência propriamente dita. Ao contrário, um “kantiano” como Otfried Höffe mostrou que o procedimento dialético não permanece exterior à ciência propriamente dita, mas dela constitui precisamente o momento heurístico, isto é, inventivo, tanto no caso da filosofia prática como no da física e da metafísica, enquanto o procedimento apodíctico dela constitui o momento expositivo e didático. Como se vê, portanto, quase todas as principais correntes do pensamento contemporâneo reconheceram a presença de uma racionalidade de tipo dialético – no sentido clássico do termo – na filosofia prática de Aristóteles, mesmo avaliando-a de modos diversos.¹¹⁶² Parece-me que a interpretação de Höffe é a mais

¹¹⁶² Parece-nos pertinente incluir aqui a nota de rodapé do próprio autor devido ao manancial de referências que alargam a compreensão do assunto em causa: «Cfr. A. GRANT, *The Ethics of Aristotle*, London 1885, vol. I, p. 425, e vol. II, 144-5, 391-6; J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, London: 1900, XXXI-XLVI; W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, 1a ed. Neuwied, 2a ed. Stuttgart: 1977; G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg – München: 1973; H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, "Zeitschrift für Politik", XII (1965) 101-20 (ristampato in RIEDEL, *Rehabilitierung* cit., vol. II, 261-90); O. POGGELER, *Dialektik und Topik*, in R. BUBNER - K. CRAMER - R. WIEHL (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, vol. II, 273-310; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie*, cit., 28-9, e *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt 1979, p. 64. Naturalmente non mancano anche i negatori della dialetticità della filosofia pratica aristotelica, tra cui vanno annoverati J.A. Stewart, F. Susemihl, H. H. Joachim, O.

conforme aos textos de Aristóteles, e que, em consequência, a filosofia prática pode ser considerada uma verdadeira ciência, do mesmo tipo da física e da metafísica, mesmo permanecendo diferente, quanto ao método, da matemática, e mesmo conservando seu caráter propriamente prático, isto é, orientado para a ação, e, portanto, sua capacidade de guiar esta última, dando as diretrizes e as indicações de como se deve agir. O que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, no fundo, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica, que examinamos anteriormente, mas precisamente a união dos dois, a qual faz, sim, que o método dialético na filosofia prática seja ainda mais adequado ao seu objetivo do que o é nas ciências teóricas, justamente porque tal objetivo não é constituído por um conhecimento exaustivo e detalhado, mas por aquele tanto de conhecimento que pode servir para orientar a práxis».¹¹⁶³

4.5. Executar, criar, agir: a mediação ontopoiética da decisão na esfera prática da razão

Centrados no **duplo enfoque tipológico e diaporético** à luz do qual Aristóteles clarifica os procedimentos metodológicos que disputam o espaço epistémico da acção, talvez possamos agora proceder a um reexame da projecção teleológica do **bem humano** [τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν] cujo aperfeiçoamento assenta na correlação arquitectónica entre a prática individual da **virtude** [ἀρετή] e a busca comum da **felicidade** [εὐδαιμονία].¹¹⁶⁴

Gigon e E. F. R. Hardie (si vedano le rispettive citazioni in HÖFFE, *Praktische Philosophie*, cit., 11-31)».

¹¹⁶³ BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., 140-143

¹¹⁶⁴ A propósito das várias tonalidades que matizam a projecção eudemónica da ética aristotélica cf. VANIER Jean, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1965; ACKRILL John, «Aristotle on *Eudaimonia*», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press (1991) 15-33 [= in *Mind* 87 (1978) 595-601]; KENNY Anthony, «Aristotle on happiness», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 25-33; *Idem*, «The Nicomachean conception of happiness», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* suppl. (1991) 67-80; LÉONARD Jean, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles: Palais des Académies, 1948; SCALTSAS Theodore, *The Golden Age of Virtue: Aristotle's Ethics*, Athina: Ed. Alexandria, 1993; SHERMAN Thomas, «Human happiness and the role of philosophical wisdom in the *Nicomachean Ethics*», in *International Philosophical Quarterly* (NY) 42 (2002) 4, 467-492; vide, em perspectiva colateral, o curioso estudo

Assim, no que respeita à projecção teleológica do bem humano, Aristóteles postula um horizonte finalístico que abrange, em bom rigor, quatro dimensões, repartidas em dois enlances binários: 1. a **arte** [τέχνη] e a **investigação** [μέθοδος], no campo dos saberes baseados numa experiência capaz de propiciar conceitos universais; 2. a **acção** [πρᾶξις] e a **escolha deliberada** [προαίρεσις], no campo dos saberes baseados em princípios universais susceptíveis de modelação prática.¹¹⁶⁵ Qualquer uma destas quatro dimensões ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφάνησαντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται [parece tender para um determinado bem: por isso foi correctamente notado que o bem é aquilo para o qual tudo tende]¹¹⁶⁶.

Esta propensão de todas as coisas para um bem é analogicamente ilustrada por Aristóteles através de um conjunto de actividades caracterizadas por forte cunho *pericial* (nuns casos) e *poiético* (noutros casos):

πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ
γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον,
στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν
τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵππικὴν
χαλινόποικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵππικῶν ὀργάνων εἰσὶν, αὕτη δὲ
καὶ πᾶσα πολεμικὴ πρᾶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικὴν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ
τρόπον ἄλλαι ὑφέτερας· ἐν ἀπάσαι δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη
πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα
διώκεται.¹¹⁶⁷

desenvolvido in HEINAMAN Robert, «The improbability of *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23 (2002) 99-145

¹¹⁶⁵ Cf. ARIST., *EN*, I, 1, 1094a 1-2

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, I, 1, 1094a 2-3

¹¹⁶⁷ Posto que existe uma multiplicidade de acções, de artes e de ciências, são também muitos os fins que surgem: assim o da medicina é a saúde, tal como o da construção naval é o navio, o da estratégia é a vitória e o da economia a riqueza. Porém, tal como naquelas artes subordinadas a uma só faculdade (como no caso do fabrico de freios e demais equipagem equestre subordinados à equitação, e desta, por sua vez, bem como de toda a actividade guerreira, subordinada à estratégia), do mesmo modo outras artes se subordinam a outras diferentes: em todas elas os fins das arquitectónicas são preferíveis aos fins das que lhe estão subordinadas, pois é graças àqueles que se perseguem estes: ARIST., *EN*, I, 1, 1094a 7-16

Numa primeira aproximação ao excerto importa registar desde logo a *nuance* entre o dinamismo realizativo da **acção** [πρᾶξις] e o dinamismo criativo da **produção** [ποίησις]. Ora, enquanto a acção assenta num princípio de qualificação do agente cuja determinação é **imane**nte [ἐνυπαρχόν] ao acto por ele realizado¹¹⁶⁸, já a produção, por seu turno, assenta num princípio de qualificação que determina intrinsecamente não quem produz mas o resultado produzido. Convém, todavia, não descansar de imediato sobre uma distinção que parece, à primeira vista, garantir alguma estabilidade descritiva: no plano de uma abordagem mais cirúrgica da decisão prudencial veremos até que ponto perdem alguma rigidez as fronteiras que dividem os campos apontados.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁸ Cf. VOLPI Franco, «L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche», in *Bulletino Filosofico* 23 (1989) 3, 38-39; numa perspectiva mais lata vide YEPES STORK Ricardo, «Los sentidos del acto en Aristóteles», in *Anuario Filosófico* 25 (1992) 3, 493-512, e ainda *Idem*, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona: Euns, 1993

¹¹⁶⁹ São extremamente elucidativas as palavras de Maurice Blondel a esse propósito: «En revanche les emplois subalternes et plus habituels du terme action font ressortir les aspects multiples qu'il importe de discerner avec la précision dont Aristote s'était déjà prévalu à la faveur des subtiles richesses de la langue grecque. [...] C'est donc là, dans cette apparente banalité d'un mot s'appliquant à tout, que réside l'extrême difficulté de découvrir une détermination exacte et, si l'on peut dire, une justice distributive vraiment capable d'attribuer à chaque être l'agir spécifique ou, selon le mot d'Aristote, l'acte propre qui le caractérise et le constitue. Pourtant distinguer ne suffit pas, ne serait même pas possible exactement si l'on ne savait en même temps unir en quelque façon. Ni équivocité, ni univocité, c'est entre ces deux excès qu'il nous faudra trouver le chemin d'une solution spécifique des différents genres ou degrés de l'agir. Mais, dans cette variété polymorphe d'actions, comment découvrir le fil conducteur qui, loin de confondre ou d'assujettir, relie toutes les phases du dynamisme universel, sans que soient compromises ou bien la transcendance de l'Être ou bien l'immanente activité des êtres que leur solidarité n'empêche pas d'avoir une causalité propre? Où trouver, en une acception forte et précise, ce qui, sous tant de conditions hétérogènes, mérite littéralement le nom d'action? [...] L'action n'est-elle point la synthèse de toutes les puissances de notre nature? Nous paraissions en effet les reprendre à notre compte en toute leur profondeur afin de les intégrer en notre être personnel. Non seulement nous assumons ainsi le monde de la nature et de notre vie subconsciente pour les humaniser, mais encore nous les élevons, avec notre personne même, au service des fins idéales que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir et de poursuivre, fût-ce sous des traits déformés. Maîtres de notre choix en même temps que serviteurs de ce pourquoi nous vivons, pensons, voulons et agissons, nous paraissions vraiment organiser notre destin et, par notre action même, nous incarnons notre idéal dans notre réalité propre et jusque dans la réalité universelle où s'insère cette œuvre créatrice dont Aristote a dit que l'homme est le père plus qu'il ne l'est de ses enfants. [...] Puisque toute action humaine plonge dans ces activités inférieures et pourtant déjà pénétrées de raison secrète, on ne peut détacher notre vie consciente et délibérée des racines qui ont à la nourrir, à la développer dans la lumière et à la faire fructifier. Par là, une fois de plus, on aperçoit combien la pensée discursive repose sur une vie plus profonde pour monter à une fonction plus haute encore qu'elle-même. Il se trouve dans notre agir plus qu'il n'y a dans nos analyses conceptuelles: non pas que les concepts ne contiennent d'autre part des richesses nouvelles au delà des données empiriques, des abstractions scientifiques et des expériences pratiques; car les idées explicites, par ce

qu'elles ont de rationnel et d'universel, servent à hausser notre pensée et notre action vers des vérités et des fins transcendantes. Bien plus: ces idées mêmes sont déjà en nous une présence réelle, une immanence vitale de ces réalités intelligibles qui éclairent, nourrissent, stimulent notre agir, sans que, d'autre part, nous ayons seulement à les subir ou à être informés et actés par elles; car, pour nous laisser mieux pénétrer par elles qui nous appréhendent en quelque façon, nous devons les appréhender à notre tour, et c'est le propre de l'action de remplir cette double fonction: n'oublions pas en effet qu'agir n'est pas, en nous, simplement une opération transitive et discursive; sa forme supérieure (comme nous aurons à le voir) est contemplation, c'est-à-dire intelligence et adhésion. Cette fonction supérieure de l'intelligence spéculative n'empêche pas l'action d'avoir à son tour un rôle initiateur ni d'être un moyen de croissance et d'enrichissement dans cette sorte de progression cycloïdale que nous avons décrite comme celle d'une roue dont les parties tournantes sont tour à tour en avant ou en arrière, en haut ou en bas. D'où l'extrême utilité d'une étude spécifique de toutes les phases de notre action qui, même dans le domaine de la réflexion, ne s'épuise point par la réflexion même. De cette remarque très importante ressort une vérité également essentielle. L'action, fût-elle d'apparence discursive dans le temps et dans l'espace, comme une succession ou un système de phénomènes, est cependant une réalité ontologique, c'est-à-dire qu'elle forme une unité supérieure à la multiplicité des faits vus du dehors mais ne la constituant pas dans son originalité métaphysique. Il ne suffit donc pas, pour étudier vraiment l'action, de décrire en fidèle observateur un tableau mouvant comme un cinéma; ce qui importe, c'est de saisir l'âme invisible qui donne le branle à la diversité des mouvements qu'on n'expliquerait pas en les constatant empiriquement ou en y introduisant un déterminisme rationnel. L'action est tout autre chose qu'un fait. Les faits sont des reconstitutions abstraites de données dont la synthèse est d'ordinaire un mélange de découpages et de recollages servant à grouper tendancieusement des ensembles partiels dans un milieu formé d'interférences et d'interdépendances innombrables. Agir au contraire procède (quels que soient les ingrédients et les conditions des actions) d'une unité interne, d'une cause qui déclenche une initiative persévérant à travers ses irradiations, d'une finalité qui répond au *primum movens* animant tout le déploiement de l'opération poursuivie. Peut-être comprend-on dès lors pourquoi nous avons pu et même dû donner à ce livre le titre qu'il porte en mettant paradoxalement au singulier le mot action? Car ce qu'il nous faut éclairer et procurer, c'est précisément l'unité foncière et ultime qui anime intérieurement le dynamisme total *ab imis ad summum finem*: drame unique pour chaque agent humain, drame dont les péripéties peuvent indéfiniment varier, mais pour aboutir à un dénouement qui compose une seule destinée. On nous objectera peut-être ici que nous oublions l'un des aspects, l'aspect supérieur du problème que nous avons annoncé en promettant d'examiner la possibilité d'un acte pur et la compatibilité des causes secondes et des actions itinérantes avec l'éternel et immuable Agir. Mais non; prenons patience. Nous partons de ce qui est donné à notre expérience humaine et à nos analyses critiques avant de savoir à quelles exigences seront soumises nos idées spontanées sur l'action et quelles distinctions s'imposeront à notre effort explicatif et unifié. C'est déjà beaucoup pour commencer de voir peu à peu comment il est possible, comment il est nécessaire d'ériger au-dessus ou au dedans des faits que nous appelons trop confusément des actions cette réalité métaphysique qui constitue l'agir, quelque imparfaites que soient encore nos démarches à la poursuite de la vérité ontologique à découvrir. Précisément nous allons examiner les actes proprement humains pour savoir s'ils nous révèlent davantage ce qu'est l'agir. Après que les *actus hominis* nous ont déjà servi à manifester l'élan foncier de l'être raisonnable vers la fin que sa nature spirituelle le porte à réaliser, allons-nous trouver maintenant, dans cette réalisation de la personne humaine, le sens plein, la définition véritable et l'accomplissement de ce qu'il faut nommer l'action? Jusqu'ici l'application des mots agir et action à ces êtres, voire même à ces forces qu'on a, en un sens large, nommé paradoxalement des «causes secondes», nous a paru imparfaitement justifiée, quoiqu'on ne doive pas méconnaître certaines initiatives, plutôt dynamiques que mécaniques puisqu'elles se manifestent par des réactions originales. Déjà, dans les *actus hominis*, ces *réflexes* présagent, semble-t-il, les *actes réfléchis* spécifiquement humains. Grâce à ceux-ci il y a retournement et, si l'on ose dire, commutation du courant d'énergie. Il apparaît en effet que, après avoir puisé sa force dans l'immense accumulateur qu'est l'univers physique et organique, l'homme, par sa raison, par la puissance infinie des idées et des principes transcendants, domine enfin le monde entier, devienne capable de se maîtriser soi-même, décide librement de ses visées et de son destin, *agisse* en un mot dans toute la force de ce terme: BLONDEL Maurice, *L'Action. Tome I: Le problème des causes secondes et le pur agir* (1936), Paris: Félix Alcan, 1936, 41-42, 53, 67, 73-76; vide a propósito o amplo estudo de D'AGOSTINO Simone, *Dall'atto*

Em suma, enquanto a projecção teleológica para o bem obedece claramente a um desígnio epistémico de tipificação **vertical**, permitindo diferenciar actividades *tecno-poiéticas* de actividades *práxicas* a partir da qualificação imanentizada ou externalizada da acção **quanto ao sujeito**, já a correlação arquitectónica entre virtude e felicidade pressupõe o escalonamento de uma cadeia **horizontal** de actividades que se correlacionam numa lógica de interdependência hierarquizada de finalidades intermédias em vista de um fim supremo. Ao instalar-se no ponto de intersecção desta ambivalência, a ética aristotélica encontra-se exposta a um **foco aporético**¹¹⁷⁰ de **problemas** [προβλήματα]¹¹⁷¹, **ambiguidades** [ἀμφιβολία]¹¹⁷² e **tensões** [τάσεις]¹¹⁷³ cujas implicações praxiológicas constituem, no entender de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec não propriamente uma ameaça, mas um desafio problematológico¹¹⁷⁴: «Il emporte peu (...) que les actes eux-mêmes soient les fins des actions entreprises ou qu'il y ait quelque chose d'autre en dehors de celles-ci (1094a 16-18). Il semble donc que por servir l'objectif qui anime ce chapitre inaugural, Aristote disqualifie le première critère qu'il reconnaît pourtant traditionnellement

all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'action" (1813), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999; noutra perspectiva SANCHÉZ SORONDO Marcello (ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, org. E. BERTI *et al.*, Roma: Herder – Università Lateranense, 1990 FLAMAND Jacques, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain-Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1969

¹¹⁷⁰ Cf. De VOGEL Cornelia, «Quelques remarques a propos du premier chapitre de l'*Étique à Nicomaque*», in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955, 307-323; acerca do carácter aporético a anfibológico que atravessa a *Ethica Nicomachea*, desde a primeira à última linha, cf. AUBENQUE Pierre, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 3-19; RIEDEL Manfred, «Concerning several *aporiai* in Aristotle practical philosophy», in *Ancient Philosophy* (Pittsburgh) 1 (1980-1981) 148-159; numa análise mais genérica vide MOTTE Andre – RUTTEN Christian, "*Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*", Louvain; Paris: Peeters, 2001

¹¹⁷¹ O termo *problema* [προβλήμα] comparece na obra aristotélica não só como noção mas também como título de uma obra (apesar de tudo, de autoria discutida) in ARIST., *Top.*, I, 4, 101b 28; 11, 104b 1; *Mete.*, II, 6, 363a 24; *Somn Vig.*, 2, 456a 29; *PA*, III, 15, 676a 18; *GA*, II, 8, 747b 5

¹¹⁷² A ocorrência textual do termo *ambiguidade* [ἀμφιβολία] verifica-se pelo menos em dois passos da obra aristotélica, designadamente in ARIST., *SE*, 4, 165b 26; *Po.*, 25, 1461a 25

¹¹⁷³ O termo *tensão* [τάσις] é empregue pelo menos uma vez in ARIST., *HA*, III, 5, 515b 16

¹¹⁷⁴ Vide MEYER Michel, *De la problematologie: philosophie, science et langage*, Brussels: Pierre Mardaga, 1986, 307 ss.

comme signe distinctif de la spécificité de la *praxis*. Faut-il voir dès lors dans cette minoration du critère, une négation de sa pertinence devenue classique, ou bien comprendre qu’Aristote lance une opération de définition nouvelle de la sphère de la *praxis*, et de l’éthique qui en relève?». ¹¹⁷⁵

Existe, por conseguinte, um bem supremo cuja alçada universal enlaça simultaneamente a totalidade das actividades sejam elas de carácter técnico, poiético ou prático, embora Aristóteles tenha o cuidado de alertar que, no tocante à esfera das actividades práticas, o bem supremo adquire um matiz diferenciado em função da sua alçada finalística, motivo pelo qual o bem comum se torna κάλλιον καὶ θεϊότερον [mais belo e divino] ¹¹⁷⁶ do que o bem individual ou privado. Por outro lado, a proclamação da existência necessária de um bem supremo não por veleidade, crença ou opinião, mas por imperativo onto-lógico da razão – à qual repugna uma **remissão *ad indeterminatum*** [εἰς ἄπειρον εἶσιν] ¹¹⁷⁷ – exige que tanto a acção como o desejo de ter, de estar ou de ser ¹¹⁷⁸ se encontrem preenchidos com um objecto real e não ilusório, posto que *de nihilo nihilum* [nada provém do nada] ¹¹⁷⁹. Tal restrição supõe que o conhecimento do fim da conduta de vida esteja à mão e ao dispor do homem e não fora do seu alcance, por forma a obter os meios susceptíveis de o alcançar com justa medida na linha daquela lapidar fórmula latina segundo a qual *est modus in rebus*

¹¹⁷⁵ GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure, op. cit.*, 12

¹¹⁷⁶ Cf. ARIST., *EN*, I, 2, 1094b 10

¹¹⁷⁷ Vide supra 289, not. 675

¹¹⁷⁸ Cf. FRÈRE Jean, *Les grecs et le désir de l’être: dès préplatoniciens à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1981

¹¹⁷⁹ Aulo Pérsio transmite nas suas *Satirae* este devaneio coloquial pela boca de um velho enfermo que medita na condição efêmera e mortal do homem: *gigni de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti* [nada nasce do nada, e nada pode voltar a ser nada: AULUS PERSIUS, *Satirae*, 3, 83 ss.]. Fazendo fé no testemunho doxográfico de Diógenes Laércio (vide *DL* X, 38), a expressão é recolhida do *De rerum natura* do poeta e filósofo latino Lucrécio e posta na boca de um velho, a saber Epicuro de Samos, que afirmava οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος [nada nasce do nada]. Todavia, convém não esquecer de que estamos em presença de um lugar-comum da tradição filosófica: na *Physica* Aristóteles dá conta (cf. ARIST., *Ph.*, I, 4, 187a 26-29) de que já Anaxágoras de Clazómenas lançava mão de uma certa *communis opinio* segundo a qual “nada nasce do nada”, encontrando-se empregos similares da mesma no filósofo e estadista Melisso de Samos (cf. MELISSUS, *fragm.* 30 B 1 Diels-Kranz) e em Empédocles de Agrigento (vide EMPEDOCLES, *fragms.*, 31 B 11; B 12, 1 Diels-Kranz), reemergindo em autores mais tardios como o imperador romano, cultor do estoicismo, Marco Aurélio (cf. MARCUS AURELIUS, *De seipso et ad seipsum libri XII*, 4, 4) e Boécio (cf. BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, 5, 1).

[existe uma medida nas coisas] ¹¹⁸⁰. Desta feita, uma ética realizada não *à medida de cada um* mas *na medida das suas possibilidades*, parece-nos constituir terreno fértil para articular no mesmo **horizonte mediacional** os conceitos de **medida** e de **limiar** nos quais se fixa o alvo teórico da presente dissertação.

Ora, sendo verdade que, de acordo com a praxiologia aristotélica, compete a uma **educação para a cidadania** [τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν]¹¹⁸¹ o papel de promover existencialmente a aquisição da virtude em ordem ao **bem comum**, o certo é que isso não basta para a consumação de uma eticidade que se pretende desenvolvida, maturada, numa palavra aperfeiçoável. Na verdade, quando o indivíduo virtuoso se depara com a inadiável urgência de ligar o universal ao particular nas suas decisões políticas, sociais, jurídicas e económicas, a configuração ética da sua conduta virtuosa terá de se mostrar verdadeiramente apta a desenvolver com a criatividade poiética uma cumplicidade muito mais estreita do que seria de esperar, dado que o desafio será agora não educar para a apreensão da universalidade

¹¹⁸⁰ Trata-se de uma célebre recomendação, inscrita num trecho das *Satirae* de Horácio, que, na sua versão completa, é complementada com um sugestivo *sunt certi denique fines / quos ultra citraque nequit consistere rectum* [há, em definitivo, limites precisos, além e aquém dos quais não pode existir o <que é> justo: HORATIUS, *Satirae*, 1, 1, 106]. A fórmula horaciana abre uma longa tradição aforística onde o tema é vertido para latim a partir de uma conhecida máxima de Cleóbulo de Lindos, um dos Sete Sábios gregos, que diz μέτρον ἄριστον [a medida é o que há de mais excelente: cf. *DL* I, 93] e da qual subsistem ecos audíveis registados não só pelos tímpanos gregos de um apologeta como Clemente de Alexandria (cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, 1, 14, 61) ou de um discípulo directo de Aristóteles como Demétrio de Falera (cf. testemunho de IOHANNES STOBÆUS, *Florilegium*, 3, 1, 172), mas também pelo refinado ouvido latino de um Agostinho de Hipona (cf. AUGUSTINUS, *De moribus manichaeorum*, 1, 16, 44, 1) a partir do qual fica disponível em aforismos medievais tão elaborados como *est modus in rebus, sicut cecinere poetae; / laudavere modus pariter sanctique prophetae* [há uma medida nas coisas, como cantaram os poetas; mas os santos e profetas também louvaram a medida: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 7688a Walther; na mesma linha prosseguirá *observato modum, nam rebus in omnibus illud / optimum erit, si quis tempus spectaverit aptum* <observe-se a medida: de facto, em tudo se terá o melhor se for esperado o momento oportuno: *Ibid.*, 19663>].

¹¹⁸¹ Cf. ARIST., *Pol.*, II, 5, 1263b 37ss.; III, 13, 1283a 25ss; 18, 1288b 1; IV, 5, 1292b 14; 9, 1294b 22; V, 9, 1310a 11ss e, sobretudo, os cinco últimos capítulos do Livro VII onde se esboça programaticamente a melhor educação para o regime melhor: 13-17, 1331b 24 – 1337a 7; sobre a natureza, relevância e desafios ético-políticos da *educação cívica* [παιδεία πρὸς τὴν πολιτείαν] no contexto da filosofia prática de Aristóteles, vide MACCIÒ Maria Cristina Donnini, *Educazione e filosofia in Aristotele*, Torino: Loescher, 1979; LORD Carnes, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1982; VERBEKE Gerard, *Moral Education in Aristotle*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1990; SHERMAN Nancy, *Aristotle's Theory of Moral Education*, Cambridge [Mass.]: Harvard University, 1992 [dissertatio]; LOMBARD Jean, *Aristote: politique et éducation*, Paris: L'Harmattan, 1994; BAUMAN Richard, *Aristotle's Logic of Education. New Perspectives in Philosophical Scholarship: Texts and Issues*, New York: Peter Lang, 1998; HOURDAKIS Antoine, *Aristote et l'éducation*, Paris: PUF, 1998

dos princípios da acção mas para a capacidade de tornar **flexível** e **dúctil** [ἐλατόν] a decisão modelando indutivamente a necessidade universal dos princípios na particularidade contingente das situações. Neste limiar crítico, o procedimento decisionário já não será apenas *racionalmente naturalista* mas também *poieticamente razoável*. Assim o parece sugerir como possibilidade teórica Pierre Métivier ao avançar que «**Aristote a conçut son éthique sur le modèle d'une *technè*. Dans l'*Éthique*, si la référence est constante aux arts, il y a plus qu'un exemple éclairant ou une illustration soutenue: **Aristote emprunte à la *technè* le schème organisateur de ses études et ses principales catégories d'intelligence. La proximité de l'agir et du faire**, justifiait, à première vue, cet emprunt, et d'autant plus que certaines *technai* étaient déjà élaborées, la médecine notamment.**»¹¹⁸² Quer isto dizer que o indivíduo desafiado ou impelido a decidir já não poderá recorrer apenas e tão-só a uma **especulação** [θεωρία], mas a uma **disposição prática** [ἔξις πρακτική] capaz de, à semelhança de um **artesanato** [ποιητής] dotado de **capacidade pericial** [τέχνη], unir hilemórficamente as duas dimensões numa síntese superior cuja **mediação** Aristóteles atribui à virtude da **prudência** [φρόνησις].

Com efeito, estamos em crer que só o recurso a uma **matriz mediacional** pode operacionalizar tal desiderato, a menos que se espere que a ética prescindia da esfera formal dos princípios em detrimento da esfera material das situações (subestimando assim o seu firmamento noético e universal) ou vice-versa, que prescindia da esfera material das situações em detrimento da esfera formal dos princípios (perdendo desta feita o seu fundamento experiencial e particular), alternativas extremadas em relação às quais Aristóteles não parece obviamente disposto a pactuar. Em nome de um saber das coisas práticas que, no desafio crítico à sua **aplicabilidade**, deverá conter a possibilidade de ser “prático” e susceptível de ser colocado “em prática”, mais do que destinada a ser pensada, a acção deve ser exercida para libertar o seu texto vivido, i.e. um discurso *in actu exercitu*. Nesse sentido, e para cumprir o requisito hilemórfico de uma universalidade concreta ou de uma

¹¹⁸² MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., 11

inteligibilidade ubicada, a praxiologia não pode deixar de atender à **base subjacente e material** [τὸ ὑποκείμενον] onde transcorre o fluxo contingencial da facticidade.

De que forma pode a virtude da **prudência** [φρόνησις] assumir **mediacionalmente** esse intento, é o que de seguida procuraremos sondar na terceira parte da dissertação.

PARTE III

PROBLEMATIZAÇÃO

A ONTOPOIESE DA MEDIAÇÃO DECISIONÁRIA POR ARISTÓTELES

L'éducation que l'on distribue aujourd'hui prépare on ne peut plus mal à cette culture de l'action. L'Université distribue un savoir formaliste qui pousse au dogmatisme idéologique ou par réaction à l'ironie stérile. Les éducateurs spirituels mènent trop souvent la formation morale vers le scrupule et le cas de conscience au lieu de la conduire au culte de la décision. Tout ce climat est à modifier si l'on ne veut plus voir, au plan de l'action, les intellectuels donner l'exemple de l'aveuglement, et les consciencieux, de la lâcheté.

Emmanuel Mounier, *Le personnalisme* [1949]

1. Considerações preludiais sobre a φρόνησις: as virtualidades (quase-poi)éticas de uma virtude moral

Entrelaçando o desígnio teórico das duas partes iniciais da presente dissertação – uma concepção de vida prática efectivamente exercitada numa **prática de vida virtuosa** (Parte I) e teleologicamente aperfeiçoada numa **vida em prática decisória** (Parte II) – parece-nos legítimo vislumbrar na noção de φρόνησις nitidez e amplitude suficientes para constituir o ponto de vista de um *habitat da acção* cuja topografia se estabiliza, a um nível ontológico mais profundo, no conceito de **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] no Livro VI da *Ethica Nicomachea*.¹¹⁸³

1.1. Incursão etimológica

Nunca é demais recordar os meandros que envolvem a urdidura histórico-linguística de um conceito como o de φρόνησις cuja complexidade impõe, logo à partida, a necessidade de aclarar a nossa posição em face dos problemas que levantam a respectiva tradução. Nesse sentido, se de bom grado traduzimos φρόνησις por *prudência* é porque procuramos conservar intacta aquela fragrância latina que, a partir da incursão ciceroniana pela literatura grega, a tradição filosófica ocidental nos legou e à qual nos queremos deliberadamente manter fiéis. Com efeito, perante o mosaico histórico-literário de acepções que matizam o termo φρόνησις nas suas múltiplas ocorrências textuais, julgamo-nos autorizados a pensar que o emprego aristotélico da noção opera na base de um padrão semântico de significações razoavelmente articuladas entre si cuja tradução pode acolher, sem palpites delirantes, uma vasta escala de acepções que variam desde uma perspicaz e habilitada “sabedoria prática” ou “sageza” até uma equilibrada e ponderada “sensatez” ou “bom senso”.¹¹⁸⁴

¹¹⁸³ Vide ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 26; na mesma linha, vide também aquele passo da *Metaphysica* onde Aristóteles refere claramente que τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον a obra é o fim da verdade prática]: *Id.*, *Metaph.*, II (α), 1, 993b 21: vide supra 169

¹¹⁸⁴ Vide supra 136-137

Ao optar por traduzir *φρόνησις* por **prudência**, não há dúvida de que pretendemos acolher aquele sentido latino de *prudentia* que aponta para um saber *imerso na acção* de modo *previdente e ponderado*, em contraste com aqueloutro saber teórico e contemplativo, designado em ambiente grego de σοφία e que os latinos cunharam inicialmente como *sapientia*. Apesar dessa nítida demarcação semântica e conceptual, não deixa de gerar alguma perplexidade que o primeiro sentido de *φρόνησις* atestado na literatura filosófica de língua latina releve não imediatamente dos textos de Aristóteles, mas de uma muito discutível identificação estóica do conceito aristotélico com a noção platónica de σοφία.¹¹⁸⁵ Será precisamente com base nessa equiparação conceptual que Cícero acabará por caucionar o termo *prudentia*¹¹⁸⁶ não apenas para designar *rerum expetendarum fugiendarumque scientia* [a ciência das coisas de que se deve desejar e evitar]¹¹⁸⁷, mas também, tirando o máximo partido da homofonia *prudentia* / *providentia*¹¹⁸⁸, para incorporar o sentido precavido e prospectivo de uma “visão antecipada”.¹¹⁸⁹ Esse ciceroniano sentido de “saber” e de

¹¹⁸⁵ Vide a propósito AUBENQUE Pierre, «La phronesis chez les Stoïciens», in *Id., La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997, 184-185

¹¹⁸⁶ Cf. MOTTE André, «Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la *sophia* et la *phronesis*», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 263-303

¹¹⁸⁷ CICERO, *De officiis*, I, 43, 153

¹¹⁸⁸ Cícero define a prudência [*prudentia* = *φρόνησις*] como saber [*scientia* = σοφία] de ordem prática, relativo a coisas boas, más ou indiferentes, com base numa estrutura ôntica tripartida ou ternária onde adquirem primazia gnosiso-antropológica 1. a memória [*memoria* = μνήμη], 2. o entendimento [*intelligentia* = νοῦς] e 3. a previsão [*providentia* = πρόνοια]: cf. CICERO, *De officiis*, I, 43, 153; vide também, a propósito, SENECA, *Quaestiones Naturales*, I, 2

¹¹⁸⁹ De acordo com a perspectiva autorizada de Monique Canto-Sperber, «c’est Cicéron qui a fait entrer le terme *prudentia* dans la langue philosophique. Le mot est une contraction de *providentia* qui désigne la capacité de voir à l’avance, de prévoir, et Cicéron tire argument de cette étymologie pour faire de la prévision l’une des caractéristiques de la prudence. Cicéron donne aussi comme (...) la double équivalence des termes latins *prudentia* et *sapientia* avec les termes grecs *φρόνησις* et σοφία. De là vient sans doute notre habitude de traduire *φρόνησις* par “prudence”. Cicéron, enfin, quand il définit la *prudentia*, la fait en termes stoïciennes: c’est “la science des choses qu’il faut rechercher et des celles qu’il faut fuir”. Il faut préciser, pour être complet, qu’il propose cette définition dans son dernier ouvrage, le traité *Des devoirs*, dans lequel il suit de très près le traité, aujourd’hui perdu, portant le même titre du moyen stoïcien Panétius de Rhodes. Ainsi l’emploi de *prudentia* par Cicéron porte-t-il en germe les deux aspects, différents et parfois presque opposés, que la notion de prudence va charrier avec elle dans la tradition occidentale»: CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris: PUF, 2001, 1560

“ciência” inerente à **prudētia** encontrará imediata receptividade no *De officiis ministrorum* do bispo Ambrósio de Milão, sendo esse o sentido posteriormente legado ao ciclo proto-medieval da cristandade helenístico-patristica sob a insígnia “platonizada” das *quatuor virtutes principales* – a saber *prudētia*, *justitia*, *fortitudo*, *temperantia*.¹¹⁹⁰

Sucedo, porém, que, paralelamente à suposta e por vezes forçada marca “platonizada” dessa tradição ciceroniano-ambrosiana, se conserva um outro sentido para o termo prudência cujos contornos se estabilizam por influxo da filosofia prática de Aristóteles sem a coloração da leitura platonizante dos estóicos. Pese embora a persistência histórica de uma larvar diatribe anti-aristotélica que, a pretexto de inevitáveis rupturas e ajustes de contas epocais com a “tradição escolástica”, tende a subestimar o potencial teórico e operativo de algumas das teorizações hermeneuticamente mais inovadoras promissoras da filosofia do Estagirita¹¹⁹¹, é justamente esse **sentido aristotélico** de **prudência** [φρόνησις] que procuramos auscultar na presente dissertação, tendo em vista as virtualidades éticas que, em nosso entender, ele oferece aos complexos desafios da tomada de decisão em contexto crítico (sobretudo jurídico, clínico e económico).¹¹⁹²

Uma forma eficaz de captar a específica configuração que Aristóteles imprime à capacidade prudencial consiste em sujeitar a sua caracterização a um cotejo prospectivo com os já assinalados pressupostos platónicos da sua formatação estóica. Quer isto dizer que, ao invés da concepção moral estóica, a **prudência** [φρόνησις] em Aristóteles

1. não é propriamente um saber científico, mas uma **disposição prática acompanhada de razão** [ἔξις πρακτικὴ μετὰ λόγου]¹¹⁹³;

¹¹⁹⁰ Cf. AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, I, 24, 115 PL XVI Migne

¹¹⁹¹ Não podemos deixar de mencionar a este propósito a magistral colectânea de estudos de NATALI Carlo (a cura), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: AM Hakkert, 1999, bem como, em contexto mais específico, o de MICCOLI Paolo, «L'in-definito pensiero discorsivo. Su alcuni motivi antiaristotelici del pensiero contemporaneo», in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, a cura di Battista MONDIN, Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1988, 239-278

¹¹⁹² Vide a propósito ANGUS Ian, *Phronesis: (Dis)Figurations: Discourse/Critique/Ethics*, London: Verso, 2000

¹¹⁹³ Cf. ARIST., *EN*, VI, 4, 1140a 4 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IV 2, 926]

2. não garante apenas a rectitude dos fins, mas a par disso a escolha ajustada dos **meios** [τὰ πρὸς τὸ τέλος]¹¹⁹⁴;
3. não se pratica por mera aprendizagem de uma regra, norma ou lei, mas **compreende-se observando <a prática d>o homem prudente** [λάβοιμεν θεωρήσαντες τοὺς φρονίμους]¹¹⁹⁵.

Estes três níveis de diferenciação prudencial funcionam como limiar propedêutico das **virtudes intelectuais**, ou também ditas **dianoéticas** [ἀρεταὶ διανοητικαί]¹¹⁹⁶ – designação que preferimos àquela e que doravante adoptaremos –, a partir das quais Aristóteles pode destacar e contrapor a especificidade da **prudência** [φρόνησις] face às restantes virtudes, a saber **arte** [τέχνη = *ars*], **ciência** [ἐπιστήμη = *scientia*], **intelecto** [νοῦς = *intellectus*] e **sabedoria** [σοφία = *sapientia*].¹¹⁹⁷

1.2. Excursão histórico-interpretativa

Enfim, quaisquer que sejam os pontos de vista adoptados, importa, apesar de tudo, reter a ideia de que o conceito de **prudência** [φρόνησις] foi – e continua a ser – alvo de um constante e renovado interesse. Razoavelmente consensual é a tese de que a consolidação histórica desse interesse recebe relevante e decisiva expressão filosófica a partir da “reabilitação” da praxiologia de Aristóteles¹¹⁹⁸ iniciada a partir de

¹¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 12, 1144a 8-9; 13, 1145a 6 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 6c2; XIV 9c, 950; 952]

¹¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, VI, 5, 1140a 24-25 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 1, 926]

¹¹⁹⁶ Cf. MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Le Livre VI sur les vertus intellectuelles», 267-304

¹¹⁹⁷ Cf. ARIST., *EN*, VI, 3, 1139b 14-17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela III 1a-e, 942]

¹¹⁹⁸ Cf. CORTELLA Lucio, «La reabilitazione ed i limite della *phronesis*», in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di Enrico BERTI e Linda Napolitano VALDITARA, Roma: Japadre, 1989, 23-29; HARIMAN Robert, *Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice*, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, 2001; vide supra 507 ss., 523 ss.

meados do séc. XX até ao presente, mesmo sabendo que, apesar de aglutinadas sob o sofisticado rótulo de neo-aristotelismo¹¹⁹⁹, muitas das interpretações alternativas em jogo nem sempre se apresentam concordantes entre si e, por vezes, nem sequer absolutamente coincidente com os pressupostos e meandros filosóficos em que o Estagirita se move.¹²⁰⁰ Uma coisa nos parece certa: de acordo com as linhas que orientam a presente dissertação, damos já por estabelecido que não nos afadigaremos, nem de longe nem de perto, em encontrar e desenrolar o fio de Ariana desse referido labirinto de leituras, comentários e interpretações cujo “enredo” constitui, no seu infinito entrelaçamento e reticularidade, marca indelével da tradição hermenêutica ocidental.

Dada a vastidão do que na filosofia do séc. XX se poderia designar de *aristotelian turn* – para usar a feliz e acomodatória expressão de John Wallach¹²⁰¹ (mantendo o ar de família com a já consagrada expressão *linguistic turn*¹²⁰²) –, resumiremos a **três momentos** o fluxo temporal em que se urde a apropriação histórico do **modelo praxiológico e prudencial aristotélico**, tendo como horizonte hermenêutico a tradição comentarística que, de modo directo ou indirecto, encapsulado ou a céu aberto, pacífico ou controverso, se polarizou na(s) dita(s) *Ética(s)* aristotélica(s):

¹¹⁹⁹ Perante a profusão de estudos sobre esta questão, é justo destacar as obras de BERTI Enrico, *Aristóteles no século XX* [= *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari: Laterza, 1992], trad. Dion MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997, sobretudo o cap. IV «O renascimento da filosofia prática», 229-299, bem como de CALVO MARTÍNEZ Tomás, *Aristóteles y el Aristotelismo*, Madrid: Akal, 2008, 49-57; para um vislumbre mais focalizado da temática vide BERTI Enrico, «La philosophie pratique d’Aristote et sa réhabilitation récente», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (1990) 2, 249-266; VOLPI Franco, «Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*, dir. Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 461-484 [reed. *Idem*, «Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo», trad. A. Vigo, in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 315-342]; GUARIGLIA Osvaldo, «El múltiple Aristóteles. Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea», in *Isegoría* (Madrid) 1 (1990) 85-103; WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *Political Theory*, 20 (1992) 4, 613-641

¹²⁰⁰ Vide a propósito BROADIE Sarah, «Aristotle and Contemporary Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op.cit., 342-361

¹²⁰¹ Cf. WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *Political Theory*, 20 (1992) 4, 613-615

¹²⁰² Estamos a pensar concretamente na expressão *linguistic turn* moldada e fixada pela corrente analítica da filosofia contemporânea: vide infra, 745-746, not. 1670

1. o primeiro momento irrompe na segunda metade do séc. XIII graças à redescoberta escolástico-medieval da filosofia prática aristotélica por decisiva mediação árabe¹²⁰³, centrando-se no debate sobre o significado e o alcance doutrinário da ética protagonizado por Tomás de Aquino quer directamente através do comentário textual *in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, quer obliquamente através da exposição da filosofia moral do estagirita na *Summa Theologiae*, empreendimentos cuja influência foi decisiva para a sua posterior assimilação na cultura cristã ocidental;
2. o segundo momento polariza-se em plena *Aufklärung* setecentista a partir de um desígnio kantiano de fundamentação transcendental da racionalidade prática cujo impacto se repercute e intensifica a partir da segunda metade do séc. XIX, primeiro na Alemanha e depois em Inglaterra, no interior de uma intensa polémica sobre a relação da **prudência** [φρόνησις] e do **intelecto prático** [νοῦς πρακτικός] com a ideia kantiana de *praktische Vernunft* e sobre a forma como o filósofo alemão compaginava o perfil tecno-poiético da **habilidade** [δεινότης] com os requisitos transcendentais de uma ética formal;
3. o terceiro momento polariza-se no transcurso do século passado, muito por força de uma autêntica avalanche de estudos aristotélicos de índole filológica, historiográfica e sobretudo interpretativa, sem os quais não teria sido possível perceber a decisiva influência que o Livro VI da *Ethica Nicomachea* exerceu na reflexão de pensadores com a envergadura e a magnitude de um Martin Heidegger, por exemplo, ou em epígonos mais ou menos distanciados deste como Hans-Georg Gadamer e Hannah Arendt, ou ainda em Paul Ricoeur para quem a relação entre Aristóteles e Kant instaura no plano da filosofia da acção um diálogo imprevisível, sempre em aberto e, por isso mesmo, infindável.

John Wallach complementa de forma mais incisiva e meticulosa a supramencionada estratificação cronográfica ao referir sem rodeios: «the invocation of Aristotle has become so pervasive in moral and political theory that no classification of his recent theoretical incarnations will be either complete or entirely accurate.

¹²⁰³ Cf. RAMÓN GUERRERO Rafael, «La *Ética Nicomachea* en el mundo árabe», in *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1996, 417-430

Nevertheless, most fall into one of three categories: analytical Aristotelianism, fundamentalist Aristotelianism, and traditional Aristotelianism. Within the first category, which has interpretive and philosophical branches, belongs the work of specialists in classical philosophy, such as Terence Irwin, Richard Kraut, and Sarah Broadie and more general, less historically focused philosophers, such as Philippa Foot and David Wiggins. Within the second category, which has both ethical and naturalist branches, belong various writings of Martha Nussbaum, on one hand, and major works of Leo Strauss and Stephen Salkever, on the other. Within the third category, which has Anglo-American and Continental branches, belongs much work of Alasdair MacIntyre, on one hand, and Hans-Georg Gadamer, on the other. These scholars have composed illuminating works that make a particular reading of Aristotle central to their claims». ¹²⁰⁴

Tendo em conta a natureza específica e os estritos limites da nossa incursão teórica, muito dificilmente se poderia ter a ousadia de fixar em termos definitivos e absolutos um denominador comum, um atributo uniforme, que nivelasse as diferentes correntes e autores que, na sua heterogênea e polícroma diversidade, conferem ao neo-aristotelismo contemporâneo um discreto e encantador ar de família. Só à luz de um critério não demasiadamente rígido, mas maleável o bastante para captar a unidade na diversidade, se poderá ter a pretensão de agregar numa tipificação razoavelmente estável a unidade diferenciada de propostas tão díspares e matizadas como as que se espelham, por exemplo, na revalorização neo-aristotélica da **acção** [πράξις] e da **prudência** [φρόνησις] quer em contexto alemão ¹²⁰⁵ com Hans-Georg Gadamer ¹²⁰⁶ e

¹²⁰⁴ WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *Political Theory*, 20 (1992) 4, 618-619

¹²⁰⁵ A redescoberta “reabilitadora” da ética do Estagirita na Alemanha deveu-se principalmente ao interesse suscitado pelas noções aristotélicas de **acção** [πράξις] e de **prudência** [φρόνησις] no seguimento da crítica heideggeriana à entronização da “técnica” como essência da civilização ocidental e da respectiva proposta de desconstrução e superação baseada no retorno ontológico ao *ethos* essencialmente “a-moral” de um “poetizar” radical e originário. Com efeito, é nesse horizonte programático em que o filósofo alemão procura expurgar toda e qualquer evocação a uma eticidade de base moral, que «curiosamente depois da publicação dos cursos de Heidegger sobre Aristóteles realizados em Friburgo no período 1919-1923 e em Marburgo no período de 1923-1928, aparece claro que justamente a partir das preleções (...) sobre Aristóteles partiu a redescoberta da filosofia prática aristotélica por parte dos seus alunos Hannah Arendt e Hans-Georg Gadamer»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics» [in português = «Tendências aristotélicas na ética actual», trad. Manfredo OLIVEIRA], in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, org. Manfredo OLIVEIRA, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, 9; vide a propósito a meticulosa e esclarecedora exposição de BERTI Enrico, *Aristóteles no século XX* [= *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari:

Joachim Ritter¹²⁰⁷, quer em contexto anglo-americano¹²⁰⁸ com a apologia neoclassicista do humanismo ético-político de Hannah Arendt¹²⁰⁹, ou com a ênfase na

Laterza, 1992], trad. Dion D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997, mormente o cap. «O renascimento da filosofia prática: a *reabilitação* da filosofia prática na Alemanha», 248-269; 114-12; cf. LONG Christopher, «The ontological reappropriation of *phronesis*», in *Continental Philosophy Review* [Dordrecht] 35 (2002) 1, 35-60; VOLPI Franco, «La rinascita della filosofia pratica in Germania», in PACCHIANI Claudio (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Francisci, 1980, 11-97 e também, na mesma linha, *Idem*, «Philosophie pratique», in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: PUF, 2001 (3 ed.), 11-97

¹²⁰⁶ Com efeito, a primeira referência gadameriana verdadeiramente alusiva à filosofia prática de Aristóteles surge apontada na Segunda parte de *Warheit und Method*, no estudo intitulado, «Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles» [cf. GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método I. [= Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik I – Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register, op. cit.] op. cit.*, 383-396] como exemplo perfeito de um procedimento hermenêutico para «resolver o problema da “aplicação” (o terceiro momento da hermenêutica antiga depois da compreensão e da explicação, centrais na hermenêutica teológica e jurídica). A ideia central é a recuperação da *phronesis* aristotélica (...), o conhecimento moral que implica **deliberação e aplicação a uma situação concreta**. (...) O **saber filosófico do ser moral do homem** só é possível considerando a **situação concreta** já que o **bem** sempre se **apresenta** na **concretude particular de situações singulares**. Este **saber** só pode ser um **esboço** que dá uma certa **ajuda à consciência moral**: uma ética filosófica não deve pretender tomar o lugar da consciência moral, mas deve limitar-se a ajudar ao auto-esclarecimento da consciência moral. (...) A *epieikeia* (ἐπιείκεια, *aequitas*), a **justiça que corrige o rigor da aplicação mecânica da lei**, é central para Aristóteles e vai contra todo o positivismo jurídico (...). A **relação meio-fim** é diferente no saber moral e no saber técnico: técnica nunca eliminará a **necessidade de “deliberação”**; esta tem o que fazer, seja com o fim, seja com os meios. Junto à *phronesis*, virtude da **deliberação prudente**, há a *synesis*, a sensatez, a **capacidade de colocar-se, no julgar, na situação concreta em que outros devem agir**»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea, op. cit.*, 10-11; destacado nosso; vide a propósito GADAMER Hans-Georg, «Le problème herméneutique et l'Étique d'Aristote», in *Idem, Le problème de la conscience historique*, Louvain - Paris: Publications Universitaires de Louvain – Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1963, 49-63 e, na mesma linha de orientação gadameriana, os estudos de BULNES Elton, «Prudencia política y ciencia moral. Una consideración de esta relación a partir del pensamiento de Hans-Georges Gadamer sobre la actualidad hermenéutica de Aristóteles», in *Philosophia* (Mendoza) (1996) 74-129; DUNNE Joseph, «Aristotle after Gadamer. An analysis of the distinction between the concepts of *phronesis* and *techné*», in *Irish Philosophical Journal* (Belfast) 2 (1985) 105-123; LÓPEZ SAENZ María Carmen, «La aplicación gadameriana de la 'phronesis' a la 'praxis'», in *Contrastes* (Málaga) 4 (2001) 79-98; SCHUCHMAN Paul, «Aristotle's *phronesis* and Gadamer's hermeneutics», in *Philosophy Today* 23 (1979) 41-50.

¹²⁰⁷ A afirmação da necessidade de uma *rehabilitierung der praktischen philosophie* na cultura filosófica alemã, estimulada e difundida partir do decisivo impulso teórico gerado entre os finais da década de sessenta e os início da de setenta em torno no IX Congresso Alemão de Filosofia, congrega no interior do seu fluxo programático neo-aristotélicos de gema como Joachim Ritter, mas também personagens de alto gabarito de mais difícil classificação como Manfred Riedel ou os neo-frankfurtianos Karl-Otto Apel e Jurgen Habermas. Como denominador comum, todos reivindicam a especificidade epistêmica e a relevância operativa do saber filosófico face à crescente e inegável hegemonia das ciências ditas sociais. É no contexto desta discussão algo heterogênea nos seus pressupostos de partida mas assaz coerente nos seus pontos de convergência – cujo desenvolvimento foi, de resto, amplamente documentado e coligido numa antologia organizada entre 1972-1974 por Manfred Riedel [vide supra 507, not. 1138] – que germina o epíteto “neo-aristotelismo”, curiosamente usado por K.-O. Apel e J. Habermas em toada polémica contra H.-G. Gadamer e seus discípulos por aqueles considerados demasiado “conservadores” nas suas posições teóricas. Depois de

H.-G. Gadamer, o neo-aristotelismo germânico muito fica a dever ao labor filosófico de Joachim Ritter: «na coleção de estudos sobre Aristóteles e Hegel, em *Metaphysik und Politik* (1969), Ritter defende que a tradição da filosofia prática teve início com Aristóteles, chegou a seu ápice com Wolff e é dissolvida com Kant e Hegel. No mundo moderno, por meio desta dissolução dá-se uma separação entre moralidade e direito. Para Aristóteles, a **unidade de ética e política** se justificava na base de um significado de ética como aquilo que se **radica no êthos, distinto do de moralidade** (como pode ser entendida por Kant: dever, consciência, intenção). O justo é tirado concretamente do mundo institucional da vida habitual e das formas tradicionais conexas do agir sem recorrer a normas extrínsecas. É agir ético aquele agir que, na pólis, é educado segundo as instituições e usos (para quem o termo *ethiké* deriva não só do significado de *ethos* como “costume”, mas também de “hábito”). Hegel, com o conceito de *Sittlichkeit*, foi o primeiro a perceber a dimensão institucional que a ética tem em Aristóteles. Na **idade moderna**, com a **separação de ética e política**, **filosofia prática** se traduz numa **versão impotente**, a ética consistindo em **postulados e imperativos do querer puro** que **só determinam o agir no íntimo ou na reflexão**. A doença do mundo contemporâneo estaria na cisão entre moralidade e direito: a subjectividade se retira para o privado e restringe a este o princípio da moralidade; a sociedade tende a corroer esta moralidade percebida como não justificada, porque meramente subjetiva. Manfred Riedel em *Metaphysik und Metapolitik* (1975) prossegue, em parte, a direcção iniciada por Ritter e, em parte, a modifica (...): não se propunha uma retomada da tradição da filosofia prática enquanto tal; o que se propõe fazer é realizar pesquisas no âmbito que denomina “metapolítica” e que tem por objetivo o uso (injustificado) de princípios metafísicos na conceitualização e na teoria política (...). Entre os defensores mais recentes da perspectiva neo-aristotélica devem ser recordados pelo menos dois: Höffe (1971) que combina Aristóteles e Kant, e (...) Bubner (1984), que tem combinado hermenêutica gadameriana e filosofia da acção anglo-saxã: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., 16-17; destacado nosso; vide a propósito VOLPI Franco, «La rehabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità», in *Il Mulino* 6 (1986) 928-949, bem como RITTER Joachim, «On the foundations of practical philosophy in Aristotle» [= «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 46 (1960) 179-99; reprinted in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, op. cit., 479-500], transl. by Alfonso GÓMEZ-LOBO, in *Contemporary German Philosophy* (University Park) 2 (1983) 39-58; HÖFFE Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg: Pustet, 1971 [reed. Berlin: Akademie Verlag, 1996] e BUBNER Rüdiger, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, [= *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica*], Bologna: Il Mulino, 1985], Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976; BUBNER Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984; APEL Kar-Otto, *Sur le Problème d'une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science. L'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique* [= *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 2, Freiburg: Rombach, 1974, S. 13-32 1963], Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987; HABERMAS Jürgen, *The Theory of Communicative Action* (= *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bänden, Frankfurt: Suhrkamp, 1981), transl. Thomas MCCARTHY, Cambridge: Polity, 1984-87

¹²⁰⁸ Entre os anos setenta e oitenta o legado filosófico de Hannah Arendt será herdado nos Estados Unidos por um conjunto heterogêneo de pensadores e intelectuais cujo sentido comum de pertença neo-aristotélica se cruzará e reforçará numa complexa rede de reflexões, correntes e teorias habitualmente identificadas sob o epíteto de “comunitarismo” mediante a qual se procura relançar doutrinalmente as bases dos valores ético-políticos do republicanismo sem prescindir das suas formas mais depuradas e clássicas. Dois autores surgirão como rastilho dessa corrente filosófica que, na esfera da língua inglesa, reclama uma redescoberta da filosofia prática de Aristóteles: o britânico Alasdair MacIntyre e o canadiano Charles Taylor. Para captar, numa primeira abordagem, a génese do movimento nos seus primórdios (e apenas nesse pressuposto prospectivo, dado o facto de o autor não poder seguir no encaço de alguns desenvolvimentos mais recentes do tema tendo em conta a janela temporal em que se move), vide a meticulosa e esclarecedora exposição de BERTI Enrico, *Aristóteles*

urdidura conflitual e dilemática do juízo deliberativo em Stuart Hampshire¹²¹⁰, ou com o antideterminismo ético em Elisabeth Anscombe e o conivente reforço da crítica ao

no século XX [= *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari: Laterza, 1992], trad. Dion D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997, mormente o cap. «O renascimento da filosofia prática: a filosofia prática de Aristóteles na atual filosofia anglo-americana», 269-284

¹²⁰⁹ Em nosso entender, é na obra *The life of mind* que Hannah Arendt empreende, com o vigor e a lucidez que todos lhe reconhecem, uma revalorização teórica da vontade, faculdade sempre olhada de soslaio e com suspeita pela tradição filosófica, dada a sua excessiva ligação à liberdade [cf. ARENDT Hannah, *The Life of Mind*, ed. M. McCARTHY, New-York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978]; é nesta linha de uma filosofia da volição fundada no pluralismo extensivo e qualitativo da liberdade que, na opinião da pensadora judia, se desdobra a possibilidade de recuperar, a luz dos clássicos, aquela experiência de vida no espaço público que a tradição ocidental foi progressivamente descurando e perdendo: nesse sentido, «a possibilidade de recuperar uma consideração autêntica da política é ligada, para Arendt, à retomada de uma racionalidade que se diferencie do modelo moderno cartesiano e hobbesiano. Tratar-se-ia de recuperar uma **lógica diferente (não dedutiva, mas argumentativa) específica dos saberes práticos**; tratar-se-ia de **criticar**, pois, toda tentativa de **fazer do saber político uma ciência teórica** enquanto estas tentativas levam a **tecnologizar o que não é redutível à técnica**. Lembre-se que, em Arendt, a presença de temáticas aristotélicas, como a da **práxis**, chega mediada pelo ensino de Heidegger. Isto explica como **Aristóteles**, para Arendt, está **inextricavelmente ligado ao Kant da Crítica do Juízo**. A forma de **racionalidade não puramente teórica**, e portanto **tecnológica**, buscada por Arendt, é, a um tempo, **o juízo kantiano e a phronesis aristotélica**»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., 15; destacado nosso; em perspectiva complementar vide também TAMINIAUX Jacques, «Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote», in *Cahiers Philosophiques* 4 (1987) 41-52

¹²¹⁰ Basicamente a perspectiva teórica de Stuart Hampshire – filósofo inglês radicado durante longos períodos de tempo nos Estados Unidos – desenvolve-se em torno de uma tentativa de desconstrução crítica das teorias então preponderantes no mundo anglo-saxónico, amplamente exposta no seu ensaio *Fallacies in moral philosophy* (1949). Com efeito, «entre os pressupostos comuns ao **emotivismo e intuicionismo**, as duas **escolas de metaética então hegemônicas**, há uma **herança da postura kantiana**: a **separação entre juízos morais e juízos factuais**; os **filósofos morais contemporâneos** parecem interessar-se exclusivamente pelos juízos argumentos que conduzem à aceitação ou à recusa de juízos morais; daí deriva uma **atitude de “espectadores”**: uma **redução** da filosofia moral ao estudo da **lógica** e da **linguagem da crítica moral**. Intuicionistas e emotivistas têm em comum o **erro** de afirmar que os livros de **lógica** contêm **todas formas de raciocínio e de argumentação** que possam propriamente ser ditas **racionais**; há, contudo, **outras formas de argumentação menos absolutas e irrefutáveis, mas não irracionais**. Na realidade, o **juízo moral**, como havia dito **Aristóteles**, é **“deliberação”**, isto é um **procedimento muito diferente** daquele com que se chega às **conclusões das ciências exactas**, um procedimento em que conta o fato de que **é cada um em particular que tem de exprimir a sua posição e não somente a verdade das posições em abstrato**. Assim, a **deliberação** é **menos rigorosa** do que os procedimentos seguidos pelas **ciências**, mas **nem por isso** o juízo moral é **arbitrário** como sustentava o emotivismo»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., 18; destacado nosso; para uma incursão em perspectiva mais dilatada vide HAMPSHIRE Stuart, *Freedom of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1972, bem como *Idem*, *Morality and Conflict*, Oxford: Blackwell, 1983, 17ss.; para uma abordagem mais circunscrita, vide *Idem*, «Ethics. A defense of Aristotle», in *University of Colorado Studies* 3 (1976) 23-38 [reimpr. in *Idem*, *Freedom of Mind*, op. cit., 63-86; *Idem*, «Fallacies in moral philosophy», in *Mind* 58 (1949) 466-482

“não-naturalismo” da metaética analítica por Peter Geach e Philippa Foot¹²¹¹, ou com a primazia ética da virtude em Alasdair MacIntyre¹²¹², ou com o imperativo ontológico

¹²¹¹ A partir dos anos cinquenta, a filosofia moral analítica – personificada sobretudo em George Moore – enfrenta uma série de críticas que procuravam sobretudo denunciar a inconsistência não tanto dos seus pressupostos, mas das extrapolações que a partir deles eram ensaiadas para os restantes domínios do saber, incluindo o da ética. Uma das tentativas mais incisivas foi empreendida por Gertrude [Elizabeth] Anscombe a partir do interior da própria esfera analítica, sendo imediatamente secundada, com reacções diferenciadas e matizadas, por Peter Geach e Philippa Foot: «Elisabete Anscombe formulou uma **crítica** ao primado das **regras** e da **ação obrigatória** que a **filosofia analítica herdou** do *mainstream* da **filosofia moderna**, incluindo seja **Kant** seja **Bentham**. Segundo Anscombe, desta imagem da moral foi **deixado de fora** um elemento essencial: as **disposições**, isto é, as **virtudes** que, ao contrário, estavam no **centro da ética aristotélica**»; por outro lado, «contra o “anti-naturalismo” da metaética, seja na versão emotivista, seja na versão intuicionista, se concentraram as críticas de Philippa Foot e Peter Geach. Estas críticas deram vida a uma posição que é chamada “neonaturalismo” enquanto afirma o carácter lícito do que George Moore tinha chamado de “falácia naturalista”»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, *op. cit.*, 19; destacado nosso. Na mesma linha de análise prossegue John Wallach ao defender que «the benchmark work for renewed philosophical interest in Aristotle is G.E.M. Anscombe's 1958 article “Modern Moral Philosophy”. Among analytical philosophers, it has spawned a cottage industry of “virtue ethics,” in which the logic of virtuous action as characterized in Aristotle's *Nicomachean Ethics* is favorably contrasted to the rule-governed morality of Kantian and utilitarian ethics. Unlike the former, in which moral behavior involves obedience to a universalizable rule, it emphasizes morality as virtuous action – a disposition to exercise **reasoned choice** (*prohairesis*) with regard to actions and emotions (*NE*, 1106b36, 1107a2). Unlike the latter, in which moral behavior results from properly calculating how a particular action contributes to an external, chosen end, practical morality depends on an activity whose exercise partially constitutes the end that justifies it»: WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *op. cit.*, 619; para uma inspecção da temática em apreço baseada nos textos dos autores visados vide ANSCOMBE Gertrude – GEACH Peter, *Three Philosophers*, Oxford: Blackwell, 1961; ANSCOMBE Gertrude E., «Modern moral philosophy», in *Philosophy* 33 (1958) 1-19; ANSCOMBE Gertrude E., *Intention*, Oxford: Blackwell, 1963 (2nd ed.); FOOT Philippa, «Moral Beliefs», in *Theories of ethics*, ed. Philippa FOOT, Oxford: Oxford University Press, 1967, 83-100; GEACH Peter, «Good and evil», in *Theories of ethics*, ed. Philippa FOOT, Oxford: Oxford University Press, 1967, 64-73; GEACH Peter, *The virtues*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1977; MOORE George E., *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise, «Aristote, G.E. Moore et G. Ryle. L’influence d’Aristote dans la philosophie analytique anglaise», in *Études Philosophiques* 1 (1978) 41-64.

¹²¹² Transferido para os Estados Unidos após a ruptura com o marxismo – de quem se tornou crítico implacável em virtude dos seus históricos fracassos morais – Alasdair MacIntyre propõe-se refundar a ética a partir de um travejamento “neonaturalista” das virtudes. Para o filósofo britânico, o aspecto inquietante da situação ética actual prende-se com o facto de o litígio teórico-prático entre (não-) cognitivistas e (não-) naturalistas traduzir na sua íntima discrepância uma clivagem bem mais grave, a saber a que se instala entre as exigências do princípio do individualismo moderno que entroniza o indivíduo como autoridade última e instância suprema de justificação da sua liberdade de expressão e de escolha (profissão de fé em que assenta a narrativa legitimadora das sociedades pluralistas democráticas) e as exigências de reconhecimento da autoridade não arbitrária dos conceitos morais que as mesmas sociedades democráticas procuram instilar pela educação no sentido de uma uniformização tendencial do comportamento colectivo. Esta clivagem comporta uma aporia fracturante, dado que nas sociedades ditas democráticas há dois tipos antagónicos de interlocutores, a saber por um lado os que se dirigem aos interlocutores julgando-se investidos de uma tradição moral assente na conexão entre factos e valores e, por outro, os que se relacionam com os demais presumindo-se “fora” ou “à margem” da tradição moral para quem aqueles que falam no “interior” de uma tradição moral no fundo mais não fazem do que tentar impor aos restantes imperativos que

da distinção qualitativa dos bens em Charles Taylor¹²¹³, ou com o essencialismo formal e teleológico da racionalidade prática em Martha Nussbaum e Stephen

espelham tão-só gostos subjectivos e escolhas privadas. Ora, quando se adopta um vocabulário moral na interacção da esfera pública, importa ter em conta que os critérios morais adoptados só serão partilháveis pelos que usam a mesma linguagem moral. Sucede, porém, que se, por um lado, **qualquer relação social deve pautar-se por um acordo explícito ou tácito quanto aos critérios de utilização da linguagem moral**, por outro lado, a **partilha social de fins comuns requer um cultivo mínimo de virtudes** para ser moralmente viável no plano da articulação eficaz das diferentes opções individuais em jogo. Esta parece ser, com efeito, «a ideia basilar da obra mais conhecida de MacIntyre: *After virtue* (1981). A obra parte de um diagnóstico da condição atual (...) da ética centrado sobre a tese do fracasso do projeto iluminista de uma ética autônoma. Kant, Diderot, Adam Smith são os herdeiros de um esquema muito específico e particular de crenças morais (...) cuja incoerência interna assegurou o fracasso do projeto filosófico comum desde o início. Havia uma discrepância entre a concepção, partilhada por eles, de normas e preceitos morais de um lado e aquilo que aí era compartilhado em suas concepções sobre a natureza humana de outro lado. (...) Em realidade, **o projeto iluminista era irrealizável, prescindindo da antropologia aristotélica**, munida da ideia de um *telos* (...) do ser humano e da **imagem aristotélica da racionalidade prática**, baseada na noção de *phronesis*. Por outro lado, este projeto não teria sido ele mesmo (...) se tivesse conservado estas noções aristotélicas. Em consequência, **o projeto deveria necessariamente falir, e faliu de fato**, como demonstram as **aporias da ética kantiana** e a sucessiva perda de importância da ética filosófica, porque tinha **herdado um edifício aristotélico sem conservar seus fundamentos**; a redução da ética das virtudes à ética das normas (a partir de Kant e Bentham até chegar a Rawls) é consequência da perda destes fundamentos»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., 21; destacado nosso; MacINTYRE Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 (2ed.); *Idem*, *A short history of ethics*, London: SCM Press, 1966; *Idem*, *Three rival versions of moral enquiry. Encyclopaedia, genealogy and tradition*, Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1990; para uma aproximação mais detalhada às variáveis contextuais e teóricas envolvidas, vide WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *Political Theory*, 20 (1992) 4, 625-627, bem como SIM May, «The Aristotelian tradition of virtues in European philosophy», in *Southwest Philosophy Review* 10 (1994) 1, 209-217

¹²¹³ É na sua obra mais conhecida e citada – *Sources of the self. The making of modern identity* (1989) – que o Charles Taylor leva às últimas consequências uma crítica radical a uma certa estirpe de teorias éticas contemporâneas cujos pressupostos assentam, segundo o filósofo canadiano, em convicções naturalistas que, sob influxo de uma certa concepção moderna de racionalidade, reduziram o vasto campo ético da acção a um encadeamento de reacções biológicas, modelo muito útil, porventura, para descrever e explicar do ponto de vista evolucionário os mecanismos que determinam e regulam o comportamento psicossocial, mas totalmente inerte para captar o espectro saturado da praxis humana em toda a sua amplitude. Tais convicções encerram, todavia, de um equívoco – também ele “reactivo” do ponto de vista da “evolução cultural” – que, em nome de uma alegada revalorização da “vida comum” (mas apenas a activa, não a especulativa, a privada, não a civicamente enraizada na pólis) opera no interior de uma liminar recusa das interpretações qualitativas “fortes”, inerentes e provenientes das tradicionais éticas antigas e clássicas (designadamente as que se infiltraram epicamente na glorificação heróica da honra homérica e filosoficamente na sublimação contemplativa da inteligência platónica), mas cujos alicerces carecem em absoluto, segundo C. Taylor, do contributo orgânico de uma fundamentação radical da acção susceptível de manter pertinente, no limite, o sentido da própria expectativa biológica do naturalismo. Nesse sentido, na base ou no limiar de qualquer teoria moral impõe-se como «necessária (...) uma “ontologia moral”, isto é, uma teoria do bem. A **filosofia moral moderna**, tanto em suas versões kantianas, quanto nas utilitaristas, elevou a dogma o **carácter unitário do bem eliminando assim as diferenças qualitativas entre o bens** e se reduziu por isso a **discurso sobre a acção obrigatória**. **Esqueceram-se**, desse modo, **duas noções** tradicionais do bem: o bem como **vida boa** e o bem como **objeto** de nosso **amor** e

Salkever¹²¹⁴, ou, enfim, com a inferencialidade prática da deliberação moral em John McDowell¹²¹⁵.

fidelidade. Em realidade, existem bens constitutivos, isto é, fontes de moralidade, que nos põem em relação com um aspecto do modo de ser do real em virtude do qual estes bens da vida são bens. (...) Com a ideia de **bens constitutivos** se vai bem **além da esfera da moral da acção obrigatória**. As teorias da moral obrigatória kantianas ou benthamianas se recusam a reconhecer os bens que Platão chamou de “bens da vida” e, obviamente, não dão nenhum espaço a um bem constitutivo que exerça a função de fundamento a esses bens»: CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., 21; destacado nosso; em escala abrangente, vide a propósito TAYLOR Charles, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; num plano mais circunscrito *Idem*, «The diversity of goods», in *Utilitarianism and beyond. Maison des sciences de l’homme*, ed. Amartya SEN – Bernard WILLIAMS, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 129-144

¹²¹⁴ Parte substancial das teorias éticas contemporâneas nasceram, segundo Martha Nussbaum – dedicada estudiosa do pensamento antigo e especialista da ética aristotélica – da insatisfação gerada pela construção de teorias afastadas da experiência humana concreta, constituindo bons exemplos desse afastamento, segundo a pensadora norte-americana, quer o utilitarismo (baseado na optimização de um cálculo universal de máxima satisfação comum), quer o kantianismo (baseado na delimitação formal de condições de possibilidade de absoluta “*a prioricidade*” e “imperatividade”). O problema é que as teorias que, em contraciclo reactivo, apelam a um retorno à “virtude” (como no caso de A. MacIntyre) induzem – mesmo que inadvertidamente – o risco efectivo de uma deriva relativista, segundo a qual os critérios para aferir da bondade ética de cada acção virtuosa só adquirem relevância prática enquanto validadas nos limites próprios de cada tradição societária a qual define internamente as condições específicas para atingir a vida boa, gerando consequentemente a ilusão de que, a pretexto de uma recusa fórmulas abstractas e regras gerais, é possível contornar a exigência teleológica de justificar racionalmente uma forma de vida bem-sucedida transversal a todos os seres humanos. De acordo com John Wallach, nessa exigência teleológica postulada por M. Nussbaum residirá «his conceptions of nature and the human good and their expression in his conception of practical reason/wisdom (*phronesis*). **Phronesis provides (...) an objective, morally infused standard of reason that elucidates a rational hierarchy of purposive human value which also flexibly adapts to the variegated character of ethical and political life.** (...) Martha Nussbaum (...) would want their Aristotelianism to be flexible (...). Since 1978, with her publication of a translation of Aristotle's *De Motu Animalium* and accompanying series of essays on Aristotle's ethics, Martha Nussbaum has formulated an Aristotelian theory that would add ethical depth to Rawlsian liberalism and **salve the corrosive effects of calculative rationality on moral reasoning, forging a middle ground between sophistic relativism and scientific deductivism.** (...) Nussbaum believes that Aristotle has written a theory of ethics and politics whose rationality can be isolated from his application of it. She presents this case by arguing that **Aristotle's natural teleology is essentially constituted by its rational form rather than its practical substance**, which then enables her to carve out of the Aristotelian corpus his view of what is “**essentially human**”. This **separation of form from substance** opens Nussbaum to the charge of **Platonizing Aristotle** - detaching the bass of his conception of nature from material life and deregulating, if not mystifying, its connection to practical affairs. However, she counters this charge by asserting that **the starting point for determining the practical meaning of natural forms is the dialectical inquiry of reason (*logos*) itself**, which only works **with contextualized particulars of human experience**. At this point, Nussbaum introduces her view of Aristotelian deliberation. For her, **rational and moral deliberation** - the deliberation of the best human being, the man of practical wisdom (*ho phronimos*) - **connects particulars and universals, means and ends, his beliefs and perceptions to his natural *telos* in a way that is perpetually open to critical revision.** (...) According to Nussbaum, Aristotle objects to the idea of any antecedently fixed ordering of rank ends (...). No empirical determination of what is rational or just in Aristotelian politike necessarily reflects the substantive ethical principles of his natural teleology». Por outro lado, continuando no encaço da

exposição de John Wallach, já no que concerne a Stephen Salkever – prioritariamente vinculado à linha politológica de Leo Strauss, mas sem perder o rasto da senda nussbaumiana em certos aspectos da sua teorização ética, designadamente no tocante à controversa **problematização da morfologia mesótica da acção** em Aristóteles – não deixa margem para dúvida que «Strauss's political understanding of natural right is primarily Aristotelian, and it gives rise to Salkever's contemporary interest in Aristotle. For Strauss, Aristotle's *Politics* provides "the fully conscious form of the common sense understanding of political things," which in turn provides the perceptual foundations from which those of us who are "more or less perfect gentlemen" may remove the blinders of the cave and see the light of natural right. Aristotelian natural right revealed the nature of moral virtue - which Athenian democracy lacked - and therefore can provide the standard of perfection, which contemporary liberalism lacks, for guiding the exercise of freedom. For Salkever, **Periclean democracy sanctioned the love of power and the politics of virility; Aristotelian politike authorized moderation**. Today, it can satisfy the need for political education created by the moral ambiguity of democracy and provide the intellectual foundation for good citizenship. In *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Salkever offers a characteristically Aristotelian approach to problems of ethics and politics because **Aristotelian practical philosophy supplies a plausible and appropriate set of terms and questions for contemporary discussions of liberal democracy**. (...) Following Strauss, and in accord with Nussbaum, Salkever argues that it provides a **hierarchical ordering of natural ends that flexibly adapts to the exigencies of practical action**. (...) This is Salkever's clearest indication of the **direction our political life would take if we found and lived by the Aristotelian mean**»: WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *Political Theory*, 20 (1992) 4, 621-622; 624-625; sublinhado nosso; para uma abordagem mais precisa e detalhada, vide NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; *Idem*, «Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism», in *Political Theory* 20 (1992) 2, 202-246; *Idem*, «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», in *World, Mind and Ethics. Essay in the philosophy of Bernard Williams*, ed. James ALTHAM – Ross HARRISON, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 86-131; SALKEVER Stephen, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1990

¹²¹⁵ De acordo com o autor, uma vez que não é possível saber o que se deve fazer no confronto com a imprevisibilidade das situações, o agir ético exige uma adaptação constante à indeterminação da facticidade, em relação à qual há que deliberar e decidir. Sucede, porém, que a acção humana revela uma certa tendência para se explicitar eticamente em generalizações obtidas e impostas a partir de uma dada perspectiva, por forma a circunscrever a percepção moral do agente na premissa menor de um silogismo prático. Ora, perante a incidência imediata e directa de um facto, seria de esperar que a acção pudesse ser realizada partindo do princípio que a concepção sobre o que seja um comportamento ético em geral pudesse ser susceptível de codificação. Todavia, nenhum ponto de vista moralmente razoável e amadurecido deveria admitir qualquer codificação, posto que, tal como o admite Aristóteles, qualquer generalização aduzida no domínio prático se encontra sujeita ao limiar crítico da contingencialidade, sendo válida apenas «o mais das vezes» [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 8-9]. Nessa linha, John McDowell obsta à redução do conceito de virtude a um conjunto de regras cuja efectivação pressuporia uma aplicação mimética e rotineira das mesmas. Segundo o eminente filósofo sul-africano, os indivíduos agem como agem no plano ético a partir de um específico e intransmissível estilo ou modo de vida e avaliando as situações de um modo distinto dos demais. Fruto do carácter irredutivelmente **indefinido** [ἀόριστος] dos casos particulares sobre os quais se exerce a ocasião certa para a prática da virtude e o discernimento ético, toda e qualquer regra moral que se estipule por abstracção formal ou por coercividade normativa encontra-se liminarmente condicionada pela impossibilidade prática de lançar mão de princípios gerais que abarquem a similitude de todos os casos particulares. A atitude racional do indivíduo prudente passa, por conseguinte, em focar-se na percepção das circunstâncias eticamente relevantes, discernindo em cada momento o *modus operandi* que cada virtude encerra no interior de cada contexto prático: cf. McDOWELL John, «Virtue and reason», in *Aristotle's ethics. Critical essays*, ed. Nancy SHERMAN, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, 121-143; vide também a propósito *Idem*,

O que se referiu acerca da urdidura histórico-crítica do termo **prudência**¹²¹⁶, poder-se-á aplicar também – a uma escala restrita, é claro – a propósito da forma como a noção de φρόνησις adquire densidade conceptual no fluxo dinâmico da génese, formação e estabilização do *corpus aristotelicum*. Também aqui não nos deteremos em porfiada controvérsia, dada a envergadura da problemática em termos de história e crítica textuais. É certo que Werner Jaeger procura, no seu impactante estudo *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, de 1923, aplicar um uniforme critério genético à totalidade do *corpus aristotelicum*¹²¹⁷ e, por extensão, ao campo praxiológico da φρόνησις, recorrendo neste caso específico à «dramatização» de uma linha de (des)continuidade evolutiva que, para salvar incoerências sistémicas e impasses doutrinários desde o *Protrepticus* até à *Ethica Nicomachea* passando pela *Ethica Eudemia* e *Magna Moralia*, começa por envolver o Estagirita na apropriação transcendente e divinizada da noção de φρόνησις no *Philebus* de Platão¹²¹⁸ para, após a ruptura crítica com o *modus philosophandi* da Academia, terminar com o postulado de uma ordem moral ultimamente fundada na auto-regulação empírica e pragmática de uma acção humana totalmente depurada das suas secretas motivações teológico-metafísicas.¹²¹⁹ A hipótese jaegeriana é deveras sedutora pela direccionada coerência teleológica que introduz na concepção orgânica dos escritos do Estagirita. Todavia, não poderíamos estar mais de acordo com Pierre Aubenque quando, na sequência de uma cirúrgica dissecação crítica do modelo genético jaegeriano, o prestigiado

«Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», in *Idem, The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, 41-58; em perspectiva colateral vide NICOLACI Giuseppe, «Può l'azione concludere un sillogismo? Sulla teoria aristotelica del sillogismo pratico», in NICOLACI Giuseppe (ed.), *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, Palermo: L'Epos, 1999, 93-110

¹²¹⁶ Cf. NATALI Carlo, «La *phronesis* d'Aristote dans la dernière décennie du XXe siècle», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 178-194

¹²¹⁷ Cf. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, 15-26; vide supra 109, not. 242

¹²¹⁸ Cf. PLAT., *Phlb*, 12 a

¹²¹⁹ Cf. JAEGER Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [= *Aristoteles. Foundations of the History of His Development*, *op. cit.*; = *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, *op. cit.*], *op. cit.*, 83 ss.; *apud* AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, 10, not. 1; 11, nn. 1-3

comentador francês alerta que «la recherche des sources ne dispense pas de la tâche essentielle, qui reste l'interprétation. Bien plus, c'est l'interprétation, et elle seule, qui permettra de reconnaître les "sources" comme telles. C'est donc par elle qu'il faudra commencer. Les nombreux écrits qu'ont suscités les quelques pages de W. Jaeger sur la *phronésis* nous ont finalement peu appris sur le sens philosophique de la doctrine de la prudence. À vouloir, par réaction contre la tradition de l'exégèse, replonger Aristote dans son milieu historique, à multiplier les enquêtes sur les sources et sur l'évolution, on a fini par (...) négliger le texte essentiel, qui reste le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Bien plus, le travail philologique de reconstitution des sources et de l'évolution, s'il a eu pour effet de réveiller de sa somnolence une longue tradition de paraphrase banale et d'amplification pieuse, n'en a pas moins contribué à fourvoyer l'interprétation dans une direction qui laissait de côté l'essentiel. (...) À la compréhension, pourrait-on dire, horizontale qui multiplie les connexions avec les autres parties du système, on a préféré la compréhension verticale des différents moments dans l'histoire d'une notion ou d'un problème: le résultat est qu'à voir dans l'aristotélisme une simple étape entre le pré-aristotélisme du jeune Aristote et le post-aristotélisme des épigones, on a fini pour oublier ce qu'avait de spécifique l'aristotélisme lui-même. C'est une telle mésaventure que est arrivé à la *phronésis* écartellée entre la contemplation d'où elle se détache et la pratique vers où elle s'achemine, la doctrine aristotélicienne de la **prudence** ne faisait plus dès lors figure que de transition entre l'idéalisme des uns et l'empirisme des autres, entre les philosophes de la théorie et celles de l'expérience et de l'action. Ainsi la méthode génétique, toujours plus préoccupée avec de processus que de structures, plus prompt à déceler les contradictions d'une doctrine que sa cohérence, plus attentive à l'instabilité d'une pensée qu'à sa visée d'unité, tendait-elle, même sans le vouloir, à se muer en une interprétation péjorative, ne voyant partout que transition et passage entre des extrêmes, là où le point de vue de l'auteur eût peut-être permis de discerner un "sommet"...»¹²²⁰.

Ainda alentados pelo efeito heurístico da subtil ironia aubenquiana, seria no mínimo imprudente (para não dizer mais...) ignorar até que ponto o carácter

¹²²⁰ AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., 26-27

labiríntico, quase intransitável até, do Livro VI da *Ethica Nicomachea* não só confere à reflexão praxiológica do Estagirita sobre a **dimensão mediacional da φρόνησις** uma sedução e um fascínio que permanecem ainda hoje irresistíveis¹²²¹, como explica em parte a razão pela qual o estudo das temáticas específicas que lhe são inerentes tem suscitado um riquíssimo ciclo de interpretações que envolveram num diálogo interminável autores contemporâneos de influência tão decisiva e indelével como Martin Heidegger¹²²², Hans-Georg Gadamer¹²²³ e Paul Ricoeur¹²²⁴, só para citar

¹²²¹ Cf. GALIMBERTI André, «Commentaire critique sur le sixième livre de l' *Éthique à Nicomaque*», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. I, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 273-276; AUBENQUE Pierre, «La place de l' *Éthique à Nicomaque* dans la discussion contemporaine sur l'éthique», in *L'excellence de la vie. L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 397-407; ainda assim, importa registar um certo desalinhamento de William Hardie face ao consenso segundo o qual o livro VI da *Ethica Nicomachea* propicia e consagra a estabilização teórica da doutrina de Aristóteles sobre a sabedoria prática na medida em que, segundo este autor, o livro em causa não acrescenta nada de verdadeiramente inovador à análise da *deliberação* [βούλευσις] anteriormente avançada, não oferecendo respostas às questões que seria de esperar respondesse: cf. HARDIE William, *Aristotle's Ethical Theory*, op. cit., 212-217

¹²²² Neste contexto em particular, importaria retirar de uma relativa obscuridade o texto ainda pouco divulgado de Martin Heidegger, intitulado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, convencionalmente referenciado como “relatório Natorp“, onde o filósofo alemão empreende, designadamente entre as 29 e 39 [*apud* versão original alemã mecanografada], uma abordagem fenomenológica focalizada no Livro VI da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles. A este propósito interessa-nos particularmente dar nota do passo textual onde M. Heidegger se detém na análise hermenéutica de dois conceitos preponderantes para o designio da presente dissertação: o de φρόνησις e o de ἀλήθεια πρακτική: «[concedendo crédito à tradução de Jesús Escudero] La φρόνησις custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. (...) La φρόνησις, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su ser. La interpretación concreta muestra cómo se constituye en la φρόνησις este ente que es el καιρός. La conducta práctica y solícita es siempre concreta y obedece a la forma del trato que se preocupa por el mundo. La φρόνησις permite que quien actúa comprenda la situación: porque fija el οὐ ἕνεκα el motivo-por-el cual actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el «ahora» y porque prescribe el cómo. La φρόνησις se proyecta hacia el hacia el fin último al que apunta en cada caso la situación concreta vista de una manera determinada. La φρόνησις, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una αἴσθησις, una visión inmediata del instante. (...) La ἀλήθεια πρακτική no es otra cosa que el instante – desvelado cada vez en su plenitud – en el que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro: HEIDEGGER Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica <informe Natorp>* [= *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Freiburg, 1922], trad. Jesús Adriano ESCUDERO, Madrid: Trotta, 2002, 68-69 [= 35-36 *apud* versão original alemã mecanografada]. Para uma abordagem à relação e apropriação heideggeriana da filosofia prática de Aristóteles, prece-nos relevante, a par da obra incontornável de F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984, um cotejo com os seguintes estudos: BERTI Enrico, *Aristóteles no século XX* [= *Aristotele nel*

Novecento, Roma – Bari: Laterza, 1992], trad. Dion D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997, sobretudo os caps. «Heidegger: a adesão à fenomenologia e o Natorp-Bericht» e «Heidegger: a apropriação da filosofia prática de Aristóteles», 70-82; 114-121; *Idem*, «Heidegger ed il concetto aristotelico di verità», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dir. par Rémi BRAGUE et Jean-François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 97-120; BROGAN Walter, «Heidegger and Aristotle. *Dasein* and the question of practical life», in *Crises in continental philosophy*, ed. by Arleen DALLERY, Charles SCOTT and Holley ROBERTS, Albany: State University of New York Press, 1990, 137-146; ELLIOTT Brian, «Heidegger and Aristotle on the finitude of practical reason», in *The Journal of the British Society for Phenomenology* 31 (2000) 2, 159-183; KONTOS Pavlos, «L'éthique aristotélicienne et le chemin d'Heidegger», in *Revue Philosophique de Louvain* 95 (1997) 1, 130-143; REDONDO SÁNCHEZ Pablo, «La conciencia (Gewissen) en Heidegger como ontologización de la 'phrónesis' aristotélica», in *La Ciudad de Dios* (Escorial), 214 (2001) 1, 87-119.

¹²²³ É por demais consabido o entusiasmo teórico que as problemáticas polarizadas em torno da filosofia prática do Estagirita suscitaram no pensador alemão e, no interior daquela, a cirúrgica atenção que dedicou ao potencial hermenêutico do conceito de φρόνησις, como facilmente se poderá constatar em dois momentos da sua obra magna *Wahrheit und Methode*: o primeiro momento prende-se com estudo «A hermenêutica como tarefa teórica e prática» [= «*Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*»], datado de 1978 [versão orig. in *Rechtstheorie* 9 (1978) 257-274], onde sustenta que «[fazendo fê na tradução de Manuel Olasagasti] frente a la dialéctica platónica entendida como un saber teórico, Aristóteles reclamó una autonomía peculiar para la filosofía práctica e inició una tradición que ejercería su influencia hasta bien entrado el siglo XIX, para ser relevada en nuestro siglo por la *ciencia política* o *politología*. Sin embargo pese a la concreción con que presenta Aristóteles la idea de la filosofía práctica contra la ciencia unitária platónica de la dialéctica, la vertiente teórica de la denominada *filosofía práctica* quedó en la penumbra. Hay y sigue habiendo intentos de ver en el *método* de la ética, que Aristóteles llamó *filosofía práctica* y en el que la virtud de la racionalidade práctica, la *phronesis*, ocupa un puesto central. (...) Esto apunta al centro de las cuestiones que conectan con la idea de filosofía práctica. Son las implicaciones morales, en efecto, las que van ligadas a este contrapunto de la racionalidad práctica (*phronesis*). Lo que Aristóteles analiza en su ética son las *virtudes*, unos conceptos normativos cuyavalidez se presupone ya. La virtud de la razón práctica no debe concebirse como una facultad neutral de encontrar unos fines justos para unos medios prácticos, sino que está ligada inseparablemente a lo que Aristóteles llama *ethos*. *Ethos* es para él la *arje*, el punto de partidade toda ilustración filosófico-práctica. (...) Aplicando la imagen a la filosofía práctica, también aquí debemos partir del principio de que el ser humano se guía en sus decisiones concretas, de acuerdo con su *ethos*, por la racionalidad práctica y no depende en eso de las enseñanzas de un maestro. Pero también aquí la *pragmatia* ética puede ofrecer cierta ayuda para la evitación de errores haciendo que la reflexión racional tenga presentes los objetivos últimos de *suacción*. Esa *pragmatia* no se limita a un campo particular. Puede desarrollar unos métodos - son reglas empíricas más que métodos - y se puede convertir en verdadera maestría en un individuo determinado. Pero no es una *facultad* que elige (a discreción o a demanda) su tarea como la capacidad técnica, sino que se orienta por la *praxis* de la vida»: GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*. [= *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II – Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register, op. cit.*, op. cit.: 295; 306-307; o segundo momento remete para o estudo «Problemas da razão prática», datado de 1980 [versão orig. in DERBOLAV Josef *et al.* (eds), *Sinn und Geschichtlichkeit – Werk und Wirkungen Theodor Litts*, Stuttgart, 1980, 147-156], onde o autor sustenta a tese provocatória de que a filosofia prática de Aristóteles – e não o conceito moderno de método e de ciência – constitui o único modelo viável para formarmos uma ideia adequada das ciências humanas, na medida em que procura responder à questão «¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de «punto de partida» primero y determinante? El sentido del «hecho» no es aquí la facticidad de los hechos extraños que sólo exigen unaexplicación. Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designael paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos*, el ser logrado con el ejercicio y

de passagem alguns dos mais carismáticos, entre muitos outros que se perfilaram ao longo do séc. XX¹²²⁵, v.g. Harald Schilling¹²²⁶, Pierre Rodrigo¹²²⁷, Marie-Hélène Gauthier-Muzellec¹²²⁸, Cristopher Rowe¹²²⁹, William Hardie¹²³⁰, Jonathan Barnes¹²³¹, Michael Frede¹²³², Sara Broadie¹²³³, Bernard Williams¹²³⁴, David Wiggins¹²³⁵, Gwilym

el hábito. Aristóteles es el fundador de la ética porque dio realce a esta carácter de la facticidad. Que esse *ethos* no es un mero adiestramiento o adaptación ni tiene nada que ver con el conformismo de una conciencia dudosa aparece garantizado por la *phronesis*, la racionalidad responsable»: *Ibid.*, *op. cit.*, 309; 315.

¹²²⁴ Cf. RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, org. Jean-Yves CHATEAU, Paris: Vrin, 1997, 13-22

¹²²⁵ Cf. NATALI Carlo, «Recenti interpretazioni delle etiche aristoteliche», in *Elenchos* 8 (1987) 131-139

¹²²⁶ Vide SCHILLING Harald, *Das Ethos der Mesotes: Eine Studie zur Nicomachischen Ethik des Aristoteles*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930

¹²²⁷ Vide RODRIGO Pierre, *Aristote et les "choses humaines"*, Bruxelles: OUSIA, 1998, e também *Id.*, «À-propos: éthique et médiété axiologique chez Aristote», in AA.VV., *Hommage au Professeur Jean Frère*, Hildesheim – Zürich – New York: G. Olms Vg, 2004

¹²²⁸ Vide GAUTHIER-MUZELLEC Mari-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris: PUF, 1998, e também *Id.*, «Du plaisir au jeu dans *L'Éthique à Nicomaque*. Une origine de la juste mesure», in *Philosophie* (Paris) 60 (1998), 38-62

¹²²⁹ Vide ROWE Christopher, «The meaning of *phronesis* in the *Eudemian Ethics*», in *Untersuchungen zur Eudemischen Etik, Akten des V. Symposium Aristotelicum, Oosterbeek 21-29 August 1969*, Hrsg. Paul MORAUX – Dieter HARLFINGER, Berlin: Walter de Gruyter, 1971, 73-92

¹²³⁰ Vide HARDIE William, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1988, e também *Id.*, «Aristotle's doctrine that virtue is a mean», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 33-46

¹²³¹ BARNES Jonathan, «Aristote dans la philosophie anglosaxonne», in *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 204-218

¹²³² Vide BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques – FREDE Michael, «Le propre de la prudence», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dir. par Rémi BRAGUE et Jean François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 79-96

¹²³³ Vide BROADIE Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1991, e também *Id.*, «Nature, craft and *phronesis* in Aristotle», in *Philosophical Topics* (Stamford – Conn.) 15 (1987) 2, 35-50

¹²³⁴ Vide WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Prees – William Collins, 1993 (3ed.)

Owen¹²³⁶, Enrico Berti¹²³⁷, Carlo Natali¹²³⁸, Emilio Lledó Iñigo¹²³⁹, Alejandro Vigo¹²⁴⁰, não esquecendo, à escala lusófona, Marco Zingano¹²⁴¹ e João Hobuss¹²⁴². A saga continuará em aberto...

1.3. Transcursão contextual

De entre as várias configurações que se podem detectar no tratado *Ethica Nicomachea* em termos de *design textual* (i.e. o modo como os conteúdos de uma obra exibem um *esquema arquitectónico* ou um padrão *intra-narrativo*), há uma que nos fascina de sobremaneira em função do perfil teórico da nossa tese: o modo como o momento adequado para a abordagem teórica da **prudência** [φρόνησις] é retardado

¹²³⁵ Vide WIGGINS David, «Deliberation and Practical Reason», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-76) 29-51 [reed. in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 221-240]

¹²³⁶ Vide RYLE Gilbert – OWEN Gwilym – WILLIAMS Bernard *et al.* (eds), *Studies in the philosophy of thought and action*, introd. by Peter F. STRAWSON, London: Oxford University Press, 1968

¹²³⁷ Vide BERTI Enrico, *Filosofia pratica*, Napoli: Guida, 2004; e também *Id.*, *Le ragioni di Aristotele* [= *As razões de Aristóteles*, *op. cit.*], *op. cit.*, bem como «*Phronesis et science politique*», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 435-459

¹²³⁸ Vide NATALI Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain – Paris: Peeters, 2004 e, em contexto mais específico, *Idem*, «Aristotele e l'origine della filosofia pratica», in Claudio PACCHIANI (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Francisci, 1980, 99-122, bem como *Idem*, «Virtù o scienza? Aspetti della *phronesis* nei *Topici* e nelle *Etiche* di Aristotele», in *Phronesis* 29 (1984) 50-72

¹²³⁹ Vide LLEDÓ IÑIGO Emilio, *Memoria de la Ética: una reflexión sobre los orígenes de la "theoria" moral en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1994

¹²⁴⁰ VIGO Alejandro, «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», in *Philosophica* [Valparaíso] 24-25 (2001-2002) 365-407

¹²⁴¹ Vide ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Política – nova série* (1998) 3, 96-114 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, *op. cit.*, 212-239], bem como *Id.*, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Analytica I* (1996) 3, 75-100 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, *op. cit.*, 111-142], e mais recentemente ZINGANO Marco (org.), *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus Editores, 2010

¹²⁴² Cf. HOBUSS João, «O meio relativo a nós em Aristóteles», in *Ethic@* 1 (2004) 6, 19-34; *Idem*, «Sobre o significado da doutrina da 'mediedade' em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Antiga* [= *Journal of Ancient Philosophy*] 2 (2008) 2, 1-27

por Aristóteles por forma a comparecer no *intermezzo* da obra – *dans un sommet* diria Pierre Aubenque¹²⁴³, *mediacionalmente* diríamos nós –, sendo a sua tematização precedida, a montante, por uma tipificação antropológica do *type de l'homme prudent* [φρόνιμος]¹²⁴⁴ e uma explicitação cosmológica da *contingence* [τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν]¹²⁴⁵ e do *temps opportun* [καιρός]¹²⁴⁶, e secundada, a jusante, por uma sondagem sapiencial da perda do limite e do equilíbrio inerentes à *source tragique* da *démésure* [ὑβρις], *excès* [ὑπερβολή] e *désir d'avoir plus* [πλεονεξία].¹²⁴⁷ A indomesticável imprevisibilidade dos fenómenos ocorrentes, dos factos supervenientes e dos acontecimentos advenientes, por um lado, e a exigência de autocontenção e auto-regulação das vivências psicoemocionais nas suas mais multifacetadas manifestações, por outro, constituem por assim dizer os dois limites intransponíveis da existência humana em cujo horizonte se abre o **limiar mediacional** da **prudência** [φρόνησις]. Do ponto de vista aubenquiano de um rastreio praxiológico mais depurado, a disposição prudencial já não pode ser reduzida ao banal cliché de uma mera virtude “no meio” das demais ou, na melhor das hipóteses, “a meio caminho” dos extremos a evitar, mas antes uma espécie de *sagesse des limites* empenhada em alcançar a realização da vida prática através da **mediação prática** da **deliberação** [*délibération*, βούλευσις], da **escolha** [*choix*, προαίρεσις] e da **ponderação** [*jugement*, γνώμη], como se de uma **tarefa em aberto** [*tâche*, ἔργον] se tratasse. Nesse sentido, não podemos deixar de seguir no encalço do reputado comentador francês quando, a propósito de uma alusão à intuição certa de São Tomás de Aquino sobre o alcance praxiológico do juízo prudencial em Aristóteles¹²⁴⁸, anuncia que «on insistera sur l'idée que la **prudence** [φρόνησις],

¹²⁴³ Vide final do excerto supracitado 541, not. 1218

¹²⁴⁴ Cf. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997, 33-63

¹²⁴⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, 64-91

¹²⁴⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, 95-105

¹²⁴⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, 155-169

¹²⁴⁸ São três os pontos que, em nosso entender, podem condensar sumariamente a interpretação tomista da filosofia prática de Aristóteles no que concerne à **índole dianoética da mediação prudencial**

levada a cabo nos seus *Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum*: **ponto 1.** o vislumbre de que a recta razão deve possuir uma **capacidade dianoética** capaz de **determinar o termo médio** de cada virtude com base na **analogia poiética da utilização signica da regra pelo artífice** < in virtutibus moralibus, de quibus supra actum est, oportet eligere medium et praetermittere superabundantiam et defectum; medium autem determinatur secundum rationem rectam (...); scilicet *rationem rectam* et virtutem intellectualem, quae est rectitudo rationis (...). In virtutibus moralibus, sicut et in aliis rebus, puta in artificialibus, est aliquid quasi signum ad quod respicit ille qui habet rectam rationem (...) et considerat per hoc signum *quís est terminus medietatum*, idest quomodo debeat determinari medietas in unaquaque virtute, quas quidem medietates dicimus esse quoddam medium (...) secundum rationem rectam. Hoc autem signum quod est virtuoso sicut regula artificii, est id quod decet et convenit [nas virtudes morais importa eleger o meio e abandonar o excesso e o defeito, meio esse determinado pela recta razão (...) e dividir a recta razão e a virtude intelectual, a qual constitui a rectitude da razão. (...) Nas virtudes morais, tal como noutros casos – por exemplo os artefactos – existe algo como um sinal para o qual olha o que possui recta razão, (...) mediante o qual se apreende *o termo médio*, ou seja de que modo se deve determinar a mediedade de cada virtude, razão pela qual dizemos que tais medidas são um certo meio (...) segundo a recta razão, consistindo esse sinal para o virtuoso o mesmo que a regra para o artífice, a saber o que é adequado e apropriado: SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969 (ed. René-Antoine GAUTHIER), Liber 6, Lectio 1 (EN, VI, 1, 1138b 18 – 1139a 15) Notae 1-2] >; **ponto 2.** a chamada de atenção para o facto de que não basta conhecer o princípio comum ou genérico para se agir virtuosamente no domínio da razão prática se esse conhecimento não se explicitar de forma prudencial no texto concreto da facticidade, designadamente naquelas esferas humanas que, por analogia poiética com a criação manufactural ou artesanal, envolvem uma modelação crítica da decisão em contexto de deliberação político-militar, clínica e económica < hoc non sufficit cognoscere circa rationem rectam. (...) Est (...) quoddam commune quod verificatur in omnibus humanis studiis in quibus homines secundum scientiam practicam operantur, puta in militia et medicina et quibuscumque negotiis. In quibus omnibus verum est dicere, quod neque plura neque pauciora oportet aut facere aut negligere, sed ea quae medio modo se habent et secundum quod recta ratio determinat; sed solum ille qui hoc commune habet, non propter hoc sciet amplius procedere ad operandum. Puta si quaerenti qualia oportet dari ad sanandum corpus, aliquis responderet quod illa debent dari quae praecipit ars medicinae et ille qui habet hanc artem, scilicet medicus; non propter hoc interrogans sciret quid deberet dare infirmo. Sic autem se habet ratio recta prudentiae in moralibus, sicut recta ratio artis in artificialibus: unde patet quod non sufficit id quod dictum est. [não basta conhecer o que acabou de ser dito no que se refere à recta razão. Existe algo de comum (= universal) que se verifica em todas actividades humanas nas quais os homens operam segundo a ciência prática, como são o caso da arte militar, da medicina e dos negócios. Em todas elas se pode dizer com verdade que não importa fazer ou negligenciar nem muitas nem poucas coisas, mas sim aquelas que se encontram no justo meio e segundo o que determina a recta razão. Mas aquele que apenas se atém ao que é comum (= universal), não é por isso que sabe mais o que fazer para agir. Como se ao que pergunta o que deve fazer para curar um corpo alguém respondesse que devia dar o que a arte da medicina prescreve e o que prescrevem os que possuem essa arte, ou seja os médicos. Nem por isso aquele que pergunta saberia o que deveria dar ao doente. É deste modo que a recta razão da prudência se encontra no domínio moral, tal como a recta razão da arte se encontra nos artefactos produzidos: SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia, Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum*, op. cit., Liber 6, Lectio 1 (EN 1138b 18 – 1139a 15) Notae 3] >; **ponto 3.** a ideia de uma diferenciação da parte racional alma em dois hemisférios distintos onde se joga uma desafiadora relação tensional entre o que é necessário na apreensão especulativa do universal (parte científica) e o que é contingente na percepção operante do particular (parte calculadora), relação essa cuja unidade veritativa depende de uma faculdade reflexionante que assegura à deliberação um cálculo racional no domínio indeterminado da contingência < pars rationalis dividatur in duas: una quidem est per quam speculamur illa entia, scilicet necessaria, quorum principia non possunt aliter se habere, alia autem pars (est) per quam speculamur contingentia (...), relinquitur ergo quod sit diversum genus partium animae rationalis quo cognoscit necessaria et contingentia (...). Una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia scientia de necessariis est; alia autem pars

parce qu'elle est un **savoir du particulier**, permet d'**appliquer les principes de la moralité**, tels qu'ils sont définis par la conscience morale ou *syndérèse*, à la **variabilité indéfinie des circonstances** sur lesquelles l'**action a à s'exercer**. (...) On pouvait (...) affirmer par là, en toute sérénité, le fondement intellectuel de la morale chez Aristote. Mais c'était là, à vraie dire, hypostasier le problème plus que le résoudre, et prendre ses désirs pour des réalités. Car, si la connaissance du singulier est requise pour assurer, à son niveau propre, la rectitude de l'action, la question reste ouverte chez Aristote de savoir si une connaissance du singulier est possible et si, dès

potest dici rationativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio. Quae quidem indeterminatio maxime accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. (...) Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium; sic autem accipit hic philosophus *contingentia*: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalis speculabilia et particularia operabilia [a parte racional (da alma) divide-se em duas: uma pela qual apreendemos as coisas necessárias cujos princípios não podem ser de outro modo; a outra pela qual percebemos a contingência (...), depreendendo-se portanto que há um gênero diverso das partes da alma racional pelo qual se conhece as coisas necessárias e as contingentes. Uma delas, a que apreende as coisas necessárias, pode ser designada de gênero científico da alma, dado que é ciência das coisas necessárias; a outra parte pode ser designada de ratiocinante (= calculante), na medida em que se toma pelo mesmo ratiocinar e deliberar. Com efeito, designamos de deliberação a uma certa procura ainda não determinada, assim como também o raciocínio (= cálculo). Tal indeterminação ocorre sobretudo no tocante à contingência. (...) Por outro lado, a contingência pode ser tomada segundo o que as coisas são no (modo) particular: como elas são variáveis o intelecto não recai sobre elas a não ser através das faculdades sensitivas. Daí que também entre as partes sensitivas da alma se encontre uma faculdade dita razão particular ou potência reflexiva que recolhe (o que provém) da atenção às coisas particulares; é neste sentido que a contingência é tomada por Aristóteles: na verdade, é desse modo que recaem sob deliberação e operação (= execução). E é por isso que ele diz que as coisas necessárias e a contingência pertencem a diferentes partes da alma, como é o caso dos universais especuláveis (= apreensíveis) e dos particulares operáveis (= exequíveis): SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia, Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum, op. cit.*, Liber 6, Lectio 1 (EN 1138b 18 – 1139a 15) Notae 7-8; 10; 15] >. Para uma visão integrada da abordagem tomista à praxiologia aristotélica nos pontos mencionados, vide ELDERS Leo, «St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Nicomachean Ethics*», in *The ethics of St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, ed. by Leo ELDERS and K. HEDWIG, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984, 9-49; CABRAL Roque, «Réflexions sur la prudence: Aristote – Saint Thomas, aujourd'hui», in *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale, Roma – Napoli 17-24 Aprile 1974, vol. V, L'agire morale*, Napoli: Edizione Domenicani Italiani, 1977, 403-409; LACHANCE Louis, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Ottawa-Montréal: Ed. du Lévrier, 1948; GARCÍA CUADRADO José, «Ética y Política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles», in *Studium* 33 (1993) 2, 297-312; LEMOINE Bernardette, «La prudence chez Saint Thomas d'Aquin. La problématique thomiste au regard de la philosophie aristotélicienne. Pour une relecture contemporaine du traité», in *Divus Thomas* (Piacenza) 94 (1991) 1-4, 27-51; WESTBERG Daniel, *The Importance of Prudence According to Thomas Aquinas*, Oxford: University of Oxford, 1988; *Idem, Right practical reason. Aristotle, action and prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994

lors, le “hiatus” peut jamais être comblé autrement que par un engagement que l’intelligence ne parvient jamais à éclairer tout à fait. (...) Aristote se bornerait ainsi à à compléter et à renforcer l’intellectualisme socratique en **faisant descendre l’intelligence jusque dans les médiations affectives et pratiques** que Socrate avait négligées. **Intellectualisme ou empirisme moral**: c’est donc à cette **alternative** que s’est **restreint** jusqu’ici le **débat** toujours renaissant sur le sens dernier de la **prudence** [φρόνησις] aristotélicienne. (...) Or, **c’est la position même du problème qu’il faut mettre en question: parler de l’empirisme ou de l’intellectualisme** d’Aristote, de sa propension plus ou moins grande **pour la théorie ou pour une pratique** immédiatement appuyée sur l’expérience, **n’a aucun sens** e ne peut mener à rien, tant que l’on ne s’est pas demandé pourquoi Aristote ferait **dépendre la vertu du savoir** et, si oui, **de quel savoir**. (...) Or, (...) on ne peut parler de la **prudence** [φρόνησις] sans se demander pourquoi l’homme a à être prudent en ce monde, prudent plutôt que sage ou simplement vertueux. (...) Aristote nous met pourtant sur la voie: la **prudence** [φρόνησις] a pour **objet**, nous dit-il, le **contingent** (...); elle est, d’autre part, **sagesse de l’homme et pour l’homme**»¹²⁴⁹.

Ora, precisamente com o intuito de superar as aporias apontadas por Pierre Aubenque, mas procurando simultaneamente passar incólumes pelas armadilhas que a dicotomia intelectualismo-empirismo (tal como os sucedâneos dualísticos que dela derivam, v.g. idealismo-realismo, teoria-prática, contemplação-acção, inteligível-sensível, mente-corpo, espírito-matéria, pensamento-cérebro, etc.) tendem a lançar ao caminho, que importa, antes de mais e mais do que nunca, convocar a **mediação dos textos aristotélicos**.

Corroborando a posição aubenquiana, diríamos que há **três excertos-chave** no Livro VI da *Ethica Nicomachea* que projectam três linhas de força através das quais Aristóteles pretende tipificar a capacidade prudencial no horizonte mais dilatado da sua filosofia prática:

1. o primeiro excerto comparece no contexto de uma caracterização preliminar da **prudência** [φρόνησις], sendo referido a propósito

¹²⁴⁹ AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., 27-30; destacado nosso.

δυοῖν δ' ὄντοιιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἔχόντων, θατέρου ἂν
εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως
ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις¹²⁵⁰;

2. o segundo excerto emerge no quadro de uma reflexão sobre a temporalidade vivida da **prudência** [φρόνησις] maximamente explicitada na fisionomia **prática e deliberativa** [πρακτική καὶ βουλευτική] dos assuntos **relativos à vida na pólis** [περὶ πόλιν], na base da qual se sustenta que

καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας
(...)· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν¹²⁵¹;

3. o terceiro excerto assoma no âmbito de uma inusitada e subtil diferenciação entre **prudência** [φρόνησις] e **virtude ética** [ἐθτική ἀρετή], a partir da qual somos esclarecidos que

τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν
γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.¹²⁵²

¹²⁵⁰ Sendo duas as partes da alma dotadas de razão, <subent. a prudência> será a virtude de uma delas, a saber da parte opinativa, posto que, na verdade, tanto a opinião como a prudência têm a ver com o **que pode ser de outro modo** [= **contingente**]: ARIST., *EN*, VI, 5, 1140b 25-28 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 8, 944]; destacado nosso.

¹²⁵¹ A prudência também tem a ver com os **casos particulares**, os quais se tornam conhecidos [= familiares] com base na **experiência** (...), sendo que o **tempo** longo é que “faz” a experiência: ARIST., *EN*, VI, 8, 1142a 14-16 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 6d, 948]; sublinhado nosso.

¹²⁵² A **obra** <subent. humana> realiza-se [= perfaz-se = completa-se = cumpre-se] através da prudência e da virtude ética: a virtude **faz** [= torna] recto o fim, ao passo que a prudência <subent. **faz** = produz> as coisas relativas a esse fim [= os meios]: ARIST., *EN*, VI, 12, 1144a 6-9 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 6c2, 950]; destacado nosso.

Cruzando a índole protocolar destes três excertos com a fiabilidade da interpretação aubenquiana, não é difícil traçar uma topografia a partir da qual se assinalam certos marcos teóricos fundamentais da ética aristotélica no que concerne a uma **mesomorfologia da decisão prudencial**, ponto gravítico, nunca é demais lembrá-lo, da presente dissertação: **cinco marcos** norteiam hermenêuticamente esse intento heurístico, a saber

1. o desígnio realizativo e ergonómico do exercício das virtudes;
2. o alcance metrésico e mesótico dos limites da acção;
3. o horizonte aberto e cairológico da temporalidade vivida;
4. o sentido discernente e razoável da eleição racional e
5. o recorte incarnado e paradigmático da acção do prudente.

Apoiados neste amplo leque de possibilidades interpretativas, interessa evidenciar até que ponto os cinco aspectos apontados adquirem incontornável relevância praxiológica no quadro da reflexão de Aristóteles sobre a **prudência** [φρόνησις], designadamente naquele limiar decisionário em que a *modelação* da **escolha deliberada** [προαίρεσις] faz deslizar a **acção** [πρᾶξις] até à *condição limítrofe e tangencial* de uma **produção** [ποίησις] muito mais *criativa* do que à partida se poderia imaginar ou estaríamos dispostos a admitir. Alentados pela proposta conjectural de uma **implícita onto-poiese da acção** na filosofia prática de Aristóteles¹²⁵³, estamos em crer na viabilidade quer de um **explícito padrão mesomorfológico** que assegura o ajustamento estocástico da **medida** [μέτρον] ao acerto do **meio** [μέσον], bem como a **perspicácia** [ἀγχίνοια] exigida para afinar o acerto dos **meios** [πρὸς τὰ τέλη] adequados ao **fim visado** [οὗ ἕνεκα], quer de um **implícito padrão hilemórfico** que explica a **habilidade** [δεινότης] requerida para moldar o **universal** [καθόλου] ao **particular** [καθ' ἑκάστων] no fluxo crítico de uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] em situação-limite.

¹²⁵³ Cf. CARR David, «Art, practical knowledge and aesthetic objectivity», in *Ratio* 12 (1999) 3, 240-256

Há um texto de Paul Ricoeur, sugestivamente intitulado «À la gloire de la *phronêsis* (*Éthique à Nicomaque*, Livre VI)»¹²⁵⁴, cujo alcance teórico reputamos da máxima relevância em abono da tese que procuramos sustentar. Trata-se de uma reflexão sobre o impacto histórico-crítico da filosofia prática aristotélica, em linha, de resto, com tantas outras reflexões sobre o pensamento do Estagirita ao longo da sua obra¹²⁵⁵, mas, desta feita, com o peculiar interesse de procurar perspectivar hermeneuticamente o modelo aristotélico de eticidade na óptica da *vérité pratique* [ἀλήθεια πρακτική] sob o signo dianoético da *prudence* [φρόνησις]. Ora, segundo o autor «ceux qui sont familiers avec l'ouvrage de Pierre Aubenque – *La Prudence chez Aristote* [éd. Paris: P.U.F., 1963] – ont déjà pu être frappés par le caractère de survol de la lecture proposée qui embrasse en fait l'Éthique en son entier, focalisée, il est vrai, sur la *phronêsis*. (...) La distance au texte est plus grande encore avec des interprètes comme Hans Georg Gadamer [*Wahrheit und Methode*, Tübingen, C.B. Mohr (P. Siebeck), 1960, 1990] et Alasdair MacIntyre [*After Virtue, a Study in moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981]. Quant aux commentaires savants, ceux de David Ross [*Aristotle*, London: Methuen, 1923] de W.F.R. Hardie [*Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968, 1980, chap. XI, «Practical Wisdom», 212-239], de Daniel (sic.) Wiggins [«Deliberation and practical Reason», dans A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, 221-240], ajoutés à celui de Gauthier-Jolif [*Aristote, Éthique à Nicomaque*, trad. et commentaire de R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain et Paris: Nauwelaerts, 1970] ce dernier soucieux de reconstruction et prompt à déplacer les textes, les découper, les recoudre, ils nous laissent dans un dédale de notations. Et il est bien qu'il en soit ainsi: seuls des esprits marqués par la sémantique du langage ordinaire, issue d'Austin dans *Quand dire c'est faire* ou par le Wittgenstein des *Investigations*, se trouvent à l'aise dans un texte qui ne propose jamais des définitions tranchées, mais des concepts flous,

¹²⁵⁴ RICOEUR Paul, «À la gloire de la *phronêsis* (*Éthique à Nicomaque*, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, op. cit., 13-22

¹²⁵⁵ Para uma síntese unificadora afigura-se relevante o estudo de BESNIER Jean-Michel, «Les anciens et les modernes. P. Ricoeur comme lecteur de E. Husserl, I. Kant et Aristote», in *Esprit. Paul Ricoeur*, Colloque sur P. Ricoeur, org. par Olivier MONGIN et Joël ROMAN, Paris: Esprit 7-8 (1988) 97-100; no caso particular da abordagem praxiológica, vide também TEIXEIRA Joaquim S., *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

procédant d'approximations aussitôt corrigées par d'autres. Mais c'est ainsi qu'Aristote procède, et c'est précisément ainsi qu'il a fait école chez nos contemporains. C'est pourquoi, pour préparer à la lecture de ces interprétations globales et modernisantes, je me propose de me perdre un peu avec vous dans le dédale du texte.»¹²⁵⁶

Seguindo no encaixe dos pressupostos ricoeurianos, nada obsta a polarizar a problemática do Livro VI da *Ethica Nicomachea* na clivagem entre as virtudes designadas de éticas (apud trad. J. Tricot) ou morais (apud J.-Y. Jolif) e as virtudes ditas intelectuais ou dianoéticas, assim chamadas pelo facto de a recta razão explicitar a forma como a inteligência se coloca *à l'oeuvre*, i.e. “em prática”, no horizonte mais vasto e enriquecido de um **horizonte de realização de sentido** que o filósofo francês designa de *action sensée*, «acção com sentido».¹²⁵⁷ Nesse sentido, a questão que mobiliza e direcciona a dinâmica reflexiva do Livro VI da *Ethica Nicomachea* talvez não tenha de ser precipitadamente reduzida à escala da tensão fracturante entre “regra” e “caso”¹²⁵⁸, bem pelo contrário, a viabilidade dessa relação é que adquire sentido no **plano mediacional** de uma **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική]

¹²⁵⁶ RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 13-14

¹²⁵⁷ Cf. *Ibid.*, in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 14; a tese a partir da qual podemos seguir o rasto conceptual da expressão ricoeuriana *action sensée* – cuja complexidade polissémica nos levou a optar por traduzir *sensée* como «com sentido», partindo do princípio que o termo «sentido» concentra hermenêuticamente três virtualidades, a saber 1. a sensação capaz de «sentir», 2. o senso capaz de «discernir» e 3. a significação com alcance «narrativo» – encontra a sua plena desenvoltura na obra *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986, 183-220, onde o autor procura sustentar ideia de uma superação da estéril oposição epistemológica entre explicar e compreender a partir do reposicionamento epistemológico da hermenêutica, entretanto deslocada no plano ontológico por Martin Heidegger para uma analítica existencial excessivamente radicalizante no plano fenoménico da “ex-plicação” mas não – ao contrário por exemplo de H.-G. Gadamer – necessariamente “im-plicada” na vivência prática de uma **acção discursiva** relativamente à qual a praxiologia aristotélica parece indiciar numa espécie de discurso em acção da racionalidade prática ao nível do discernimento do agir prudencial: vide a propósito VOLPI Franco, «Dasein as *praxis*. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», transl. by Christopher MACANN, in *Martin Heidegger. Critical Assessments, II: History of Philosophy*, ed. by Christopher MACANN, London – New York: Routledge, 1992, 90-129; SMITH Christopher, «*Phronesis*: the individual and community. Divergent appropriations of Aristotle's ethical discernment in Heidegger's and Gadamer's hermeneutics», in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Hrsg. Mirko WISCHKE – Michael HOFER, Darmstadt, 2003, 169-185.

¹²⁵⁸ Cf. RICOEUR Paul, «L'éthique, la morale et la règle», in *Autres Temps. Les Cahiers du christianisme social* 24 (1990) 52-59

inscrita na acção discursiva do **homem prudente** [φρόνιμος]. Sendo assim, «de quelle nature est la coupure présumée? S’agit-il de l’opposition entre deux problématiques, celle du moyen et de la fin, qui prédominerait dans le livre III, et celle de la règle et du cas qui prédominerait dans le livre VI? S’il en était ainsi, il faudrait aller jusqu’à l’opposition entre un point de vue franchement téléologique (moyen/fin) et un point de vue potentiellement déontologique, la règle étant assimilée à une loi, en un sens quasi kantien. Ce serait bien là un comble, si par ailleurs on s’attache à faire de la *phronêsis* le fin du fin de la morale aristotélicienne, voire grecque. Aussi bien l’interprétation de la proposition centrale du livre III, selon laquelle on ne délibère pas des fins mais des moyens, fait problème. Il n’est pas certain, en effet, que πρὸς τὸ τέλος signifie moyen, au sens instrumental technique des Modernes, mais «les constituants relatifs à la fin», comme le suggère Wiggins. Quant au Livre VI, on verra que la problématique centrale n’est pas celle du rapport entre règle et cas, dès lors que la règle est d’emblée tenue pour celle qu’il faut suivre ici et maintenant, et où le cas porte la marque d’un choix intelligent. **Entre le Livre III et le Livre VI, il faut plutôt voir un déplacement de l’angle de l’analyse, déplacement opéré à l’intérieur d’un unique et même champ, celui de l’action sensée.** Les cinq premiers livres en effet abordent cette problématique du point de vue de son enracinement dans le désir, le sixième en fonction de son lien avec l’intellection. Mais **les deux éclairages se croisent**, si l’on considère que la *phronêsis*, inséparable du *phronimos* – l’homme prudent ou sage – (à cet égard Aubenque a parfaitement raison de commencer par lui, comme le suggère la première définition un peu complète de la vertu au livre II, en liaison précisément avec l’*orthos logos* (la droite règle), qui fait de la disposition – de l’ἔξις –, et donc du désir lui-même, quelque chose de raisonné, de raisonnable)». ¹²⁵⁹

Dado o ênfase teórico concedido à noção nodular de *médiété* – no sentido não apenas de atribuir ao **Livro II** da *Ethica Nicomachea* a **intermediação textual entre o Livro III e o Livro VI**, mas também de delimitar o **campo de possibilidade** que permite articular no mesmo **horizonte mediacional** todos os **conceitos**

¹²⁵⁹ *Idem*, «À la gloire de la phronêsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 14-15; destacado nosso.

praxiológicos envolvidos na respectiva problematização – recolhemos em abono da nossa tese uma chamada de atenção de Paul Ricoeur onde faz notar: «On lira à cet égard dans le Livre II, chapitre 6, 1106[b 36] – 1107[a 2]: Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir de façon délibérée (ἐξ ἑκαστοῦ προαιρετικῆς), consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l’homme prudent (le *phronimos*)» (Tricot, 106). **On soulignera dans cette breve citation les termes: «délibérée», «médiété», «rationnellement déterminée», et surtout le critère de l’homme prudent ou sage, du phronimos.** Toutes ces expressions anticipent le dianoétique au coeur de l’ ἡθός, l’intellection au coeur des *habitus* eux-mêmes ancrés dans le désir. Clairement ce phénomène de chevauchement, de tuilage, est celui qui assure la **cohésion de l’analyse entre le Livre III et le Livre VI.** Le **calcul** est en effet déjà présent sous les espèces de la «médiété», **cette crête fragile entre un excès et un défaut, par quoi chaque vertu témoigne de son caractère intelligent.** En retour, on sait déjà, au niveau du Livre III, que **le calcul propre à la vertu dianoéthique ne sera pas exactement mathématique, mais marqué par le coup d’oeil de l’homme sage.»**¹²⁶⁰ No imediato seguimento desta consideração, a conclusão que o autor extrai afigura-se-nos relevante para reforçar o ponto de sustentação teórica da tese que procuramos defender: «de fait, le chapitre 1 du Livre VI pose comme base le **recouvrement entre les notions de médiété et de droite règle** («le moyen terme est confonne à ce qu’énonce la droite règle» (Tricot), «comme le dit la droite règle» (Jolif) (1138 b, 20). Tout le chapitre 1 se présente comme une reprise de ce qu’**implique l’idée de médiété**, et non comme une addition, voire un revirement. On pourrait, il est vrai, raffiner avec l’accent mis sur ceci que, dans ce nouveau contexte, la **médiété**, conçue en tant que telle, devient **scopos, but visé**, à la façon d’une cible. **On pourrait alors dire que le Livre VI «cible» sur l’orthos logos impliqué par la médiété.»**¹²⁶¹

A posição de Paul Ricoeur encontra-se solidamente atestada em sede aristotélica naquele passo protocolar e programático do cap. 1 do Livro VI da *Ethica*

¹²⁶⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, 15, not. 1; destacado nosso.

¹²⁶¹ *Ibid.*, *op. cit.*, 15; destacado nosso.

Nicomachea onde Aristóteles, dedicando uma particular e minuciosa atenção ao estatuto mediacional da *recta razão* [ὀρθὸς λόγος], esclarece que

Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξὺ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥαθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλεόν, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεισθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἔξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.¹²⁶²

O excerto apontado, revela até certo ponto em que medida se torna vital esse **limiar mediacional** a partir do qual é possível não só clarificar o primado ético do

¹²⁶² Tendo já referido previamente que se **deve escolher o meio, não o excesso nem o defeito, e que o meio é aquilo que a recta razão diz**, analisemos <o que> isso <significa>. Em todas as disposições <de carácter> referidas, assim como no tocante a outras coisas, existe um **determinado alvo na direcção do qual o homem dotado de razão aponta aumentando ou diminuindo a tensão**, como também existe um **certo limite das posições médias** acerca do qual referimos que se encontra naquele **ponto intermédio entre o excesso e o defeito** que existe **em conformidade com a recta razão**. Mas se, por um lado, o facto de afirmar isso é verdadeiro, por outro lado, de modo algum é claro, posto que no tocante a outras **matérias de cuidado** [= que suscitem preocupações] sobre as quais há **conhecimento científico** também é **verdadeiro afirmar** que não há necessidade de intensificar ou de relaxar nem demais nem de menos, mas antes um **meio de acordo com a recta razão**. Contudo, alguém que fixe apenas isto não saberá nada de mais, por exemplo, como deveria proceder perante um corpo apenas pelo facto de alguém dizer que deveria ser conforme o que prescreve a medicina e do modo como <o indica> aquele que detém tal <saber>. É também por isso que, no tocante às disposições da alma, **não basta apenas afirmar de modo verdadeiro**, mas temos, para além disso, que **determinar o que é a recta razão e qual o seu limite**: ARIST., *EN*, VI, 1, 1138b 18-34 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela I 1, 924]; destacado nosso.

justo meio [τὸ μέσον], bem como postular o papel estocástico e mensurador da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] no tocante ao respectivo **recorte mesomorfológico** do exercício da **virtude** [ἀρετή]. Recorrendo à ancestral e arquetípica metáfora balística do trinómio “arco-flecha-alvo” – metáfora tão prezada pela cultura grega desde os seus auspiciosos primórdios homéricos – o supramencionado excerto aponta e define em que condições se estabiliza o **critério** mediante o qual se torna possível não tanto determinar intelectivamente ou auto-evidencialmente o “**limite**” ou o “**confim**” [ὄρος] em função do qual tudo o resto fica internamente “de-limitado” ou “confinado” – e o mesmo é dizer, por extensão, “de-terminado” ou “de-finado” –, mas justamente o contrário, perceber estocasticamente em que condições experienciais se torna possível visar um “**alvo**” [σκοπός]. Com efeito, só no “limiar” da experiência que tenta esse “alvejar” é que se torna possível “afinar o acerto” a partir do qual adquire sentido o próprio acto de “delimitar” ou “confinar”, sejam quais forem as clivagens linguísticas com que nos deparamos a par e passo nas diferentes e não raro discrepantes opções de tradução para a noção de “**limite**” ou “**confim**” [ὄρος]¹²⁶³.

Não é à toa, portanto, que o Estagirita recorre metaforicamente a um **expediente estocástico** cuja eficácia depende muitíssimo menos da precisão científica de um cálculo geométrico do que da certa habilidade de um discernimento prospectivo para descrever a trajetória bem-sucedida de uma acção ética.¹²⁶⁴ Nesse sentido, marcando desde já posição no que concerne ao interminável debate que envolve a complexa e controversa relação entre meios e fins na filosofia prática aristotélica, não gostaríamos de deixar passar em claro a **analogia de teor tecnopoiético** a partir da qual se coordena a interacção recíproca entre **uma semântica corporal (olho-mão)** e **uma semântica manufactural (arco-flecha-alvo)** pré-reflexivamente potenciadoras da articulação bipolar dos pares 1. **visar-atingir**, 2.

¹²⁶³ Na verdade, assim sucede com a tradução de ὄρος por “la norme” (GAUTHIER-JOLIF); “principe de détermination” (TRICOT); “standard” (ROSS; revis. URMSON); “norma” (BONET); “horizonte” (CAEIRO); “princípio de aferição determinante” (ALMEIDA): vide respectivas edições no respeitante ao passo apontado.

¹²⁶⁴ Vide a propósito FOURASTIÉ Jean, *Essai de morale prospective*, Paris: Gonthier, 1970

apontar-acertar, 3. **mirar-ajustar** e 4. **intensificar-distender**¹²⁶⁵, recorrendo, para o efeito, à obra conjunta *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs* dos eminentes historiadores da cultura grega antiga Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant para quem «Aristote et Platon choisissent d'insister sur **la nature stochastique de l'intelligence pratique**, et entreprennent ainsi de metre en évidence l'**aspect conjectural** d'un mode de **connaissance** (...) où les chemins ne sont plus tracés, où, sans cesse, il faut deviner la route et **viser un point à l'horizon lointain** (...), tant sur les **choses invisibles** que sur les **affaires humains**». ¹²⁶⁶

Aquilo que, para lá de tudo, nos importa sublinhar neste âmbito muito restrito prende-se, em nosso entender, com a tese segundo a qual só graças à **mediação** de uma **obra** [ἔργον] essencialmente aberta ao tempo e aberta pela experiência¹²⁶⁷ é que se compreende o sentido radical de um **texto ético** da **acção** [πρᾶξις]. À escala humana, o desafio consiste em elevar a condição virtuosa de um **hábito adquirido** [ἔθος] ao patamar teleologicamente mais aperfeiçoado de um **carácter** [ἦθος] cuja marca não se obtém por dádiva aleatória da natureza, mas antes por progressiva “naturação” (“inscrição”, “domiciliação”) no discurso da acção deliberante. Tal dimensão discursiva do agir encontra-se prudencialmente atestada na facticidade relacional e contingente da vida em comum, sobretudo naquelas matérias que, pela natureza crítica ou assimétrica da sua **abordagem intersubjectiva** (v.g. jurídica ao nível do juízo, clínica ao nível da terapia e económica ao nível da gestão), exigem um **tratamento cuidadoso** [ἐπιμέλεια] e, *ipso facto*, **responsável** (i.e. que “responde” interfacialmente ao e pelo outro) quer **evitando a incúria** ao **nível ético** das atitudes (por ausência de desvelo e dedicação), quer **evitando a negligência** ao **nível deontológico** dos procedimentos (por falta de qualificação e competência).

¹²⁶⁵ Vide supra 307

¹²⁶⁶ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002, 298; destacado nosso.

¹²⁶⁷ Cf. BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contenu cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, op. cit., 223 ss.; vide a propósito supra, 119 ss.

Ora, o desafio filosófico que se nos coloca “por meio de” Aristóteles *secundum se* e com Aristóteles “a meio” *secundum nos* passa justamente por tentar clarificar os requisitos que determinam a especificidade ontológica do **domínio prático** [τὸ πρακτόν] a partir de uma inquirição sobre o fundamento em que assenta a conexão entre **mediedade** [μεσότης] e **rectitude** [ὀρθότης], partindo do princípio de que não existe uma fronteira nítida entre o campo moral da aquisição dos hábitos virtuosos e o domínio ético propriamente dito do carácter, mas antes um **limiar de intermédio** de conjugação ou conexão onde as **virtudes morais** aperfeiçoadas em **carácter ético** se entrelaçam ou articulam com as **virtudes ditas dianoéticas**. Temos fortes motivos para acreditar que é nesse nó conectivo que se instaura o **limiar mediacional** no qual e mediante o qual a apropriação disposicional do acto de deliberação resulta de uma trajectória de desenvolvimento e aperfeiçoamento do próprio carácter ético. É nessa base que a capacidade para decidir pode ser exercida sem constrangimentos de qualquer outra ordem – seja ela puramente aleatória (v.g. uma submissão ao acaso) ou simplesmente necessitarista (v.g. uma predeterminação do destino) – que não os decorrentes da indeterminação (não necessariamente “cega” e “manietante”) que subjaz à estrutura contingente da facticidade na qual o agente se tem de inscrever com a marca singular de uma acção própria (de si) e apropriada (por si). De resto, não nos parece de todo irrelevante fazer notar que é justamente graças à valorização de um modelo descontinuista que defende a prevalência de uma zona de atrito entre a dimensão do hábito adquirido (ou por assim dizer ético) e a da disposição intelectual (ou dita dianoética) em detrimento do **modelo mesótico** (em nosso entender muito mais consentâneo com a teorização aristotélica, posto que nele se sugere a abertura de um **limiar mediacional** onde as duas esferas se interligam diferencialmente no mesmo plano veritativo da alma) que os neo-aristotélicos contemporâneos extraem pretexto argumentativo para reactivar o debate em torno da difícil compaginação do trinómio arte-produção-acção com o binómio teoria-prática, tendo como pano de fundo a lição moral kantiana, bem como a leitura dos seus epígonos e intérpretes mais ou menos representativos.¹²⁶⁸

¹²⁶⁸ Alle technisch-praktische Regeln (d.i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), so fern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt

werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften: und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben Gesetze heißen, und, mit ihren Folgerungen, den zweiten Teil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen. [Todas as regras práticas de um ponto de vista técnico (isto é as da arte e da habilidade em geral, ou também da inteligência, como habilidade para influir sobre os homens e a sua vontade), na medida em que os seus princípios assentem em conceitos, somente podem ser contados como corolários para a filosofia teórica. É que eles só dizem respeito à possibilidade das coisas segundo conceitos da natureza, para o que são precisos não somente os meios que para tanto se devem encontrar na natureza, mas também a própria vontade (...), na medida em que pode ser determinada mediante tendências da natureza de acordo com aquelas regras. Porém regras práticas desta espécie não se chamam leis (mais ou menos como as leis físicas), mas sim prescrições. Na verdade assim é porque a vontade não se encontra simplesmente sob o conceito da natureza, mas sim também sob o da liberdade, em relação ao qual os princípios da mesma se chamam leis e constituem, com as respectivas consequências, a segunda parte da Filosofia, isto é, a parte prática: KANT Immanuel: *Crítica da faculdade do juízo*, trad. António MARQUES e Valerio ROHDEN, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, Introdução, I. Da divisão da Filosofia]. Alertando para o facto de os juízos hipotéticos em Kant nunca terem merecido uma devida atenção dos estudiosos e especialistas da filosofia moral kantiana – subavaliação aliás compreensível pelo facto de, como se depreende do excerto mencionado, o tema se encontrar diluído e subordinado na filosofia prática a uma legitimação transcendental dos imperativos categóricos cuja preponderância prescritiva constitui, ao contrário das regras “técnicas” ou “prático-técnicas”, o lastro crítico da moralidade e, portanto, apenas dignos de figurar em sede transcendental como meras consequências das proposições práticas ou meros corolários da filosofia teórica – Pierre Aubenque sublinha até que ponto os juízos hipotéticos se revestem de um interesse decisivo para a filosofia prática kantiana no quadro praxiológico de uma **posição mediacional** ocupada pela **prudência** no limiar entre a arte e a ciência, ao contrário do que Kant parece fazer crer ao descartar liminarmente o papel da “habilidade” na constituição do campo formal da moralidade criando assim uma situação teórica verdadeiramente ambígua e problemática: com efeito, «d’une part, les impératifs hypothétiques (...) doivent bien avoir un statut; le fait que ce statut paraisse ambigu fait un devoir supplémentaire de le clarifier, et Kant ne se dérobe pas à cette tâche: le statut logique et épistémologique des propositions technico-pratiques (...). Enfin, il serait invraisemblable que par être raisonnable, mais fini, que nous sommes, l’impératif catégorique, même s’il doit être purifié de toute contamination dans son établissement et formulation, n’interfère pas d’une façon ou d’une autre avec les impératifs plus ordinairement déterminants de l’habileté et de la prudence, soit qu’il y ait conflit entre l’un et les autres, soit qu’une connexion positive puisse, sous certaines conditions, légitimement s’établir. (...) Cette dernière remarque vaut en particulier pour la doctrine kantienne de la prudence (*Klugheit, prudentia*) telle que l’expose la deuxième section des Fondements de la métaphysique des mœurs (1785). (...) Mais l’évolution de la terminologie kantienne entre les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la faculté de juger* ne se borne pas à quelques rectifications sémantiques. (...) A la tripartition des impératifs <subent. catégoriques, hypothétiques et morales> dans les *Fondements* est clairement substituée, dans (...) l’*Introduction à la Critique de la faculté de juger*, une division dichotomique des propositions et des principes pratiques (...) ayant elle-même pour fonction d’exclure de la “philosophie pratique” tout ce qui ne relève pas de la loi morale. Dans les *Fondements*, on pouvait encore être tenté d’attribuer à la prudence (...) une **place intermédiaire entre l’habileté et la moralité**. Avec l’*Introduction à la Critique de la faculté de juger*, le doute n’est plus possible: la prudence est rejetée tout entière du **côté de l’habileté**, dont elle ne figure plus qu’un **cas particulier**: la prudence est réduite au rang d’une **art**, d’une **technique**. (...) Par son concept d’une raison pratique, c’est-à-dire d’une détermination de la volonté par une rationalité qui n’est pas pour autant celle de l’objectivité scientifique, Kant a su échapper au dilemme du déterminisme et du décisionisme. Mais on ne peut demander à sa raison pratique plus qu’elle ne peut donner: (...) l’impossible **savoir** qui, dans la grisaille indifférence des phénomènes, nous permettrait de **discerner l’occasion propice** ou le danger menaçant et d’y

Acontece que o ponto de vista adoptado por Aristóteles visa sobretudo estabilizar – e não propriamente acicatar ou agravar – a distinção entre as duas espécies de virtudes longinquamente inspirada na concepção platónica da diferenciação (não da separação) tripartida das faculdades da alma, procedendo a uma reconfiguração desta através da bissectriz diferenciadora **dotada / privada de razão** [λόγον ἔχον / ἄλογον] não para refundar a psicologia herdada do seu mestre, mas para lançar as bases de uma praxiologia que continua, é certo, polarizada em torno da **alma** [ψυχή] não, todavia, para nesta identificar o campo metafísico das funções vitais (como sucede v.g. no *De anima*) na óptica da **substância** [οὐσία]¹²⁶⁹, mas antes para nela estabelecer o horizonte no qual a **obra própria** [ὀικεῖον ἔργον] do ser humano se inscreve numa **esfera prática** [τὸ πρακτόν] dotada de estatuto ontológico próprio.

Pese embora o facto de a praxiologia aristotélica se encontrar textualmente projectada no alinhamento da análise das partes da alma, seja-nos permitido, desalinhar face a uma certa exegese unanimista que valida a noção de **obra própria** [ὀικεῖον ἔργον] de um ponto de vista adequacionista, apresentando-a como “própria” (i.e. pertencente) ou “apropriada” (i.e. conveniente) à alma: em vez disso, parece-nos mais conforme à perspectiva aristotélica a ideia de que a expressão **obra própria** [ὀικεῖον ἔργον] aponta para o sentido mais realizativo de uma obra “apropriada pelo” ser humano na medida em que este deve realizar na qualidade de agente a “apropriação” da acção não em sentido possessivo, mas naquele sentido imanente de “fazê-la-sua fazendo-se-nela” e vice-versa “fazer-se-nela fazendo-a-sua”, enfim “domiciliando-se” nela e através dela, em linha aliás com o sentido de **casa** [οἶκος] que lhe subjaz etimologicamente. Ora, não deixa de ser curioso que semelhante

proportionner nos efforts» [AUBENQUE Pierre, «La prudence chez Kant», in *Idem, La prudence chez Aristote, op. cit.*, Appendice III, 186-188; 192-193; 211-212; destacado nosso]. Para uma aproximação à problemática em apreço vide FERRARIN Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa: Ets, 2004; FILIPPI Silvana, «Karl-Otto Apel: kantismo e interpretación de la ética aristotélica», in *Filosofía Oggi* 15 (1992) 1, 69-106; ROVIRA Rogelio, «¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio aristotélico de la 'mesótes'», in *Isegoría* (Madrid) 27 (2002) 239-249; DESMOND William, «Phronesis and the categorical imperative», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 27 (1980) 7-15

¹²⁶⁹ Vide supra 54, not. 110

apropriação imanente encontre adequado reforço hermenêutico no Livro VI da *Ethica Nicomachea* em dois passos quase vizinhos:

1. o primeiro passo comparece a propósito da determinação das virtudes de cada parte da alma, sendo nele referido que ληπτέον (...) ἡ βελτίστη ἔξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ (...), ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον [determinemos qual a melhor disposição, pois nisso consistirá a sua virtude, e a virtude é relativa à obra própria]¹²⁷⁰, passo esse que, extrapolado do seu nicho textual, poderia ser teleologicamente formulado na seguinte tríade vectorial

→ 1. **virtude** como condição moral necessária mas não eticamente suficiente → 2. necessidade de explicitar a virtude como disposição de **carácter** → 3. apelo a traduzir a virtude explicitada como carácter em **obra própria**,

e reescrito num postulado praxiológico com a seguinte formalização:

é através da fisionomia ética do carácter que, de um ponto de vista fenomenológico, o agente se atesta moralmente habit(u)ado pela virtude e esta, por sua vez, só adquire projecção discursiva e tensão eudemónica no texto vivido de uma obra própria aperfeiçoável;

2. o segundo passo encontra-se envolvido naquele surpreendente trocadilho acerca da **escolha deliberada** [προαίρεσις] segundo o qual ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὀρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος [a escolha deliberada é tanto um intelecto desejante como um desejo razoável, e o princípio disso é o homem]¹²⁷¹.

¹²⁷⁰ ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 17-19

¹²⁷¹ *Ibid.*, VI, 2, 1139b 4-5 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela II 6c, 925]: destacado nosso; em abono da nossa posição teórica, vide a propósito o interessante comentário deste passo por RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 16; digna de menção nos parece também a posição sustentada por Manuel J. Carmo Ferreira quando, ao captar o lance tórico do mesmo passo adianta: «O desejo que quer ser satisfeito é o motor da acção tal como a inteligência que esclarece a

Muito atento à matizada subtileza das diferenciações conceituais na filosofia prática aristotélica, Paul Ricoeur fará notar, a propósito da “aproximação” (*rapprochement*) entre **obra própria** [*tâche propre*, οἰκεῖον ἔργον] e **verdade** [*vérité*, ἀλήθεια], que «les commentateurs formés à l’école analytique insistent beaucoup sur ce caractère aléthique des vertus dianoétiques à l’encontre de la coupure kantienne entre raison pratique et raison théorique: il y a bien pour Aristote une vérité pratique. Soit. Mais en quel sens du mot vérité, dès lors qu’il s’agit de délibérer sur le contingent et que le critère de l’homme sage fait partie de la détermination de la raison droite? S’agit-il de deux modalités de vérité? Et le terme vérité dit-il plus que ce qui est signifié par orthos logos?»¹²⁷²

Ora, é precisamente no apelo à apropriação imanentizada de uma obra própria que o melindroso problema da bipartição da alma enfrenta na praxiologia aristotélica uma urgente e incontornável necessidade de clarificação. Com efeito, o que poderia dar aso a uma cisão insanável entre os dois planos constituídos pelas duas partes da mesma realidade anímica – a racional e a irracional (ou, melhor dito, *desprovida de razão*, o que não é o mesmo...) ¹²⁷³ – abrindo um falso precedente para favorecer uma leitura descontinuista entre uma suposta luminosidade racional de esfera da pensatividade e uma suposta opacidade anti ou contra-racional da esfera da sensibilidade (sujeita à dispersão errática e à pressão indomável das paixões e dos desejos), na verdade não encontra qualquer contrapartida no texto aristotélico uma vez que a existência de um alegado “abismo”, não chegando a ser sequer objecto de transposição (posto que na verdade não existe qualquer “hiato” para transpor ou colmatar), é liminarmente desautorizada por uma concepção de alma **integrada e conectiva**. Com efeito, ao subdividir a parte dotada de razão num domínio **científico** [ἐπιστημονικὸν] e num domínio **calculante** [λογιστικόν], Aristóteles confere a esta

posição dos fins e os procedimentos adequados para realizá-los. Por isso Aristóteles recorre a uma expressão quiasmática esplendorosa para nomear a última instância em que reside a sede do dinamismo ético ou a vontade de viver bem: a decisão tem por matriz um *intelecto que deseja* ou, o que significa o mesmo, *um desejo que pensa – uma tal origem é o homem* (ἀρχὴ ἀνθρώπου) (EN, 1139b 4-5)» [FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, op. cit., 24].

¹²⁷² RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in op. cit., 17

¹²⁷³ Vide supra 404 ss.

última a **capacidade mediacional** para, em contexto de reflexão e ponderação, ligar num *continuum* a **parte desprovida de razão** (embora potencialmente **apta a cooperar com ela**) e a dimensão superior e mais elevada da **parte racional** associada à capacidade científica. O texto aristotélico é acerca disso meridiano e cristalino:

Τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἥθους ἔφαμεν
τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ
τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. πρότερον
μὲν οὖν ἐλέχθη **δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον**
καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον
διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω **δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν**
τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν,
ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· [...] λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν **ἐπιστημονικόν**
τὸ δὲ **λογιστικόν**· τὸ γὰρ **βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν, οὐδεὶς δὲ βου**
λεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστίν
ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.¹²⁷⁴

Ao operar na base de um modelo anímico que admite uma divisão inicial das faculdades disposicionais e uma subsequente subdivisão de uma delas, o procedimento aristotélico revela contornos cuja configuração seria quase impossível deixar de relacionar com aquele desígnio platónico na *Res publica* de salvaguardar o ***continuum dialéctico*** das quatro partes da afamada alegoria da linha resultantes da divisão inicial entre sensível (opinião) e inteligível (ciência) e subsequentemente de

¹²⁷⁴ Ao distinguir as virtudes da alma afirmámos que umas eram relativas ao carácter <ético> e outras à razão <dianoética = discursiva>: ora, dado que já discutimos as relativas ao carácter, vamos agora referir-nos às restantes, partindo de <algumas> considerações prévias acerca da alma. Já anteriormente dissemos que **são duas as partes da alma: uma dotada de razão a outra desprovida dela**. Por sua vez, subdividindo da mesma maneira a parte dotada de razão, há que admitir **duas partes dotadas de razão: uma pela qual apreendemos as coisas cujos princípios não podem ser de outro modo** [= necessárias] **a outra pela qual <percepcionamos> as coisas que podem ser de outro modo** [= contingentes]. [...] Àquela vamos designá-la de **científica** e a esta de **calculadora**, posto que **deliberar e calcular são o mesmo** e, com efeito, **ninguém delibera acerca do que não pode ser de outro modo** [= necessário]. Nesse sentido, a <faculdade> calculadora é uma parte <das duas> da <alma> dotada de razão [= dianoética = discursiva]: ARIST., *EN*, VI, 1, 1138b 35 – 1139a 15 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela I 2-3, 941]; destacado nosso.

uma subdivisão de cada uma delas originando a **interligação mediacional** dos extremos estésico e noético através do par **artefactos/crença** (pela parte poiético-imaginativa do sensível) e do par **entes matemáticos/discursividade** (pela parte hipotético-discursiva do inteligível)¹²⁷⁵. Em flagrante paralelo com o esquema mental engendrado por Platão, a estratégia aristotélica traduz não apenas uma concepção organicamente diferenciada (de modo algum parcelar ou fracturante) da interacção das partes da alma, como também uma solução sistemicamente conectiva de duas esferas cuja interligação ficaria seriamente comprometida caso não providenciasse a **função mediacional** de uma das subpartes – a **calculadora** [λογιστική] – resultante do subfracionamento da divisão inicial.

Posto isto, o problema que desde já se coloca de forma premente não passa tanto por saber em que parcelas da alma existe ou deixa de existir racionalidade, mas sim que tipo de **rectitude** [ὀρθότης] se exige à racionalidade para que esta se estenda transversalmente a todo o campo da eticidade, desde o processo que subjaz à aquisição virtuosa de um bom hábito até ao momento em que a disposição virtuosa se aperfeiçoa eticamente num carácter apto e capaz de deliberar como sinal inequívoco do seu máximo desenvolvimento e maturação.¹²⁷⁶ Na verdade, sem a possibilidade de um *continuum* entre o pólo sensível ligado à parte da alma desprovida de razão e o pólo inteligível ligado à parte da alma dotada de razão ficaria lacunarmente por esclarecer de que forma poderia ser assegurada a dimensão ortológica da razão naquela fase eticamente mais desenvolvida e aperfeiçoada da virtude em que a **deliberação** [βούλευσις] tem necessariamente que contar não com o sentido rectilíneo de uma racionalidade noética e apodíctica (apenas capaz de lidar com o aparato formal do conhecimento científico) mas com o sentido de rectitude de uma racionalidade estocástica e probabilística capaz de se enraizar no mundo da contingência. A eficácia

¹²⁷⁵ Cf. PLAT., *R.*, 476 a – 480 a; e sobretudo 509 d – 511 e; vide supra pg 198, not. 478; vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 908

¹²⁷⁶ A dimensão teleologicamente aberta da virtude na filosofia prática de Aristóteles não constitui o termo da conquista moral de um estatuto de perfeição, mas condição *sine qua non* de um dinamismo de maturação ética direccionado para o exercício relacional da capacidade deliberativa. Nesse sentido, importa realçar a posição cautelosa de John Rawls quando, em registo preliminar e genérico, qualifica de “perfeccionismo” uma concepção aristotélica de virtude fundada numa *axiologia da perfeição e da excelência* [cf. RAWLS John, *A theory of justice*, Cambridge: Belknap, 1999, 22], calibrando, porém, ulteriormente a sua posição «in view of what Aristotle says about the relations between happiness, activity, and enjoyment in the *NE*, bk. VII, chs. 11–14, and bk. X, chs. 1–5»: *Ibid.*, *op. cit.*, 374, n. 20

dessa rectitude só se tornará efectiva no âmbito da **disposição calculante da alma** e na capacidade desta para assumir a **mediação** entre, por um lado, a singularidade material dos casos individuais, que só a **parte sensível da alma** pode percepçionar na sua máxima amplitude empírica e, por outro, a universalidade formal dos princípios, que só a **parte inteligível da alma** pode captar no seu puro vislumbre noético.

Embora **Aristóteles não o refira explicitamente**, há razões para pensar que essa condição mediacional da parte calculante da alma se inspira em **práticas da razão** cuja aproximação tangencial ao **campo poiético da produção criativa** é racionalmente convocada para deliberar em contexto crítico de pura indeterminação. Nesse sentido, nada nos impede de vislumbrar nas entrelinhas da filosofia prática aristotélica uma **ontologia implícita** que envolve não só o **poder esquematista da imaginação** (no **plano estocástico da modelação de cenários probabilísticos** que procuram fazer face à **imprevisibilidade** do desfecho das situações-limite sujeitas a avaliação), mas também o **fundo hilemórfico da criação manufactural** (no **plano ergonómico da modelação de soluções** que procuram a **ligação mesótica da forma universal** dos princípios à **matéria contingente** das situações sujeitas a ponderação).

Pensamos, aliás, que é graças a essa aproximação da acção ao universo da criação – válida apenas no limiar decisionários do acto deliberativo em situação-limite – que Aristóteles arrisca e insinua não diríamos uma sobredeterminação, mas uma inesperada simbiose entre os dois domínios num fugaz mas significativo passo do Livro I da *Ethica Nicomachea* onde se refere que τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς **δημιουργουμένοις** [não há que procurar alcançar o mesmo rigor para todas as discussões, como tão-pouco <o procuramos alcançar> no tocante aos **ofícios artesanais**]¹²⁷⁷. Em nosso entender, não deixa de ser sintomático que, para enfatizar o tipo de rigor exigido para o estudo da **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] – seja na vertente ética seja na vertente política –, Aristóteles utilize como **termo primário e imediato da analogia** um exemplo de **recorte poiético** extraído precisamente da **esfera demiúrgica da produção**

¹²⁷⁷ ARIST., *EN*, I, 3, 1094b 13-14: o destacado é nosso.

artesanal. Haveremos de regressar a este ponto para lhe captar o seu decisivo alcance. Por ora, interessa perceber até que ponto a tónica colocada sobre a **prudência** [φρόνησις] no Livro VI da *Ethica Nicomachea* abre um novo campo de possibilidades interpretativas para a reflexão ética na medida em que o problema da posse da virtude e do seu desejável aperfeiçoamento teleológico em faculdade deliberativa já não se coloca propriamente ao nível da distinção primária entre meios e fins – tal como se perspectiva no Livro III a propósito da tipificação do teor **voluntário** [ἐκούσιον] do quadrado conceptual **apetite** [ἐπιθυμία] / **impulso** [θυμός] / **aspiração** [βουλήσις] / **opinião** [δόξα]¹²⁷⁸ –, mas precisamente no **horizonte veritativo** das operações da alma onde a capacidade desiderativa de escolha e a faculdade crítica de ponderação encontram, sob a égide mediacional da prudência, uma possibilidade de se configurar *ortologicamente* em **escolha deliberada** ou **deliberação ponderada** [προαίρεσις].¹²⁷⁹

Ora, é nesse **limiar veritativo** que Aristóteles introduz uma distinção básica entre a razoabilidade calculadora de um acerto e a racionalidade científica de uma demonstração, preparando o cenário para uma nova tripartição diferenciadora entre **sensação** [αἴσθησις], **intelecção** [νοῦς] e **desejo** [ὄρεξις] à luz da qual adquire maior nitidez o recorte absolutamente inovador do conceito de **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] sob o signo da qual se consuma onticamente o vínculo praxiológico entre **acção** [πρᾶξις] e **verdade** [ἀλήθεια] na alma do agente.¹²⁸⁰ O Estagirita esclarece:

Τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως (...). ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατὰφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δῖωξις

¹²⁷⁸ *Ibid.*, III, 2-4, 1111b 4 – 1113b 1

¹²⁷⁹ SEGVIC Heda, «Deliberation and Choice in Aristotle», in *Idem, From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 144-171

¹²⁸⁰ Cf. LEANDRI Antoine, «L'Action et la Vérité (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 47-55

καὶ φυγὴ· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθειαπρακτικὴ τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τὰ ληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (...) προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθέν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖ· ἕνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (...) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. (...) οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἰλιον πεπορηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων

μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,

ἀγένητα ποιεῖν ἄσ' ἂν ἢ πεπραγμένα.

ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον.¹²⁸¹

¹²⁸¹ Existem três <operações> na alma que regem a acção e verdade: a sensação, o intelecto e o desejo. De entre elas, a sensação não é princípio de nenhuma acção (...). Aquilo que no pensamento é a afirmação e a negação corresponde no desejo à perseguição e à fuga; assim, dado que a virtude ética é uma disposição relativa à escolha orientada e a escolha orientada é um desejo deliberado, é necessário, por esse motivo, que a razão seja verdadeira e o desejo <seja> recto, no caso de uma escolha orientada responsável [= ponderada = diligente], de tal modo que aquilo que <a razão> manifesta o <desejo> deve seguir. É precisamente desta forma que a racionalidade e a verdade são práticas. O bem [= recto = acertado] e o mal [= incorrecto = errado] correspondem à verdade e à falsidade no que respeita à racionalidade teórica [= especulativa] – não à prática nem à produtiva – visto que essa é a obra de todo o <procedimento> racional [= discursivo], ao passo que <a obra> da <racionalidade> prática e produtiva é a verdade que se encontra em conformidade com o desejo recto. O princípio da acção é a escolha deliberada (...) e o <princípio> da escolha deliberada é o desejo e a razão em vista de algo. Eis porque não existe escolha deliberada sem intelecto, sem pensamento [= racionalidade discursiva] e sem disposição ética, visto que o agir bem e o seu contrário não existem na acção sem pensamento e sem carácter. O próprio pensamento por si só nada move, mas sim o <pensamento> em vista de algo ou prático, pois este rege até o próprio <pensamento> produtivo na medida em que todo aquele que produz fá-lo com um fim em vista, e o objecto produzido não é um fim em sentido absoluto (...) ao passo que o acto praticado é-o na medida em que o agir bem é um fim <em si mesmo> e o desejo de tal. (...) Não é susceptível de escolha orientada [= eleição deliberada] nada que já tenha acontecido, pois, por exemplo, ninguém escolhe deliberadamente que Tróia tenha sido arrasada; nada, com efeito,

Este longo trecho afigura-se absolutamente e programático para o desígnio da nossa dissertação. Não quisemos interferir na magnitude da sua extensão, visto tratar-se de um sugestivo *marco logodésico* cujo impacto praxiológico passamos a expor.

Em primeiro lugar, importa reter que não é à toa que os três ingredientes – sensação, intelecção e desejo – apesar de tendencialmente isolados na vivência espontânea e na avaliação precipitada do senso comum, comparecem interligados no fluxo narrativo onde se desenrola o exame praxiológico da prudência. Para Aristóteles trata-se do momento adequado para explorar um efeito textual de simetria relativamente àquele passo do Livro I onde se enunciam os três modos de vida, a saber aprazível, político e contemplativo.¹²⁸² Um modo de vida racionalmente iluminado pela verdade prática implica um modo de vida eticamente viabilizado pela mediação prudencial: na verdade, só esta se encontra em condições de inscrever no texto vivo do acto decisionário a tríplice coordenação das faculdades sensitiva (ligada ao foco perceptivo da particularidade fenoménica), intelectual (ligada ao ápice contemplativo dos princípios e realidades supremas) e desiderativa (ligada ao efeito atractor dos fins).

De seguida, cumpre destacar o esforço aristotélico para validar teoricamente uma continuidade entre o domínio apofântico da Lógica e o domínio discursivo da Ética. Embora advertindo claramente, num provocante mas muito pouco sondado e frequentado passo da *Metaphysica*, que οὐ γάρ ἐστι τὸ ψευδὸς καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν ψευδὸς [o falso e o verdadeiro não se encontram nas coisas, **como se o verdadeiro fosse bom e o falso fosse mau**]¹²⁸³, o Estagirita explora um interessante cotejo entre o binómio proposicional **afirmar/negar** [κατάφασις / ἀπόφασις] e o binómio cinético

se pode deliberar acerca do que já ocorreu, mas sim acerca do futuro [= do que está para vir] e do possível [= do que pode acontecer], e o que sucedeu não pode não ter sucedido. Nesse sentido, <referiu> Agatão com acerto que *apenas disto está deus privado: fazer [= tornar] não feitas as coisas que já tenham sido realizadas*. A verdade é, por conseguinte, a obra de ambas as partes intelectivas [= subent. prática e produtiva]: ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 17 – b 12 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 1-6a-b,d, 941].

¹²⁸² Cf. *Ibid.*, *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096a 11; vide supra 121

¹²⁸³ *Idem*, *Metaph.*, VI (E), 4, 1027b 26-27; destacado nosso.

perseguir/fugir [δίωξις / φυγή] cuja simetria se espelha praxiologicamente na conjugação do binómio lógico-proposicional **verdadeiro/falso** [τᾰληθές / ψεῦδος] com o binómio ético-modal **bem** [τὸ εὖ] / **mal** [κακῶς]. O efeito heurístico dessas múltiplas sínteses é analogicamente transferido para um campo onde se interligam o plano acústico do desejo (que escuta e segue) e o plano directivo da razão (que dita e orienta), originando uma *ob-audientia*, quer dizer um *obedecer* realizado em **escuta consequente e comprometida**. Em termos de semântica corporal, Aristóteles coloca em jogo já não a metáfora artesanal do binómio “olho-mão”, mas, desta feita, a metáfora itinerante do binómio “ouvido-pé”¹²⁸⁴ à luz da qual se torna possível compreender o alcance do binómio eudemónico **1. procurar** [= perseguir = declarar] **o bem** de modo *bom* [= verdadeiro] ou *mau* [= falso] e **2. evitar** [= afastar-se = negar] **o mal** de modo *bom* [= verdadeiro] ou *mau* [= falso].

Para além disso, torna-se praticamente indisfarçável o cuidado aristotélico em sugerir que a noção de **verdade** [ἀλήθεια], mais do que um conteúdo formal do pensamento ou um requisito estatutário da linguagem, comporta além do mais a condição ôntica de uma **obra** [ἔργον]. Nesse sentido, pode-se esperar que o binómio verdadeiro-falso [V/F] se aplique imediatamente ao **pensamento teórico** [θεωρητικὴ διάνοια], mas **não ao <pensamento> prático nem ao produtivo** [μὴ πρακτικὴ μὴδὲ ποιητικὴ <διάνοια>]: neste caso, com efeito, a **verdade prática <e produtiva>** [ἀλήθεια πρακτικὴ <καὶ ποιητικὴ>] resulta de uma **obra** [ἔργον] cuja valoração lógica v/f apenas tem a ver com a forma **correcta** [εὖ] ou **incorrecta** [κακῶς] de realizar **uma boa acção ou o contrário <i.e. uma má acção>** [εὐπραξία καὶ τὸ ἐναντίον]. No intuito de enfatizar a especificidade do pensamento teórico face aos outros tipos de pensatividade, afigura-se sintomática a opção aristotélica de associar no mesmo segmento oracional o **pensamento prático e produtivo** mediante o emprego sintáctico do duplo conector negativo «μὴ ... μὴδὲ», como que a indiciar nessa convivência algo mais do que uma mera enumeração restritiva, mas, em nosso entender, uma **potencial simbiose ética** precisamente

¹²⁸⁴ Cf. *Idem, Pol.*, I, 12, 1259a 37 – 1260b 24; vide supra 199-200

naquele horizonte comum da **contingencialidade indeterminada** em que ambas as dimensões se encontram sintonizadas.

Seja como for, não há como escamotear a provocante oscilação entre **acção realizativa** [πρᾶξις] e **produção criativa** [πρᾶξις], mesmo tendo presente o claro intuito aristotélico de diferenciar nitidamente as duas esferas no plano formal da sua definição, no suposto bem fundado segundo o qual, e tornamos a citar *ipsis verbis* o inciso para que não reste qualquer dúvida,

διάνοια δ' αὐτὴ (...) πρακτικὴ (...) τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γάρ
του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (...) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ
τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος¹²⁸⁵

Com efeito, se é verdade que Aristóteles não deixa instalar qualquer dúvida quando à impermutabilidade formal da essência e da natureza da **acção** [πρᾶξις] e da **produção** [ποιήσις] – e quanto a isso não caímos na insensatez de levantar a mínima suspeita quanto à solidez e coerência internas da tese aristotélica –, existem, todavia, indícios de que, em determinados limiares críticos, os dois domínios não são assim tão absolutamente estanques nem totalmente inconciliáveis entre si. Tal convicção assenta no facto de, logo ao nível do próprio lastro textual da *Ethica Nicomachea*, existir não diríamos uma contradição, mas antes uma certa tensão entre, por um lado, a **diferenciação** perfeitamente formulada **entre o plano prático e o produtivo** no Livro VI e, por outro, uma **concepção tecno-poiética da acção** cujos contornos parecem adquirir nitidez nos meandros no Livro III, designadamente no tocante à indagação sobre se o conhecimento pericial exigido para a escolha deliberada dos meios abrange também uma apreciação teleológica sobre os fins imediatos ou o fim

¹²⁸⁵ O <pensamento> prático rege até o próprio <pensamento> produtivo na medida em que todo aquele que produz fá-lo com um fim em vista, e o objecto produzido não é um fim em sentido absoluto (...) ao passo que o acto praticado é-o na medida em que o agir bem é um fim: ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 35 – b 4; [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela II 6a, 942]; vide supra, 577, not. 1281

último a atingir.¹²⁸⁶ Ao tomar o pulso à problemática confluência entre os dois planos, Pierre Aubenque detecta um subtil esbatimento de fronteiras cujo afloramento formula nos seguintes termos: «Si l'on s'en tient au texte, à vraie dire, trop allusif, de l'*Éthique à Eudème*, elle [subent. la prudence] devrait être, à la différence de la science ou de l'art moralement neutres, un savoir moral par lui-même, c'est-à-dire qu'il y aurait quelque mérite à posséder, un savoir qui comporterait, en quelque sorte, une déontologie de son propre usage. Mais Aristote ne développe jamais explicitement une telle idée, qu'il lui était pourtant suggérée par l'usage populaire de *phronésis*. Il va se contenter, dans l'*Éthique à Nicomaque*, d'assimiler le savoir prudentiel à celui qui est requis pour explorer le domaine de l'action en général, que cette action soit morale ou seulement technique. Dans la critique de l'intellectualisme, qui visera cette fois Platon plus que Socrate, l'accent ne sera plus mis sur la neutralité morale de la science, mais sur son aptitude à **connaître le particulier et le contingent**, qui sont pourtant le **domaine propre de l'action**. Ici encore Aristote sera tenté de calquer l'analyse de l'action prudemment conduite sur celle de l'action techniquement réussie, (...) mais incapable alors de présenter comme autre chose qu'un lien extrinsèque et accidentel le rapport de la prudence à la moralité».¹²⁸⁷

Embora o excerto aubenquiano seja taxativo quanto à “incapacidade” de Aristóteles para determinar a essência moral do nexo entre prudência e virtude – aporia resultante da queda na “tentação” de *calquer l'analyse de l'action prudemment conduite sur celle de l'action techniquement réussie* –, interessa-nos sobretudo enfatizar a razão pela qual o filósofo “se deixa tentar” por essa via. Na verdade, do ponto de vista de uma fenomenologia da “tentação” – precavendo-nos sempre quanto ao sempre arriscado intuito de avaliar hermeneuticamente as inconfessas intenções ou veleidades do autor – apenas pretendemos assinalar que, se o **problema existe** e se, *ipso facto*, a questão merece ser no mínimo hermeneuticamente encarada, há então que perceber as razões que tornam viável o ensaio dessa possibilidade teórica, caso

¹²⁸⁶ Cf. ARIST., III, 3, 1112b 11 ss.; a propósito das tensões e paradoxos que tornam problemática a relação sistémica entre os Livros III e VI da *Ethica Nicomachea* cf. o exaustivo e meticuloso estudo de CHATEAU Jean-Yves, «L'objet de la *phronésis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'*Éthique à Nicomaque*», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 197-222

¹²⁸⁷ AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote, op. cit.*, 145; destacado nosso.

contrário, sem o indispensável acicate dessa expectativa, não se percebe por que motivo o Estagirita haveria sequer de se “deixar tentar” por ela. Ora, por mais temerária que pareça ser a nossa proposta de esbater e até mesmo de superar as reservas teóricas de Pierre Aubenque, não podemos deixar de salientar que a aludida “tentação” aristotélica afigura-se consequente e compatível com a coerência interna da sua filosofia prática, admitindo que, num certo **limiar decisório**, a **modelação prudencial da escolha deliberada** [προαίρεσις] parece envolver e pressupor implicitamente uma **aproximação em *feedback* das esferas prática e poiética**. No seu incisivo estudo «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», Marco Zingano introduz a seguinte consideração: «O deliberar parece ocorrer assim em função de duas condições bem distintas. Para o domínio da técnica, no registro do mais das vezes, ele ocorre na medida em que o resultado é obscuro; em tese a deliberação é, neste domínio eliminável, pois não depende da acribia do conhecimento em questão, que não elimina a zona de indeterminação na própria coisa, mas se ajusta a ela de sorte a criar pelo menos a competência da decisão. Para o domínio da ação, no entanto, (...) o registro do indeterminado (...) não é eliminável, nem pelo saber nem pela competência; ao contrário, Aristóteles considera o procedimento racional de decisão, que não pode ser reduzido a demonstrações. (...) É importante observar que Aristóteles reserva o termo προαίρεσις ao procedimento de deliberação no campo da ação (para a arte ou técnica tem-se o μέθοδος). Alguns comentadores interpretam o προ de προαίρεσις como significando precedência temporal¹²⁸⁸: numa deliberação, você primeiro estabelece A como meio para B, então B como meio para C, até atingir o fim esperado, de modo que A é escolhido em função de B e B antes de C etc. Esta interpretação, no entanto, parece-me ficar aquém do ponto: na verdade, o προ de προαίρεσις designa o escolher A de *preferência* a B ou C ou D. O que há de radicalmente novo neste

¹²⁸⁸ «H. Joachim o interpretou no sentido temporal de escolher antes, seguindo a lição de Stewart (*Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, 1892, I, p. 250); προαίρετον significará, então, “o que foi adotado antes (em direção) das outras coisas (a saber, os outros elos na cadeia de meios)” (*The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, p. 100); ele será seguido, entre outros, por Gauthier (*Comment.*, p. 197-98). Pierre Aubenque insistiu fortemente para que se o tomasse, ao contrário, no sentido de *dar preferência a* (*La prudence chez Aristote*, Paris, 2ème ed., 1976, p. 126, n. 3). Em *EN*, III, 2, 1112a 16-17 e *EE*, II, 10, 1226b 6-8 não é possível, em termos gramaticais, decidir a questão, mas *MM*, I, 17, 1189a 13-14 requer necessariamente o sentido de *dar preferência a*»: ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, op. cit., 274-275, not. 25

procedimento é precisamente este ato de pesar razões rivais, de dar preferência (por razões) a isto e não àquilo. (...) Parecia ser necessário introduzir a noção de regularidade na ética (e, conseqüentemente, adotar o registro das mais das vezes na moral) porque toda a deliberação requer certa planificação e não é possível planificar algo sem poder contar com uma certa regularidade (...), já que a estratégia de ação pressupõe tal regularidade ou freqüência, introduzindo um só objeto de deliberação, aquele que segue o registro das mais das vezes e está envolto em certa obscuridade epistêmica, como fizeram aliás os comentadores antigos. No entanto, Aristóteles no permite ver uma saída a esta objeção. **Ações envolvem produções**; mais ainda, como vimos, **uma e outra podem ser vistas** não como itens diferentes, mas **como descrições diferentes de uma mesma coisa**. Sob a descrição de produção (...) a ação contém procedimentos regulares, aqueles por exemplo, que o marceneiro descreve em todo o manual de marcenaria. Como ação, porém, a regularidade da marcenaria dá lugar a uma pletora de fins que, nesta medida, **reinscreve a regularidade no domínio mais incerto, flexível e amoldável do variegado dos desejos e razões humanas**, por mais uniforme que seja a arte da marcenaria». ¹²⁸⁹

Como se depreende das palavras de Marco Zingano, que subscrevemos por inteiro, o que está em causa neste limiar praxiológico onde a escolha deliberada promove uma surpreendente *interconexão tangencial* dos campos da acção e da produção não é obviamente confundir ou sobrepor duas dimensões de recorte ontologicamente diferenciado, ou seja a do agente cujo **agir bem** [εὖπραξία] constitui um **fim** [τέλος] que o qualifica em si mesmo e a do artífice que produz ou executa uma **criação** [ποίησις] que, por mais útil e bela que seja, **não é um fim absoluto** [οὐ τέλος ἀπλῶς] em si mesma; o que está em causa é precisamente perceber o que acontece à acção quando esta é levada ao limite da sua tensão decisória como acontece com o exercício da escolha deliberada no momento crítico em que o agente tem de efectivar a sua acção no fluxo indeterminado da contingência. É apenas neste contexto muito peculiar e específico que julgamos residir um aspecto da filosofia prática aristotélica ainda insuficientemente explorado no campo da

¹²⁸⁹ *Ibid., op. cit., 274-276*

teorização e do comentário textual cuja clarificação constitui o desígnio da nossa dissertação. Assumindo de imediato que jamais defenderíamos em momento algum uma inconsequente equivocidade entre **acção** [πρᾶξις] e **produção** [ποίησις], ou vice-versa¹²⁹⁰, desejaríamos, contudo, não nos remeter a uma subserviente resignação em face do ponto de vista diametralmente oposto de uma oclusa univocidade de cada um dos dois domínios, tendo em conta algumas posições de Aristóteles que alinhariamos da seguinte forma:

1. embora o domínio do fáctico e do prático tenha por objecto o que pode ser de outra maneira, i. e. o contingente¹²⁹¹, e mesmo tendo em conta que a) a arte é uma disposição racional para a produção e que b) toda a disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira é arte¹²⁹² (o que implica que a arte seja uma disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira que tem por objecto o que é contingente)¹²⁹³,
2. o certo é que, sendo a acção e a produção realidades distintas, a disposição para agir segundo a razão e a disposição para produzir segundo a razão são também distintas, o que implica que a) a acção não é produção nem a produção é acção e que b) a arte é relativa à produção e não à acção¹²⁹⁴,
3. conclui-se genericamente que οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, (...) ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακὰ [a prudência não é nem ciência nem arte, (...) mas uma disposição racional verdadeira e prática acerca do que é bom e mau para o homem]¹²⁹⁵.

¹²⁹⁰ Cf. MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Exigences comparées pour l'art et pour la vertu», 156-159

¹²⁹¹ Cf. ARIST., *EN*, VI, 4, 1140a 1-2 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IV 1, 943]

¹²⁹² Cf. *Ibid.*, VI, 4, 1140a 7-10 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IV 3, 943]

¹²⁹³ Cf. *Ibid.*, VI, 4, 1140a 20-23 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IV 6, 943]

¹²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 4, 1140a 2-6 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IV 2, 943]

¹²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, VI, 5, 1140b 2-6 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 4, 943]

Posto isto, entrelaçando o intuito teleológico de diferenciar genericamente as duas esferas no plano finalístico do binómio acção-resultado com o desígnio ergonómico de as integrar sem confundir nem dissolver no plano ortológico do binómio virtude-deliberação, seja-nos permitida a veleidade hermenêutica de sugerir que,

*apenas tão-só no contexto de uma **escola deliberada responsável** [προαίρεσις σπουδαία] cujo limiar crítico se atinge na medida em que **não existe boa acção sem pensamento nem carácter** [εὐπραξία ἄνευ διανοίας καὶ ἥθους] e que a **virtude do carácter se torna disposição deliberativa** [ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ], é que a acção revela uma implícita aproximação à esfera da produção criativa, evitando por essa via ficar tragicamente enredada em impasses ou paralisada em dilemas decisórios.*

Visto que, segundo Aristóteles, ἡ μὲν οὖν τέχνη ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ ἐστίν (...) περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν [a arte é uma disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira (...) no tocante ao que é contingente]¹²⁹⁶, pensamos que esse envolvimento poiético na contingência – explícito e supremo apanágio da arte mas não só – possa porventura constituir também uma forma de manusear a radical indeterminação a que o agir humano se encontra sujeito no momento crítico da modelação decisória. Questionamo-nos mesmo se a própria **modelação do silogismo prático** [συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν]¹²⁹⁷ não dependerá ela mesma de um poiético “artifício” de **estabilização do termo médio** em face da “**figuração**” **esquematista do desejo**, como aliás muito bem vislumbrou Marco Zingano na sua clarividente análise em torno da relação entre deliberação e inferência prática na ética aristotélica: «O carácter indeterminado da acção não impede de todo a

¹²⁹⁶ *Ibid.*, VI, 4, 1140a 20-23 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IV 6, 943]

¹²⁹⁷ Cf. *Ibid.*, VI, 12, 1144a 31-32; [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 6f, 950]; vide supra 383 ss.

apresentação sob forma inferencial da deliberação, mas torna inviável à sua forma demonstrativa. A razão disso reside na instabilidade do termo médio. (...) Como Aristóteles escreve na *Ethica Nicomachea*, “no domínio das acções nada há de fixo (οὐδὲν ἑσθηκός)” (*EN* II 2, 1104a 3-4). Reencontramos aqui o tema da indeterminação radical da acção, que impede a redução da deliberação à demonstração e limita o uso do silogismo a seu respeito. Para que o silogismo se torne viável é preciso estabilizar o termo médio. Como isso pode ser conseguido? Na deliberação, a escolha deliberada (προαίρεσις) procede por atribuição de preferência a isto antes que àquilo, o que justamente torna fixo o termo médio nas circunstâncias em questão. Convém salientar a etimologia de προαίρεσις: o πρό designa não a antecendência no tempo (...), mas indica a preferência que o agente dá a algo em detrimento de outra coisa (...). O objeto de acção, τὸ πρακτόν, é, como se sabe pela *Metafísica*, o objeto de escolha deliberada, τὸ προαιρετόν [*Metaph*, E, 1, 1025b 24]. Ora, o objeto de escolha deliberada é o resultado de um procedimento de exclusão, no qual dou preferência a isto em detrimento de tudo o mais que esteja ao meu alcance como um caso do meu desejo. É de supor, assim, que, na premissa menor, ocorra um **artifício de fixação do termo médio** mediante a exclusão de tudo o mais que possa **figurar como objeto de desejo em prol de um só**, aquele que foi escolhido como objeto de acção, ao qual equivale agora o fim buscado. (...) **Quem faz este artifício, porém, não é a lógica, mas a escolha deliberada, ao fixar o termo médio notoriamente instável.** A inadequação da forma silogística evidencia simplesmente os **limites da própria lógica diante de um procedimento mais complexo, rico e cheio de surpresas que é a escolha humana.** A ética parece ter como destino **mostrar os limites não somente à filosofia, mas também à lógica.**»¹²⁹⁸

Por último, não podemos terminar o excurso interpretativo do excerto aristotélico em foco sem deixar de realçar quer a alusão épico-dramática à irreversibilidade da queda e destruição de Tróia, quer a referência dramatúrgico-

¹²⁹⁸ ZINGANO Marco, «Deliberação e inferência prática», in *Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 294-296; 299; destacado nosso; a propósito dos “limites” que a ética impõe à filosofia em geral e à lógica em particular, não resistimos a convocar para a discussão obra de WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Press – William Collins, 1993 (3ed.), designadamente o cap. «Foundations: Practical Reason», 54-70.

religiosa à impotência divina para desfazer o nó górdio do que já se encontra realizado na sua solidificada facticidade e efectividade. Ora, tanto o plano **tragediográfico**¹²⁹⁹

¹²⁹⁹ É na complexa relação entre visível e invisível, conhecimento e ignorância, liberdade e necessidade que se joga na dramaturgia de Ésquilo, Sófocles e Eurípides a experiência trágica do agir humano: o homem é livre para decidir e responsável pela decisão tomada, ou, pelo contrário, encontra-se coagido por forças que o ultrapassam e o obrigam a reagir “contra” ou “apesar” da sua vontade? Assim exposta na sua dicotómica fractura, a questão suscita inevitavelmente uma reflexão sobre os limites hermenêuticos nos quais, ou a partir dos quais, qualquer interpretação se torna insustentável. Nesse sentido, convém não adormecer sobre o cliché segundo o qual o herói trágico é uma marioneta totalmente manipulada pelos humores arbitrários e impulsivos dos deuses e totalmente controlado pela cega determinação do destino e da necessidade; por outro lado, todavia, igualmente absurda é a hipótese, simetricamente inversa, segundo a qual o herói é inteiramente senhor dos seus passos, escolhendo os seus actos de acordo com a sua vontade soberana, totalmente isento de influências, condicionantes ou constrangimentos. Talvez o problema da decisão trágica se jogue no **limiar tensional** de um invisível nó entre liberdade situada e necessidade assumida. É nesse sentido que a tradição tragediográfica mostra à saciedade como a experiência humana da decisão se pressente impregnada e impelida por múltiplas forças e poderes aos quais, de uma forma ou de outra, se encontra subordinada, como 1. a **μοῖρα**, noção complexa, de estirpe homérica, que designa ora, num sentido mais fatalístico, uma **força orientadora** de acontecimentos previamente decretados, fixados e sequenciados cuja urdidura nada e ninguém poderá alterar, ora, num sentido mais finalístico, uma força que mantém uma ordem justa e proporcionada, assegurando uma conexão compensatória entre dívida e pagamento, crime e punição, à qual nenhum **desafio** [ὕβρις], i.e. insolência ou transgressão, escapa incólume; 2. a **ἀνάγκη**, noção que indica a **necessidade** inerente a um constrangimento que força o homem a isto ou àquilo, anulando-lhe a possibilidade de escolha, ou o exercício do livre-arbítrio; 3. a **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. os **Θεοί**, noção que prefigura uma **presença exógena e superior** cuja imortalidade mantém coesa a trama cósmica dos fenómenos e acontecimentos, gerando a crença religiosa de que a “sorte” dos humanos está nas suas mãos. Neste brevíssimo inventário insinua-se uma **ambiguidade** que prepara o campo para a tragédia: por um lado, a crença atenuada de que os actos podem responder aos deuses e a eles se podem oferecer, transcendendo a humana condição frágil e adquirindo uma tonalidade sagrada; por outro, a consciência agravada de que nem todas as teofanias são solares e luminosas, mas também obscuras e sombrias, como é o caso da *Atê*, essa funesta aliada da desmedida *hybris* sempre pronta a mudar sem aviso o saber em demência aniquiladora e a prudência em loucura criminosa, levando o homem (normalmente personagens de elevada condição) a cometer actos impensáveis. É neste quadro de diferenciada saturação teológica, 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, por assim dizer, uma brecha na fatalidade bruta, 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 [vide a propósito MAGRIS Aldo, *L’idea di destino nel pensiero antico*, Udine: Del Bianco, 1984 e igualmente o estudo de SERRA José P., *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega, op. cit.*, onde todos estes aspectos se apresentam magistralmente explicados]. O que implica decidir, num contexto desta índole? Ora, talvez o carácter trágico da decisão não resida propriamente na dimensão objectiva da inserção do agir humano num universo habitado por forças poderosas, mas na ponderação repercutida numa conexão crítica que enlaça deliberação, escolha e acção empreendida. Colocado em situações extremas, normalmente de cariz agonístico, o herói trágico demora-se nelas, desenha-lhes os contornos, habita-as, dando-lhes assim outra ressonância; a acção continua a ser percebida a partir de forças exteriores, objectivas, todavia é no plano do indivíduo onde tudo isso se dá, quer dizer onde a tensão e o jogo de forças acontece, que se ateia a frágil centelha de uma certa consciência reflexiva no interior da qual a decisão adquire transparência para o herói trágico. Todavia, a consciência “de-si”

como o plano **teológico**¹³⁰⁰ fornecem ambos, por assim dizer, duas matrizes de forte impacto cultural onde a teorização ética da prudência não sobrevive sem um escrutínio

não implica na tragédia do herói a consciência “por-si”, posto que, submerso numa trama urdida por entidades e forças que não controla, o herói não encontra-se impedido de imputar as si mesmo os actos por ele praticados, no sentido de terem sido inteiramente por ele decididos e executados, tornando-se ele mesmo um problema, um dilema para si próprio. Ter-se-á evidentemente de aguardar pela chegada da filosofia prática de Aristóteles para enfatizar o enraizamento do agir numa autonomia que dá conta e presta contas de si mesma e por si mesma (perante o outro). O que torna trágica a experiência de qualquer herói no drama grego não é *ele* perceber-se num estado dilacerado, esforçando-se por *extrair razões* do seu psiquismo interior, mas antes a *consciência excêntrica* do *reconhecimento* da impossibilidade de se poder esquivar ao ditame da *necessidade*, ditame esse que a crença religiosa adensa e acentua. Entre a deliberação e a respectiva resolução medeia uma conexão meditativa ou deliberativa cujo desfecho não redundava necessariamente numa saída resolutiva, mas antes numa possibilidade perturbante: consentir com o desenlace de uma trama na qual se entrelaça alguma margem humana de erro, muita ignorância face às variáveis obscuras em jogo e, sobretudo, bastante coragem para assumir a proverbial “aprendizagem pelo sofrimento”, no pressuposto de que σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς τὰς τυχὰς ὁρθῶς φέρειν [é próprio do homem sábio suportar o destino com dignidade]. A máxima é atribuída ao atomista Demócrito de Abdera (cf. DEMOCRITUS, *frgm.* 76 B Diels-Kranz; similarmente *Idem*, *frgm.* 54 B Diels-Kranz), mas na verdade nela ecoa já a formulação gnómica de um motivo central e recorrente na literatura grega cujo objectivo não visa, como à partida se poderia julgar, desqualificar a racionalidade *tout court*; trata-se, com efeito, de advertir que, aos incapazes de utilizar a razão como guia da aprendizagem, só lhes resta a possibilidade de aprenderem à custa do texto vivido de uma experiência-limite de infortúnio. Convém lembrar, todavia, que, já em Homero, fulgura uma intuição análoga, no passo da *Ilias* em que Menelau, defendendo o corpo de Pátroclo, dilectíssimo amigo de Aquiles, clama ameaçadoramente para Euforbo ῥεχθὲν δέ τε νῆπιος [um facto, até um imbecil compreende: cf. HOMERUS, *Ilias*, 17, 32]. O mesmo mote comparece igualmente na épica didáctica de Hesíodo de Ascra (cf. HESIODUS, *Opera et dies*, 218) e, mais tardiamente, no diálogo de Platão, *Simposium*, num tom marcadamente mais proverbial (cf. PLAT., *Smp.*, 222b). Por outro lado, a ideia de que desdita humana propicia, ao próprio ou indirectamente, ocasião de aprendizagem não necessariamente e não apenas para os néscios, mas para todos os espíritos capazes de extrair uma leitura prospectiva de uma experiência-limite, foi magistralmente cultivada não só pela veia moralizante do lendário compositor de fábulas Esopo, em cujas narrações [terminando invariavelmente com a conhecidíssima expressão exordial ὁ μῦθος <= ὁ λόγος> δηλοῖ ὅτι..., i.e. o conto revela que... (cf. AESOPUS, *Fabulae*, *vide varia*, in *Fabulae aesopicae collectae*, ed. Karl HALM, Leipzig: Teubner 1852-1863)] assentou posteriormente parte da eficácia pedagógica da moral popular grega, mas também devidamente registada pela tradição paremiográfica como sucede com o dito νῦν σωθείην, ἴν' ἧ μοι δίδαγμα τοῦτο τοῦ λοιποῦ κρόνου [ah, pudera eu salvar-me agora, para que isso me servisse de lição para os tempos que me restam!: cf. SUDA, v 610]; desenvolvimentos literários por demais conhecidos ocorreram a partir destas sugestivas intuições originais em todas as culturas ulteriores até ao presente: vide a propósito a incontornável investigação de De ROMILLY Jacqueline, *L'évolution du pathétique, d'Eschyle à Euripide*, Paris: PUF, 1980, bem assim como *Idem*, *La Tragédie grecque*, Paris: PUF, 1982, e em perspectiva complementar, MORALES Fabio, «Libertad y deliberación en Aristóteles», in *Ideas y valores* 121 (2003) 81-93

¹³⁰⁰ Há todo o interesse em examinar a influência da religião na ética grega em geral e, nos termos da presente tese, da filosofia prática aristotélica em particular. Qual tipo de vínculo se poderá estabelecer entre crença religiosa e decisão ética no plano das coisas humanas? Qual o papel da teologia face aos requisitos da praxiologia? Já tivemos a oportunidade de defender noutro âmbito [cf. AMARAL António, «Deus e Movimento no Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia», in *Didaskalia* 31 (2001) 2, 71-115] em que medida existem quatro limiares aporéticos na reflexão teológica aristotélica: em primeiro lugar, o facto de a questão teológica relevar de uma fundamentação metafísica para o problema do movimento cinético, ficando por esclarecer, neste caso, a razão de ser deste protagonismo teológico do movimento

tomado na sua acepção translativa; em segundo lugar, o facto de a radical ambiguidade metafísica entre o carácter divino do motor imóvel e o carácter motriz do ente divino não tornar perfeitamente claro se é Deus quem prova a existência do movimento, ou o movimento que prova a existência de Deus; em terceiro lugar, o facto de o quadro fenomenológico dos atributos divinos não acompanhar o circuito hermenêutico inter-remissivo segundo o qual não basta que Deus seja explicado epistemologicamente (no caso vertente *por causa do Movimento*), mas que se destaque como fundamento ôntico da própria possibilidade discursiva da causalidade; em quarto e último lugar, o facto de a concepção teológica de Aristóteles primar pela ausência positiva de um critério que esclareça de que horizonte hermenêutico extrai o atributo de “divino” com que qualifica o motor imóvel. Tudo se conjuga na *Metaphysica* para a constituição de uma Teologia onde, em bom rigor, não é Deus quem propriamente se constitui como centro de gravidade da indagação, mas sim o Movimento. Tal redução, embora não comprometa ou desautorize a relevância filosófica e o rigor conceptual e sistémico da teologia aristotélica, escamoteia contudo a riqueza hermenêutica de todas as suas implicações. Desta feita, importa não perder de vista que o rigoroso escrutínio metafísico da substância divina tende a prolongar-se mais no campo de uma teologia filosófica do que propriamente no de uma fenomenologia da experiência religiosa. Isso não significa que o que designamos de filosofia da religião se encontre, à partida, liminarmente descartada desse horizonte reflexivo; todavia, ela insinuar-se-á, em tal contexto, a título meramente epilodal, afigurando-se intempestiva qualquer exegese que nos distraia do cenário estritamente metafísico em que se desenrola o enredo da especulação aristotélica sobre o ser. Ora, de acordo com o que, segundo Aristóteles, se requer de uma **filosofia primeira** [πρώτη φιλοσοφία], o movimento tipifica-se de forma gradativa em quatro géneros de substâncias. Os dois primeiros géneros são de natureza sensível: no primeiro encontram-se as substâncias sensíveis corruptíveis; do segundo constam as substâncias sensíveis mas não corruptíveis [cf. ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 1, 1069a 30ss]. Por seu turno, as substâncias sensíveis corruptíveis caracterizam-se por estarem sujeitas a todos os “tipos de movimento”, a saber geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação [cf. *Ibid.*, XII (Λ), 2, 1069b 8ss]. De entre as substâncias sensíveis destacam-se os corpos supralunares dotados de uma materialidade incorruptível e eterna – o éter – cujo movimento Aristóteles considera ser o mais perfeito dos movimentos locais, ou seja a translação circular própria das esferas celestes [cf. ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 6, 1071b 11; 7, 1072a 22; 8, 1073a 13 ss.]. Além das substâncias sensíveis não corruptíveis existem entes supra-sensíveis, não separados dos entes corpóreos (como as entidades matemáticas), bem como uma suprema substância imutável, incorruptível e eterna, mas separada de todas as restantes devido à sua imaterialidade e actualidade pura [cf. ARIST., *Metaph.*, IX (Θ), 8, 1050a 3-9]. É no empolamento de uma analítica do movimento que se adivinha, por conseguinte, um certo esvaziamento religioso da reflexão filosófica sobre a substância divina em Aristóteles. Com efeito, a suprema substância divina não é cosmogénica, não cria o mundo *ex nihilo*, mas é cinética, i.e. imprime-lhe tensão finalística e motriz enquanto desejada, inteligida ou amada [cf. ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 7, 1072b 3], comprazendo-se numa impassível “intelecção do inteligir-se de si próprio” [cf. ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 7, 1072b 18-24]. Ora não deixa de ser interessante verificar que, da mesma forma que na teologia filosófica aristotélica prevalece uma assimilação divina dos predicados metafisicamente atribuídos ao movimento físico, também na sua filosofia prática parece subsistir um intuito análogo em conferir ao divino predicados inerentes à acção ética. Vendo bem, existe, com efeito, na filosofia grega uma manifesta tendência para assimilar a acção do sábio à acção divina e, inversamente, em transferir-se para o divino os traços morais próprios do sábio, de tal forma que Pierre Hadot chega mesmo a defender uma «théologie du sage» [HADOT Pierre, «La figure du sage», in *Études de philosophie ancienne, op.cit.*, 238] na filosofia antiga grega. Em boa verdade, tanto no platonismo como no aristotelismo, bem como nas ramificações helenísticas do estoicismo, essa imediata associação da onipotência divina à perfeição moral germina num rico subsolo de múltiplas fertilizações cruzadas de que a experiência religiosa e a teologia especulativa são tão-só duas das suas múltiplas expressões possíveis. Na verdade, não é preciso ir muito longe para se perceber como em Platão, por exemplo, Deus aparece dotado de qualidade morais intrínsecas: na *Res publica* é referido como «bom, verdadeiro e simples» [Cf. PLAT., *R.*, 379 b ss.]; no *Phaedro* como «belo, sábio e bom» [Cf. *Idem*, *Phdr.*, 246 d]; no *Timaeus* como «bom, generoso e fazendo tudo pelo melhor», [Cf. *Idem*, *Ti.*, 29 e – 30 a]. A mesma homologação circular da figura do sábio à figura de Deus pode ser observada em Aristóteles. Segundo a *Ethica Nicomachea*, esses raros momentos em que o filósofo se

dos **limites da acção humana**. Na verdade, se, por um lado, a sondagem sobre o alcance da acção humana deve suscitar a questão «até onde posso ir sem inviabilizar o campo de possibilidades de cada realização?», já por outro lado, a indagação sobre a natureza e o nível de interferência do divino no domínio da acção humana deve convocar a questão «onde firmar em última instância a realização das minhas possibilidades sem desfigurar a fisionomia própria de cada decisão»? Delimitar e determinar, eis o verso e o reverso da escolha deliberada que a racionalidade prática deve poder inscrever no horizonte veritativo da alma graças à **imersão mediacional da prudência** [φρόνησις] na estrutura de um outro quarteto de operações anímicas, a que já aludimos no início desta parte da dissertação, a saber **arte** [τέχνη], **ciência** [ἐπιστήμη], **intelecto** [νοῦς] e **sabedoria** [σοφία].¹³⁰¹

A partir de que *subsolo cultural* recolhe e extrai Aristóteles esse *implícito recorte poiético* das noções de “limite apropriado” e de “obra própria” implicado no domínio veritativo de uma racionalidade prática maximamente polarizada na mediação prudencial do acto decisionário, é o que tentaremos vislumbrar de imediato.

diferencia dos restantes mortais pela actividade de pensamento ou de contemplação, representam os momentos de maior prazer e felicidade durante os quais o homem pode fruir uma espécie de presença divina que por vezes e em breves lapsos de tempo se afigura estranha e simultaneamente inerente ao homem [cf. ARIST., *EN*, X, 7, 1177b 25 ss]. Pierre Hadot, condensa e desata admiravelmente essa ambiguidade ao referir que «ces rares moments de pensée pure paraissent, selon le Livre X de l' *Éthique à Nicomaque*, être au-dessus de la condition humaine, être une vie divine qui dépasse la vie humaine et, pourtant, correspond à ce qui est le plus propre à l'homme, la vie selon l'Esprit. Nous rencontrons ici un thème fondamental que nous retrouverons encore: la sagesse est l' état dans lequel l'homme est à la fois essentiellement homme et au-dessus de l'homme, comme si l'essence de l'homme consistait à être au-dessus de lui-même» [Cf. HADOT Pierre, «La figure du sage», in *Études de philosophie ancienne*, op. cit., 239].

¹³⁰¹ Cf. ARIST., *EN*, VI, 1139b 14-17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela III 1a-e, 942]; vide supra 204; 538, not. 1197

2. Os textos vividos da “razão (em) prática” na cultura grega

Expostas as virtualidades (quase-poi)éticas da **prudência** [φρόνησις] na sua relação ortológica com a **escolha deliberada** [προαίρεσις], eis o momento oportuno para equacionar em que medida a *aproximação tangencial* da produção criativa à acção auto-realizativa pode, em última análise, recortar-se no cenário de fundo mais vasto da génese da racionalidade grega. Arriscaríamos a perguntar se o intuito grego de validar a ética como saber (sapiencial, noético ou epistémico) não repercutirá nas suas entrelinhas uma tácita concepção de racionalidade estocástica, proporcional e ajustável cuja **lógica operática** dificilmente poderá ser domesticada pela linearidade unívoca e rígida de uma enunciação apofântica (afirmativa e negativa), de uma inferência apodíctica, de uma imputação disjuntiva (verdadeiro/falso), de uma asserção judicativa (atributiva ou predicativa) ou de uma causalidade determinística. Vejamos então até que ponto tal se torna sustentável.

2.1. A noção de *métis* como *modus operandi* da racionalidade prática

Assumindo o ponto de vista “protológico” de uma concepção *manufactural* da racionalidade, não hesitamos em reconhecer à noção de **μητις** [doravante utilizaremos a forma helenizada *métis*] o papel inaugural que desempenhou não só na emergência da primordial infra-estrutura mitológica e mitográfica da mundividência grega (homérica e hesiódica)¹³⁰², como também na progressiva especialização formal e

¹³⁰² Importa questionar até que ponto a inteligibilidade operativa associada à *métis* não será já indiciadora de uma **racionalidade da acção** que, em última análise, remonta não àquele momento preludial em que a narração mítica e o discurso *logóico* se antecipam cedo de mais ou sobram demasiado tarde para dizê-la, explicá-la, julgá-la ou justificá-la, mas a uma condição originária em que a própria acção repercute originariamente um **fazer** já de si discursivo e, *ipso facto*, legível na sua doação de sentido. Nesse sentido, não hesitamos em seguir na senda do eminente estudioso da filosofia antiga Francis Cornford para quem a semântica da acção ritualizada se antecipa estrutural e historicamente à inteligibilidade da narrativa mitográfica, da mesma forma que esta precede e induz a discursividade do pensamento formal filosófico [cf. CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa: FCG, 1975, designadamente o cap. XIV: O mito cosmogónico e o ritual <de entronização>, 367-390]. A propósito da tese cornfordiana da vinculação das cosmogonias à mitologização póstuma dos rituais arcaicos de entronização da soberania nas culturas do próximo e médio-orientes antigo, refere Jean-Pierre Vernant que «com os “físicos” da Jónia, (...) não há nada que exista que não seja natureza, *physis*. Os homens, o divino e o mundo formam um universo unificado, homogéneo, todo ele no mesmo plano; constituem as partes ou os aspectos de uma mesma *physis* que em toda a parte põe em jogo as mesmas forças, manifesta a mesma

força de vida. (...) O original e o primordial perdem a sua majestade e o seu mistério e adquirem a banalidade tranquilizadora dos fenómenos familiares. Para o pensamento mítico, a experiência quotidiana esclarecia-se e adquiria um sentido em relação aos actos exemplares realizados pelos deuses “na origem”. Com os Jónios o pólo da comparação inverte-se. (...) Já não é o original que ilumina e transfigura o quotidiano; é o quotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para a compreensão da génese e da regulação do mundo. Esta revolução intelectual apresenta-se tão súbita e tão profunda que foi julgada inexplicável em termos de causalidade histórica; falou-se de um milagre grego. (...) A esta teoria opõe-se radicalmente a de F. M. Cornford. Segundo ele, a primeira filosofia está mais próxima de uma construção mítica do que de uma teoria científica. A física jónica não tem nada em comum, nem na sua inspiração nem nos seus métodos, com aquilo a que chamamos ciência; nomeadamente ignora tudo sobre a experimentação. Também não é o fruto de uma reflexão ingénua e espontânea da razão sobre a natureza. Ela transpõe, sob uma forma laicizada e num vocabulário mais abstracto, a concepção do mundo elaborada pela religião. As cosmologias retomam e prolongam os temas essenciais dos mitos cosmogónicos. Dão uma resposta ao mesmo tipo de questão. Não investigam, como a ciência, as leis da natureza; interrogam-se, tal como o mito, como foi estabelecida a ordem, como pode o cosmos emergir do caos. (...). A análise de Cornford revela estreitas correspondências entre a teogonia de Hesíodo e a filosofia de um Anaximandro. É certo que um fala ainda de gerações divinas enquanto o outro descreve já processos naturais; mas isso é porque o segundo se recusa a jogar na ambiguidade de termos como *phyein* e *genesis*, que significam simultaneamente conceber e produzir, nascimento e origem. (...) Todavia, por muito importante que seja esta diferença entre o físico e o teólogo, a organização geral do seu pensamento continua a ser a mesma. (...) Da unidade primordial emergem, por segregação e diferenciação progressivas, pares antagónicos – o escuro e o luminoso, o quente e o frio, o seco e o húmido, o espesso e o fino, o alto e o baixo... – que vão delimitar no mundo realidades e províncias diversas (...). Estes opostos, que se formaram separando-se uns dos outros, podem assim unir-se e misturar-se para produzir certos fenómenos como o nascimento e a morte de tudo aquilo que vive (...). O filósofo não se contenta em repetir em termos de *physis* aquilo que o teólogo havia exprimido em termos de poder divino (...). A dessacralização do saber (...) por uma laicização e uma racionalização da vida social (...) em relação às instituições da polis está também patente (...) naquela concepção da ordem e da lei que, ao triunfar na cidade, havia transformado o mundo humano num cosmos. As teogonias e as cosmogonias gregas, tal como as cosmologias que lhes sucederam, (...) são também, e sobretudo, algo mais: são mitos de soberania. Exaltam o poder de um deus que reina em todo o universo; contam o seu nascimento, as suas lutas, o seu triunfo. Em todos os planos – natural, social, ritual – a ordem é o resultado dessa vitória do deus soberano. (...) Cada episódio retoma e simboliza toda a arquitectura do mito cosmogónico. Em páginas bastante sugestivas, Cornford comparou (...) com base no combate de Marduk contra Tiamat (...) a teogonia grega e o mito babilónico da Criação (...), hipótese (...) confirmada, mas também matizada e completada pela descoberta recente de uma dupla série de (...) tábuas fenícias de Ras Shamra do séc. XV aC (...) e textos hititas em escrita cuneiforme que retomam uma antiga saga hurrita do século XV aC. (...) Nestas teogonias orientais, tal como nas da Grécia, às quais serviram de modelo, os temas de génese permanecem integrados numa vasta epopeia real que faz com que gerações sucessivas de deuses e forças sagradas se defrontem para se apoderarem do domínio do mundo. O estabelecimento do poder soberano e a fundação da ordem surgem como os dois aspectos, indissociáveis, do mesmo drama divino, o objectivo de uma mesma luta, o resultado de uma mesma vitória. (...) Através do rito e do mito babilónico exprime-se uma concepção particular das relações entre a soberania e a ordem. (...) O mito não levanta a questão de saber como é que do caos surgiu um mundo ordenado; ele responde à questão: Quem é o deus soberano? Quem obteve o direito de reinar (*anassein*, *basileuein*) sobre o universo? (...) O mito (...) faz dela o próprio objecto da sua narrativa, descrevendo através da série das gerações divinas os avatares da soberania (...). Após a derrocada da realeza micénica e do desaparecimento do sistema palaciano e da personagem do *anax*, dos antigos rituais reais já só subsistem vestígios cujo significado se perdeu. Perdeu-se a imagem do rei que periodicamente recria a ordem do mundo, já não surge tão claramente a ligação entre as façanhas míticas atribuídas a um soberano e a organização dos fenómenos naturais. A decadência da soberania e a limitação do poder real contribuíram deste modo para separar o mito do ritual, no qual na origem ele estava inserido. Desligada da prática de culto da qual constituía o comentário oral, a narrativa adquire um carácter mais desinteressado, mais autónomo. Em certos aspectos, pode preparar e prefigurar a obra do filósofo»: VERNANT Jean-Pierre, *Origens do pensamento grego*, [= *Les*

conceptual da razão ocidental cujo impacto inicial se projectou em alto grau na filosofia e na ciência.¹³⁰³ Embora correntemente conotado como “**astúcia**”, o termo *métis* apresenta, todavia, um recorte semântico de difícilíssima matizada tradução por libertar um naipe de significados que conjuga tanto a **perspicácia** e a **sagacidade** da “acuidade visual”, por um lado, como, por outro, o **jeito** e a **destreza** da “habilidade manual”, motivo pelo qual o termo revelou especial apetência para se aclimatar gradualmente à esfera da **produção criativa** [ποίησις], como a literatura (lírica, épica e trágica), as actualmente designadas belas-artes (música, pintura, escultura, arquitectura), e alguns saberes de fronteira como a retórica, a historiografia, a astronomia, não esquecendo o domínio da **arte pericial** [τέχνη], como a política (na sua tridimensionalidade deliberativa, executiva e judicial), a medicina, a estratégia militar, a navegação, o urbanismo, etc. Em abono da verdade, importa, todavia, ter presente que a gradual estabilização epistémica da ética nos seus momentos mais expressivos e significativos – incluindo obviamente e sobretudo o aristotélico – não escapa a esse insólito enraizamento da *métis* na dita racionalidade grega.¹³⁰⁴

Norteados pelo insuperável apotegma de Cleóbulo de Lindos μέτρον ἄριστον [a medida é o mais excelente]¹³⁰⁵, temos, nesse sentido, boas razões para acreditar que a praxiologia aristotélica ainda repercute ecos consistentes desse legado cultural grego da *métis* a partir do qual a consciência *logóica* se empenha na busca “sábica e sagaz” de uma “medida” e de um “limite”.¹³⁰⁶ Não é difícil perceber,

origines de la pensée grecque, Paris: PUF, 1962], trad. por Manuela TORRES, Lisboa: Teorema, 1987, 117-136.

¹³⁰³ Revela-se, a propósito, particularmente relevante – e premonitório até nalguns aspectos – o magistral ensaio de HUSSERL Edmund, *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, op. cit., 19-27; em perspectiva complementar vide JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, op. cit., designadamente o cap. «O pensamento filosófico e a descoberta do cosmos: a práxis do filósofo», 190-229.

¹³⁰⁴ Vide a propósito DUNNE Joseph, *Back to the rough ground: “Phronesis” and “Techne” in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993, bem como, num plano mais recortado, o de McINERNEY Ralph, «La importancia de la Poética para entender la Etica aristotélica», in *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra* 20 (1987) 2, 85-94

¹³⁰⁵ DL I, 93

¹³⁰⁶ Acerca do impacto literário e filosófico das noções de “medida” e “limite” no contexto específico dos Sete Sábios gregos, vide o concludente estudo de MOULARD Anatole, *Metron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers: Gaultier, 1923, bem como as preciosas

nesse caso, até que ponto a racionalidade prática tende a recortar-se do contexto “sage e sagaz” de uma **razão “em prática”** relativamente à qual não será estranho, em nosso entender, o intuito aristotélico de atribuir à **mediação prudencial** a tarefa de activar “**medidas práticas**” quer para aferir a “**medida**” a partir da qual se ajusta o “meio” de uma acção virtuosa, quer para visar o “**meio**” no qual se capta a “medida” de uma acção ajustada.¹³⁰⁷

São **três** os **domínios** onde a *métis* polariza culturalmente todos os meandros que se interligam no discurso de uma inteligibilidade operática desde a habilidade pericial do artesão até o discernimento crítico do juiz, passando pelo tacto social do legislador, a argúcia persuasiva do orador, a perspicácia terapêutica do médico, a perícia náutica do piloto, ou a sagacidade agonística do guerreiro, enfim tudo o que implique o desafio ergonómico de um manuseamento clarividente de determinada situação concreta:

1. o primeiro momento aflora na criação épica de Homero: aí o conceito de *métis* comparece sob o influxo semântico das formas verbais **μητιάω** [meditar, considerar, debater, deliberar e planificar]¹³⁰⁸ e **μητίομαι** [matutar, congeminar], apelando, no seu sentido mais profundo, à ideia de **ponderação e modelação prospectiva** de soluções para desatar o **nó aporético** de determinados obstáculos, constrangimentos ou impasses¹³⁰⁹;
2. o segundo momento vinga na produção lírica do génio plumitivo de Píndaro de Cinocéfalos: aí a forma verbal **μητίομαι** [engendrar, inventar], embora retenha ainda o sentido meditativo e planificador que lhe antecedeu¹³¹⁰, é

indicações de DUMONT Jean-Paul, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, [Lille]: Nathan Université, 199, 14-16

¹³⁰⁷ Cf. BASTIT Michel, «Sagacité et sagesse», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 195-215

¹³⁰⁸ HOMERUS, *Ilias*, 7, 45; 10, 197; 10, 208; 12, 17; 18, 312; 20, 163; 22, 174; *Ulyssea*, 1, 234; 6, 14

¹³⁰⁹ *Idem*, *Ilias*, 3, 416; 10, 48; 15, 349; *Ulyssea*, 12, 373; 18, 27; vide a propósito YOUNG David, «Pindar, Aristotle and Homer: a study in ancient criticism», in *Classical Antiquity* (Berkeley: California) 2 (1983) 108-116

¹³¹⁰ PINDARUS, *Carmina: Pythia*, 2, 92

paulatina e gradualmente assimilada pela noção de μέτρον [medida], literariamente mais e fecunda e promissora para o intuito educativo de um poeta profundamente empenhado em exaltar os benefícios daquele equilíbrio e da moderação¹³¹¹ no seguimento dos quais a famosa *Eunomia* de Sólon de Atenas constituirá porventura uma das variações mais sublimes mercê do destaque conferido à lei como limite “absoluto” da ordem cósmica e medida “divinizada” da harmonia política numa comunidade regida pelo sentido proporcional e isonómico de justiça¹³¹²;

3. o terceiro momento transparece na urdidura trágica de duas peças de Ésquilo de Elêusis, *Supplices* e *Prometheus vincetus*, em cujo enredo a noção

¹³¹¹ *Idem, Carmina: Pythia*, 2, 34; 8, 78

¹³¹² αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
ὔβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ
πλουτέουσιν δ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι (...)
οὐδὲ φυλάσσουνται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἦ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γινόμενα πρό τ' ἐόντα (...)
ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίου με κελεύει,
ὥς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίῃ παρέχει·
Εὐνομίῃ δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθησι πέδας· (...)
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.
[Querem destruir a grande urbe, com os seus desvarios,
cedendo às riquezas, os próprios cidadãos,
e dos chefes do povo o espírito injusto, a quem está destinado
sofrer muitas dores pela sua grande insolência.
Pois não sabem refrear os seus excessos, nem pôr ordem
nos bens presentes na paz do banquete.
Enriquecem arrastados por acções injustas. (...)
Não guardam os alicerces veneráveis da justiça
que, em silêncio, conhece o presente e o passado (...)
Manda-me o meu coração que ensine aos Atenienses estas coisas:
como a Desordem causa muitas desgraças ao Estado,
e a Boa Ordem apresenta tudo bem arranjado e disposto,
e muitas vezes põe grilhetas aos injustos. (...)
ela cessa a cólera da terrível discórdia, e, sob o seu influxo,
todos os actos humanos são sensatos e prudentes: SOLON, *Eunomia*, frgm. 3 Diehl; trad.
apud Maria Helena ROCHA PEREIRA, in *Hélade, op.cit.*];
vide a propósito o elucidativo estudo de LEÃO Delfim, *Sólon, Ética e Política*, Lisboa: FCG,
2001; sobre o mesmo tema afigura-se relevante também a interpretação de JAEGER Werner,
Paideia. A formação do Homem Grego, op. cit., designadamente o cap. «Sólon: começo da
formação política de Atenas», 173-189

de *métis* comparece timidamente para indicar “aconselhamento humano” e “desígnio divino”¹³¹³, acabando esse fugaz emprego esquiliano por reemergir em representações dramáticas mais tardias na trama semântica do díptico verbal **μηχανάομαι** [construir, moldar] / **μηχανάω** [inventar, engendrar, maquinar, conceber, planejar, providenciar]. Este leque de acepções revelou-se, com efeito, muito mais apto a representar a **tragicidade dos limites da ação** nas vivências desmesuradamente arriscadas e conscientemente heróicas¹³¹⁴ a) do **corte** por “res-cisão” conflitual com o divino (v.g. *Prometheus vincitus* de Ésquilo de Elêusis)¹³¹⁵, b) da **delimitação** por “decisão” dilemática apesar do divino (v.g. *Antígona* de Sófocles de Atenas)¹³¹⁶ e c) do **religamento** por “in-cisão” salvífica do divino (v.g. *Orestes* de Eurípides de Atenas)¹³¹⁷, a que não será estranha, neste último caso, a ulterior conotação substantivada de **μηχανή** [invento, artifício, engenho] com a

¹³¹³ AESCHYLUS, *Supplices*, 971; *Prometheus vincitus*, 906

¹³¹⁴ 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 contingente 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: **φρονεῖν**. 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*, *op. cit.*, 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; CAPPELLETTI Angel, «*Katharsis* trágica y *nous poietikos* en Aristóteles», in *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) 25 (1989) 47-58 e de ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, «Antígona o el sentido de la *phrónesis*», in *Ágora* (Santiago de Compostela) 19 (2000) 2, 5-22

¹³¹⁵ Cf. JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, *op. cit.*, designadamente o cap. «O drama de Ésquilo», 283-314

¹³¹⁶ Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, designadamente o cap. «O homem trágico de Sófocles», 315-334

¹³¹⁷ Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, designadamente o cap. «Eurípides e o seu tempo», 386-413

engenhosa materialização cénica de um dispositivo artificial – apenas activável num momento de paroxismo dramático da acção – habitualmente conhecido na sua formulação latina por *deus ex machina*.¹³¹⁸

Posto isto, não deixa de ser espantoso que, dada a sua potencial polivalência semântica, a noção de *métis* não só tenha escapado de forma quase furtiva e refractária pela malha heurística dos historiadores da cultura clássica, como, para além disso, o que não deixa de ser ainda mais estranho, tenha permanecido refém de um silêncio quase confrangedor quanto à sua explicitação e formulação conceptual no interior da própria filosofia clássica, descontando – verdade seja dita – quatro únicas e, por isso mesmo, impressionantes excepções: uma no *Symposium* de Platão onde o termo *métis* se apresenta repercutido na forma verbal *μετίομαι* [inventar, criar, conceber, plasmar, formar] numa curiosa e sintomática (para a nossa tese) alusão ao fragmento de Parménides de Eleia sobre a “gestação” de Eros/Amor no contexto reflexivo sobre a

¹³¹⁸ A expressão *deus ex machina* – traduzível à letra por “um deus (que desce) por via de um engenho” – sobreviveu no linguajar erudito para indicar a intervenção exógena de uma solução para resolver *in extremis* um bloqueio ou um impasse. A sua imprevista aparição no emaranhado dos acontecimentos é percebida como expediente destinado a desatar um nó dilemático ou uma meada de equívocos impossível de desenredar e que, no *métier* literário, também pode significar a erupção miraculosa e salvífica de um final inesperado totalmente desvinculado da precedente orientação do enredo. Tal como se apresenta na sua roupagem latinizada, a expressão resulta da tradução do renascentista Marsilio Ficino (responsável pela tradução latina da *opera omnia* de Platão) de um trecho de *Clitophon*, cuja autoria foi ao longo dos tempos atribuída a (Pseudo-)Platão, que reza ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός [= *veluti ex machina tragica deus*: MARSILIUS FICINUS, *Platonis Clitophon*, 407 a]. Nesse passo da obra, Clitofonte compara Sócrates a um deus que surge em cena (o que não é para estranhar de todo, dada a fama que o maieuta granjeou entre os seus concidadãos por surgir **mediacionalmente** habitado “por” e outras vezes representado “como” um δαίμων <filho/intermediário/emissário de deus // psicopompo // génio>: vide v. g. PLAT., *Ap.*, 31 c-d; 40 a; *Smp.* 202 d) graças a um poder *diaporético* para manter aberto, fluido e viável o curso narrativo do diálogo com os seus interlocutores. Seja como for, 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 impasse acontecimental, um conflito interior ou um dilema moral. Convém lembrar ainda que a expressão encontra já um uso metafórico num trecho do *Cratylus* de Platão para ironizar aqueles que acreditam que as formas primordiais de linguagem foram concedidas ao homem por intervenção divina, à imagem do artificioso mecanismo dramático do ἀπὸ μηχανῆς θεός: vide PLAT., *Cra.*, 425 d]; vide a propósito a sugestiva abordagem de CINI Marcello, «Dall’universo macchina al mondo della complessità. La rivincita di Aristotele?», in *Cannochiale* (Roma) 3 (1987) 55-68

“**formação**” do cosmos¹³¹⁹; as três restantes em Aristóteles, a saber num caso, em dois passos da *Metaphysica* onde o termo *métis* é empregue ora na sua variante verbal, coincidindo *ipsis verbis* com a mencionada incursão parmeníδια de Platão¹³²⁰, ora na sua forma substantivada dando conta de duas interessantes conjecturas de Empédocles de Agrigento acerca da controversa e igualmente relevante (para a nossa tese) **interligação** entre **percepção da situação** [παρεόν, i.e. **o que a-presenta**], *métis* [μῆτις, i.e. **entendimento**] e **prudência** [φρόνησις, isto é **compreensão**]¹³²¹, e no outro caso, num estimulante passo do *De anima* onde, reiterando exactamente a dupla alusão aos dois passos de Empédocles atrás mencionados, o termo *métis* é de novo empregue na sua forma substantivada, desta feita a propósito do minucioso exame do papel cognitivo **imaginação** [φαντασία]¹³²² e da capacidade desta para **compatibilizar num limiar conectivo** o limite empírico da **percepção sensível** [τὸ αἰσθάνεσθαι], o limite noético da **apreensão intelectual** [τὸ νοεῖν] e aquilo que, no nosso entendimento, realiza o **nó mediacional** desses dois extremos, a saber a **compreensão discernente** [τὸ φρονεῖν]¹³²³. A conjugação destes três passos aristotélicos, aos quais temos de aliar o platónico (imediatamente mencionado antes), constituem a bem dizer um **horizonte de interpretação** hermeneuticamente relevante para perceber aquilo que, no quadro da **reflexão ética de Aristóteles**, designamos na presente dissertação de **modelação mesomorfológica da decisão prudencial**, como mais adiante se verá.

¹³¹⁹ Cf. PLAT., *Smp.*, 178 b; o passo de Parménides de Eleia referido por Platão é πρῶτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μῆτις αὖτο πάντων [o Amor foi o primeiro de todos os deuses que se formou]: PARMENIDES, *fgm.* 28 B 13 DK

¹³²⁰ Cf. ARIST., *Metaph.*, I (A), 4, 984b 27-28

¹³²¹ Cf. *Ibid.*, IV (Γ), 5, 1009b 17-21; os passos de Empédocles de Agrigento referidos por Aristóteles são πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν [o entendimento aumenta para os homens em face da(s) situação(ões): EMPEDOCLES, *fgm.* 31 B 106 DK] e também ὅσσον ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο [na medida em que se tornam diferentes, também é-lhes sempre possível compreender coisas diferentes: EMPEDOCLES, *fgm.* 31 B 108 DK].

¹³²² Vide a propósito supra 506 ss.

¹³²³ Cf. ARIST., *De an.*, III, 3, 427a 17-25

Porventura demasiado preocupados ora em exacerbar através dos grandes mestres da filosofia grega aquilo que constituía a originalidade e, porque não admiti-lo?, a hegemonia cultural de uma certa concepção unívoca de racionalidade – baseada no primado “onto-gnosio-teo-lógico” da identidade conceptual das definições, da unidade substancial dos fundamentos e da imutabilidade essencial dos princípios – ora em reclamar, ao invés, uma subtil preponderância do domínio do irracional por contraste e em detrimento daquela¹³²⁴, talvez os estudiosos não tenham dado o merecido realce a um tipo de **racionalidade (em) prática** culturalmente personificada desde a aurora mítica da cultura grega numa divindade muito peculiar, Métis, aquela primeira esposa de Zeus sem a qual este se via impossibilitado de exercer, manter e sobretudo ver reconhecida a sua intocável supremacia no panteão olímpico. Na sua legitimação culturalmente divinizada e sacralizada, o estatuto hierofânico de Métis revela até que ponto o exercício do poder – massivamente representado no desígnio pantocrático de Zeus – necessita da agilidade da razão como “força” legitimadora, sobretudo naqueles limiares críticos de delimitação de campos, discernimento de variáveis e selecção de critérios, mediante os quais o poder se transfigura, pela prova da decisão, em autoridade reconhecida.

Tendo em vista o recorte teórico da tese que procuramos expor e desenvolver, não nos interessa tanto perseguir o rasto aristotélico de uma “razão prática” cujo resultado hermenêutico não seria outro que não o de uma deriva no labirinto interminável das justificações racionais para o que se faz, quanto enfrentar o desafio de colocar a filosofia prática do Estagirita no encaixe de alguns antecedentes culturais de uma noção “pré-” e “proto-” filosófica de **práticas da razão** cuja **implícita e eficaz discursividade operativa** Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant associam à figura tutelar de Métis no plano simbólico da mundividência mítico-poietico-religiosa dos gregos – e, na verdade, não poderíamos estar mais de acordo com eles: com efeito, é justamente à luz desse **recorte poiético e ergonómico da razão** – simultaneamente **perspicaz e hábil, circunspecto e manufactural** – que «pour s’orienter dans le monde du changement, de l’instabilité, pour maîtriser le devenir en jouant de ruse avec lui, l’intelligence doit, aux yeux des grecs, en épouser en quelque manière la

¹³²⁴ Vide a propósito o esclarecedor estudo de DODDS Eric, *The Greeks and the Irrational* [= *Os gregos e o irracional*, trad. Leonor CARVALHO, Lisboa: Gradiva, 1988], Berkeley: California University Press, 1951

nature, en revêtir les formes, (...) doit à force de souplesse, se faire elle-même mouvance incessante, polymorphie, retournement, feinte et duplicité (...), comme le montre, chez Homère, le personnage d’Ulysse, incarnation humaine de la *métis*. Stratagèmes du guerrier quand il opère par surprise, dol ou embuscade, art du pilote dirigeant le navire contre vents et marées, roueries verbales du sophiste qui retourne contre l’adversaire l’argument trop fort dont il s’est servi, ingéniosité du banquier et du commerçant qui, comme des prestidigitateurs, font beaucoup d’argent avec rien, prudence avisée du politique dont le flair sait pressentir à l’avance le cours incertain des événements, tours de main secrets de métier qui donnent aux artisans prise sur une matière toujours plus ou moins rebelle à leur effort industriel: la *métis* préside à toutes les activités où l’homme doit apprendre à manoeuvrer des forces hostiles, trop puissantes pour être directement contrôlées, mais qu’on peut utiliser en dépit d’elles, sans jamais les affronter de face, pour faire aboutir par un biais imprévu le projet qu’on a médité.»¹³²⁵

Ora, a fim de escudar e consolidar uma das ideias directrizes da nossa tese segundo a qual a dimensão poietica que envolve implicitamente o relevo conferido à prudência na filosofia prática de Aristóteles poderá em bom rigor assentar “protologicamente” na ideia pré-filosófica de *métis*, não será difícil perceber a razão pela qual nos socorremos uma vez mais das vozes autorizadas de M. Detienne e J.-P. Vernant para desvendar o perfil desse tipo de inteligibilidade operativa tão pouco reconhecido e estudado: «la *métis* est bien une forme de intelligence et de pensée, un mode de connaître; elle implique un ensemble complexe, mais très coherent, d’attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d’esprit, la feinte, la débrouillardise, l’attention vigilante, le sens d’opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise; elle s’applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux.»¹³²⁶

¹³²⁵ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 56-57; destacado nosso.

¹³²⁶ *Ibid.*, op. cit., 10; destacado nosso

O pior, portanto, que poderia acontecer *in domo nostra* seria subestimar – em nome da pedante profissionalização de um saber filosófico senhor de si e absolutamente infalível – essa espécie de *berço ergonómico* da racionalidade grega, relegando-o para o plano “irracional” de expedientes obscuros e rotinas supersticiosas de uma cultura ainda muito incipiente e primitiva ou de emoções sombrias e indomáveis de um espírito privado de objectividade e rigor lógico. A fim de evitar que o escrutínio sobre a génese e a natureza da racionalidade grega se presuma investida do direito e do dever de ignorar a presença tutelar da *métis*, torna-se imperioso que o filósofo se posicione com suficiente disponibilidade de espírito para descobri-la justamente naqueles recantos e dobras onde, não raro, se encontra manietada por uma alegada necessidade de, por contraposição irónica ou polémica, expor, confinar e legitimar perante outros saberes os pergaminhos do próprio ofício filosófico.

Por isso mesmo, não deveria constituir surpresa o facto de Platão e Aristóteles ainda conseguirem, num punhado de linhas da sua lavra teórica, dar eco – de forma muito fugaz e oblíqua, é certo – do potencial contido nessa forma protológica de colocar a razão em prática. Seja como for, uma coisa nos parece certa: quer em presença do fundador da Academia, para o qual a **destreza** [εὐχέρεια], a **boa pontaria** [εὐστοχία] e a **perspicácia** [ἀγχίνοια]¹³²⁷ não destoam propriamente do **encaminhamento sapiencial** [σοφία] mas antes da **transcursividade científica** [ἐπιστήμη], quer em presença do fundador do Liceu, segundo o qual a **prudência** [φρόνησις] se encontra racionalmente dotada de uma certa **habilidade** [δεινότης] de nítido recorte operativo quando chamada a intervir **mediacionalmente** na modelação decisória da **escolha deliberada** [προαίρεσις], em qualquer dos dois casos, a *métis* parece exercer um tácito e poderoso influxo reflexivo. No caso platónico, Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant vão até mais longe: «on peut même se demander si Platon, lui aussi, n’opère pas dans le **champ de la métis** comme un clivage, conservant des **habilités artisanales** tout ce qui, par l’emploi d’instruments de mesure, peut s’intégrer à une connaissance de type mathématique et **fournir** au

¹³²⁷ PLAT., *Alc.* I, 122 c; *R.*, 392 a; *Lg.*, 942 d; *Chrm.*, 160 a

philosophe **le modèle d'une démiurgie produisant** au sein du devenir, à partir des formes, **une oeuvre** réelle, stable et organisée autant que **possible**». ¹³²⁸

Como facilmente se depreende, o potencial hermenêutico da hipótese avançada por M. Detienne e J.-P. Vernant não é de todo desprecienda. No arco temporal que transcorre desde a produção épica de Homero à produção filosófica de Aristóteles desenha-se um período de quatro séculos¹³²⁹ durante o qual todo o campo semântico que envolve o sentido de *métis* permanece no essencial estável. Com efeito, a ideia de uma capacidade engenhosa e artesanal da inteligência congrega, sob o signo da *métis*, um conjunto muito peculiar de termos de onde se destacam **μηχανή** [invento, artifício, engenho] e **τέχνη** [arte, ofício]. Em qualquer dos casos, o seu significado evoca uma espécie de “racionalidade factícia” suficientemente **maleável** [πλαστός] para se moldar à imprevisível fluidez e volatilidade das circunstâncias: «par les traits et les comportements qui la caractérisent, les domaines où elle s'exerce, les stratagèmes qu'elle emploie pour enverser les règles du jeu dans l'épreuve de la force, la *métis* paraît bien engager toute la conception que les Grecs se sont faite de ce type particulier d'intelligence qui, au lieu de contempler des essences immuables, se trouve directement **impliqué dans les difficultés de la pratique**, avec tous ces **aléas**, confronte à un univers des **forces** hostiles, déroutantes parce que toujours **mouvantes et ambiguës**. **Intelligence à l'oeuvre** dans le devenir, en situation de lutte, la *métis* revêt la forme d'une puissance d'affrontement, utilisant des **qualités intellectuelles – prudence, perspicacité, promptitude et pénétration de l'esprit (...)**». ¹³³⁰

Ora, é basicamente em torno do elemento aquoso marinho que adquirem sentido todos aqueles domínios periciais em que a acção humana insinua uma aproximação tecno-poiética à *métis*. O mar constitui, com efeito, o núcleo figurativo da experiência espontânea e primordial que, no epicentro da cultura grega, confere pleno sentido à explicitação de uma racionalidade operática. São três as vertentes que

¹³²⁸ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 10-11; destacado nosso.

¹³²⁹ Vide Cronologia contextual in Anexo I Sinopses cronográficas, 819-820

¹³³⁰ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 52-53; destacado nosso.

se conjugam e polarizam nesse domínio específico: a arte da navegação, a morfologia da orla costeira, e a etiologia animal ligada ao ecossistema marinho.

Quanto à arte da navegação, a tutela do seu exercício quotidiano encontra-se garantida por duas entidades cosmogónicas: **Τύχη** [Sorte] e **Καιρός** [Oportunidade]. Trata-se de dois poderes sacralizados que convergem retroactivamente para o exercício humano da actividade náutica. Na literatura grega arcaica, **Tykhe** – filha das divindades superiores Oceano e Tétis e, não menos importante (para o desígnio da nossa tese), irmã de Métis – apresenta-se como uma divindade marítima marcada pela ambiguidade e pela ambivalência, duas características que identificam imediatamente o mar como símbolo privilegiado da impermanência e da constante mutabilidade. Todavia, o aspecto central da personalidade de *Tykhe* que nos interessa destacar prende-se não só com a significação plástica que a conota com a superfície mutável do mar, mas sobretudo com o facto de o seu prestígio hierofânico se encontrar intimamente ligado ao movimento de aproximação à costa e de entrada da embarcação no porto, **momento crítico** em que a divindade, de acordo com a crença religiosa, coloca as mãos ao leme assumindo a pilotagem da mesma. É dessa forma, aliás, que *Tykhe* surge retratada em significativos momentos literários da tradição lírica (v.g. Alcman de Esparta)¹³³¹ e trágica (v.g. Ésquilo de Elêusis)¹³³², quer dizer como personificação do momento oportuno, da ocasião propícia para consumir com êxito a realização de um fim ou objectivo. Sentido de oportunidade e mão hábil, eis a dupla face da figura tutelar de *Tykhe* que, de resto, Platão pressentiu e soube dar forma plútimia no diálogo *Leges* no qual o enigmático personagem Ateniense coloca o máximo empenho persuasivo em convencer Clíneas o Cretense de que περί τε ναυτιλίαν καὶ κυβερνητικὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ στρατηγικὴν (...) μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. (...) τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν (...) τέχνην [no tocante à navegação, tal como na pilotagem, na medicina, e na estratégia militar, a sorte e a oportunidade cooperam com deus para dirigir as coisas humanas no seu conjunto, a que se lhes deve juntar um terceiro elemento, a arte]¹³³³.

¹³³¹ Cf. ALCMAN, *frgm.* 64 Page

¹³³² AESCHYLUS, *Supplices*, 523

¹³³³ PLAT., *Lg.*, IV, 109 b

O quadro platónico mostra até que ponto *Tykhe*, projectada na sua bifacialidade prometeica (ligada a uma pro-*métis*, i.e. a uma intervenção providencial) e hermenêutica (ligada a uma *herme*-neia, i.e. a uma compreensão crítica), abandona a habitual máscara funesta de uma fatal sujeição aos caprichos da sorte, para assumir a **fisionomia propiciadora de uma leitura aberta e criativa do texto da circunstância**. A divinização do carácter obscuro e ameaçador da “Sorte” torna-se assim, em nosso entender, não exorcizante mas, antes, portadora e indutora de um sentido poiético para a acção humana, incluindo em alto grau aquela racionalidade prática que, como se verá, a ética aristotélica não pode deixar de repercutir implicitamente nas entrelinhas da sua teorização. A esse propósito parecem-nos absolutamente relevantes as indicações de M. Detienne e J.-P. Vernant: o sentido de *Tykhe* «se déchiffre a travers la relation qui rend l’activité du pilote indissociable de l’espace marin. De même que, chez les humains, l’art de prévoir se développe sur le fond d’un **avenir opaque et imprévisible**, l’art du timonier ne s’exerce que dans l’incertitude et la mouvance de la mer. Le jeu du gouvernail ne peut être disjoint du mouvement des vagues. En Tutché <sic.>, **l’avenir indiscernable rejoint le champ des possibles**. A ce point, la puissance marine déborde le champ de la navigation: Tutché <sic.> devient exemplaire de toute forme d’action humaine. La même extension marque le second terme de la paire, **Kairos, Occasion propice**, dont l’ambivalence vient doubler celle de Tutché <sic.> sans être comme elle une véritable puissance de la mer, Kairos entretient avec l’espace marin des relations privilégiées. (...) Le souffle, l’*oûros*, que Zeus envoie aux marins n’est pas seulement le vent portant, il désigne également, par glissement métaphorique, le moment du départ, l’occasion offerte aux navigateurs de s’élancer sur la mer. L’association de Zeus *Oûrios* avec *Kairos* n’en est que plus significative». ¹³³⁴ Relembrando aquela velha máxima muito glosada, de resto, na tradição dramática grega segundo a qual *νηπίοισιν οὐ*

¹³³⁴ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La mêtis des grecs*, op. cit., 213-214; destacado nosso.

λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ γίνεται διδάσκαλος [é o azar, não a razão, que se torna mestre dos estultos]¹³³⁵, não devemos estranhar, portanto, que, em latitudes distintas da sua teorização praxiológica, Aristóteles lance mão em vários passos do potencial metafórico da arte da navegação para dramatizar plasticamente a problemática assimetria entre **deliberação** [βουλή] e **sorte** [τυχή] no êxito da acção: num dos passos localizado na *Ethica Nicomachea* refere que

ὅσα γίνεται (...) μὴ ὡσαύτως δ' αἰεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν (...) ἥττον διηκριβῶται, (...) μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν¹³³⁶;

num outro passo situado na *Ethica Eudemia* enfatiza que

¹³³⁵ Trata-se de uma sentença abundantemente utilizada em toda a literatura clássica ocidental cujo ponto de partida reside em autores atenienses como Sófocles (cf. SOPHOCLES, *Oedipus Coloneus*, 1694) e Menandro (cf. MENANDRUS, frgm. 181, 2 Koerte-Thierfelder), florescendo posteriormente em toda a sua plenitude em autores latinos como Terêncio, que regista esta saborosa aliteração *quod fors feret feremus aequo animo* [o que a sorte nos reservar, suportaremos com ânimo forte: cf. TERENCE, *Phormio*, 138] e Virgílio, que num trecho de *Eneas* coloca na boca do velho Nautes, sacerdote de Palas, o seguinte dito de encorajamento: *superanda omnis Fortuna ferendo est* [deve-se superar o destino suportando-o: cf. VERGILIUS, *Eneas*, 5, 710; Séneca enuncia um preceito similar: vide SENECA, *Epistulae*, 107, 9]. Afiguram-se, aliás, incontáveis as variações literárias desse *topos* tão popular: um relevante fragmento de Sófocles de Atenas reproduz ἑσθλοῦ πρὸς ἀνδρὸς πάντα γενναίως φέρειν [é próprio do homem de coragem suportar tudo com nobreza: SOPHOCLES, frgm. 319 Snell-Kannicht-Radt]; com uma ligeira derivação comparece um fragmento de Eurípides de Atenas a referir que é necessário consentir com tudo o que acontece (cf. EURIPIDES, frgm. 505 Nauck2), ideia com a qual convergem Plutarco de Queroneia (cf. PLUTARCHUS, *Consolatio ad Apollonium*, 102 a) e também Cícero (cf. CICERO, *Pro Sestio*, 68, 143). Outra variante de timbre acentuadamente latino prescreve que se deve suportar com paciência tudo o que não pode ser mudado, como ocorre, por exemplo, em Horácio (cf. HORATIUS, *Carmina*, 1, 24, 19 ss.); outras vezes exorta-se a consentir com tudo o que provém da divindade, como são os casos, ora em contexto grego de Teógnis de Mégara (cf. THEOGNIS, *Elegiae*, vv. 591 ss.) e dos dramaturgos atenienses Eurípides (onde se regista δεῖ φέρειν τὰ τῶν θεῶν <é necessário suportar o que vem dos deuses>: cf. EURIPIDES, *Phoenissae*, 382) e Sófocles (onde surge a supramencionada alusão a τὸ φέρον ἐκ θεοῦ καλῶς φέρειν χρή <convém suportar de bom grado o que vem dos deuses>: cf. SOPHOCLES, *Oedipus Coloneus*, 1694), ora em contexto latino de Terêncio (cf. TERENCE, *Phormio*, 429 ss.) e de Ovídio (cf. OVIDIUS, *Amores*, 1, 2, 10). Registe-se ainda, em pauta veterotestamentária, a repreensão que Job dirige à sua mulher, questionando-a por que razão não se aceitam de bom grado os males que Deus permite já que se aceitam prontamente os bens que ele concede (cf. *Job*, 2, 10).

¹³³⁶ Deliberamos no tocante às coisas (...) que ocorrem não sempre da mesma maneira, (...) como por exemplo as coisas relativas à medicina, aos recursos económicos e à pilotagem náutica (...) por serem menos rigorosas, e muito mais sobre as artes do que as ciências, pois sentimos mais incerteza no tocante àquelas: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 3-7; vide supra 373, not. 854

εἰσὶ τινες εὐτυχεῖς ὁρῶμεν. ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι πολλά, ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία· ἔτι δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἐστί, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει, οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ.¹³³⁷

Quer dizer: num domínio tão indeterminado como naquele onde não há universalização possível de todos os casos particulares, nem tão-pouco garantia de tudo ocorra sempre da mesma maneira, a excelência náutica do piloto não se mede apenas pela extensão do seu saber ou pelo domínio da sua técnica, mas antes pela capacidade prospectiva de se antecipar às armadilhas que o mar encerra e, sobretudo, por uma habilidade sagaz em enfrentar o momento crítico tempestuoso como limiar de oportunidade, como ocasião propícia oferecida ao seu discernimento.

Já no tocante à morfologia da orla costeira, cabe à figura divina de Atena – companheira de jornada do astuto e sagaz Ulisses e, na lavra épica de Homero, significativamente designado de “πολύ-μητις”, ou seja “o de muitas habilidades [ou recursos]” – assegurar a conexão desse limiar ambíguo entre a terra firme onde se luta num campo de batalha ou num recinto de competições e o fluido elemento marítimo onde também se luta contra a adversidade não menos temível das variáveis incertas e imprevisíveis, como o nível de resistência da embarcação, o estado de espírito da tripulação, a intensidade dos humores climáticos, etc.. É neste **limiar agonístico** de interação entre terra e mar, simbolicamente experienciado na orla costeira, que adquire densidade hermenêutica a **faceta prudencial** de Atena dita “Melancólica” ou “Meditativa” retratada no afamado relevo de mármore 695 (Museu da Acrópole) em posição erecta, trajando um peplos, apoiada numa lança, com a cabeça ligeiramente inclinada, parecendo submersa numa “meditação” profunda perante um pilarete que se ergue diante dos pés até ao nível da cintura. Durante muito tempo atribuiu-se a este relevo escultórico a figuração simbólica da Razão grega. Na verdade, nada obsta a essa interpretação, partindo do princípio de que ela já acolhe e projecta, em certa medida, aquele sentido de *métis* que temos vindo a expor: sendo incerta a vitória no final da

¹³³⁷ Vemos, com efeito, que alguns gozam de boa sorte; embora privados de discernimento, têm êxito em muitas coisas em que a sorte é soberana; e alguns, inclusive, em domínios onde a arte intervém, embora contenham também uma parte de sorte, como por exemplo na estratégia e na navegação: ARIST., *EE*, VII, 14, 1247a 3-7

luta, dado que o confronto – seja ele bélico ou lúdico-desportivo – se desenrola num espaço agonístico aberto (mesmo que, no contexto específico da competição lúdico-desportiva ele se apresente “fechado” pela envolvimento da massa popular que assiste), Atena “medita” não no sobressalto “psicológico” da “incerteza da vitória”, mas no “lance arriscado”, muito mais amplo e criativo, das “peripécias da própria competição”. Essa pose meditativa encontra-se umbilicalmente ligado ao verbo **μέθεσθαι** e à sua derivação substantivada **métis**, i.e. à **inteligibilidade criativa da acção**. Na verdade, é a partir do potencial semântico libertado da postura corporal de Atena – recordemos: apoiada numa lança, de frente ligeiramente inclinada na direcção de um marco indicativo do limite de um ponto de partida que é também ponto de chegada – que nos parece convincente, a todos os títulos, a explicação de M. Detienne e J.-P. Vernant quanto à possibilidade de Atena representar nesse âmbito figurativo não a *Razão* que “planifica a vitória”, mas a antes a **Prudência** que **pondera o risco** da competição: «C’est sur la terre ferme, avant de quitter le port, que se gagne la course en mer (cf. ALCAEUS, *frgm.* 249 Lobel-Page). Le vainqueur est toujours celui qui a plus de tours en son sac que ne peuvent imaginer ses concurrents. Si **l’épreuve athlétique** paraît se livrer dans une espèce de **champ clos** don’t les **limites** son **fixées** par des arbitres et dont le parcours est soumis à des règles, toute **activité agonistique** (...) se déroule, en réalité, dans un **espace homologue** d’un certain point de vue à celui de la **mer**. Avec ses **points dangereux**, avec ses **temps critiques**, l’espace agonistique est le lieu où tous les renversements sont possibles, où le **chemin fixé** par les règles du jeu se double de **toutes les voies** que la **métis** saura s’**ouvrir** et se **frayer**. Espace mouvant et polymorphe où l’intervention d’Athéna prend nécessairement la **forme** que lui donne, dans la **navigation**, le **jeu de la métis** (...).»¹³³⁸

Para concluir este breve périplo pela noção protocolar de *métis*, resta-nos ainda uma derradeira incursão pela etiologia animal do ecossistema marinho, a fim de concluir o quadro dos antecedentes não explicitados da praxiologia de Aristóteles no que concerne à teorização ética do recorte decisionário da escolha deliberada. Desde

¹³³⁸ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 222-223; destacado nosso ; vide também a propósito BRIHART Denise, *Risque et prudence*, Paris: PUF, 1966

os seus primórdios, a tradição cultural grega consagra uma atenção muito peculiar aos animais anfíbios. Deslocando-se em vai-e-vem entre o elemento terrestre e marinho, seres vivos como a foca e o caranguejo assumem um estatuto simbólico difícil de igualar, dado um conjunto de características morfológicas que lhes confere não só o duplo benefício de se poderem deslocar entre dois sistemas essencialmente distintos, mas também, no caso particular do caranguejo, de obter vantagem “competitiva” em virtude da forma de locomoção. Ora, pela sua inveterada entrega ao estudo da biologia, ninguém melhor do que Aristóteles, na antiguidade clássica, se encontra em posição privilegiada para captar as subtilezas etiológicas da vida animal no que concerne a casos atípicos cuja classificação taxinómica se revela problemática devido à sua ambiguidade. O caso da foca é exemplar a esse título, pelo que não é de estranhar que Aristóteles se refira explicitamente a esse mamífero em dois textos distintos dos tratados biológicos: num caso, em *Historia animalium*, para referir que «por um lado, <a foca> (...) respira, dorme e dá à luz em terra, ao longo das praias e, nesse caso, é como se estivesse dotada de patas, mas, por outro lado, ocupa a maior parte do tempo no mar e aí obtém alimento, motivo pelo qual há que a classificar ao nível dos animais marinhos» [ἀναπνεῖ καὶ καθεύδει καὶ τίκτει ἐν τῇ γῇ μὲν, πρὸς αἰγιαλοῖς δέ, ὡς οὔσα τῶν πεζῶν, διατρίβει δὲ τοῦ χρόνου τὸν πολὺν καὶ τρέφεται ἐκ τῆς θαλάττης, διὸ μετὰ τῶν ἐνύδρων περὶ αὐτῆς λεκτέον]¹³³⁹; no outro caso, em *De partibus animalium*, para esclarecer que «as focas, porque vivem tanto no meio aquático como no terrestre, (...) enquanto animais aquáticos têm patas, enquanto terrestres têm barbatanas, pois as suas patas traseiras assemelham-se por inteiro às barbatanas dos peixes» [αἱ φῶκαι (...) διὰ τὸ ἐπαμφοτερίζειν αἱ μὲν τοῖς ἐνύδροις καὶ πεζοῖς, (...) ὡς μὲν ἐνύδροι πόδας ἔχουσιν, ὡς δὲ πεζαὶ πτέρυγας (τοὺς γὰρ ὀπισθεν πόδας ἰχθυώδεις ἔχουσι πάμπαν)]¹³⁴⁰. Movendo-se pendularmente entre a terra e o mar – preferencialmente no limiar indefinido da orla costeira – a foca adquire pela sua morfologia ambivalente um estatuto anfibiótico que lhe concede, por assim dizer, o *privilégio mediacional* de assegurar a conexão entre o elemento aquático (caracterizado pela fluidez da sua indeterminação) e o terrestre (caracterizado pela

¹³³⁹ ARIST., *HA*, VI, 12, 566b 28

¹³⁴⁰ *Idem*, *PA*, IV, 13, 697b 4

rigidez dos seus confinamentos), absorvendo de ambos todas as qualidades que lhes são inerentes. Fica-nos entre mãos, portanto, um interessantíssimo paradoxo com relevante impacto para a reflexão ética de Aristóteles: quanto mais **rígidos** são os **limites** impostos pelas grelhas de classificação, maior é a probabilidade de haver animais inclassificáveis.¹³⁴¹ A única forma de viabilizar a aporia mantendo viva a expectativa de uma descrição fiável dos casos atipicamente marcados ambivalência passa por operar com **limiares flexíveis** de descrição, princípio operativo de uma *inteligibilidade poiética* que, na nossa opinião, é tacitamente transferido para a filosofia prática naqueles casos em que a deliberação deve ser prudencialmente exercida num limiar mediacional marcado pela ambivalência das alternativas em jogo ou, mais ainda, pela exigência de ligar dois campos contrapostos, como sucede, por exemplo, no caso da conexão entre a forma abstracta do princípio universal e a matéria concreta do caso particular em contexto crítico decisionário.

O que se referiu da foca pode, a justo título, ser aplicado a outro anfíbio não menos significativo no tocante ao perfil assimétrico e adaptável da sua morfologia ambígua: o caranguejo. Ao contrário da foca, porém, a qualidade mais original e relevante do referido crustáceo não se prende tanto com a mediação entre mar e terra, mas sobretudo com uma faculdade que, de certo modo, complementa e enriquece aquela sem a suprimir: o seu modo de locomoção. Nesto caso, importa ressaltar qualidades não sobrepostas e desnecessariamente redundantes mas complementares, por forma a dilatar o campo semântico do legado **tecno-poiético da mêtis** à cultura grega desde os seus primordiais lampejos. Ora, pela configuração anatómica e funcional das suas patas, o caranguejo não desenvolve propriamente uma marcha rectilínea e directa ao objectivo em vista, mas ensaia uma subtil e diferida aproximação oblíqua ou, quando muito, lateralizada, realizando nessa ambiguidade cinética uma espécie de síntese unificadora de todas as direcções possíveis. No seu tratado biológico *De incessu animalium*, Aristóteles empregará perspicazmente a expressão **εἰς τὸ πλάγιον**, i.e. “**de lado**”¹³⁴², para qualificar, do ponto de vista fenomenológico de uma *semântica da locomoção*, esse movimento em diagonal que

¹³⁴¹ Vide a propósito o estudo de ECO Umberto, *Kant e l’Ornitorinco*, Milano: Bompiani, 1997

¹³⁴² ARIST., *IA*, 14, 712b 13 ss; 17, 713b 24 ss

consiste em avançar “lateralmente” dando a impressão contra-intuitiva de “avançar sem avançar”, numa progressão quase imperceptível, “de soslaio” diríamos. Deslocação oblíqua, marcha ambivalente, pernas disformes e assimétricas, eis alguns atributos anatómicos que se colam na perfeição a Hefesto, divindade olímpica a quem cabe, entre outros atributos, o supremo domínio da arte metalúrgica e de outras aptidões poiético-artesanais (v.g. escultura). Filho de Zeus, Hefesto é representado em Lemnos, ilha onde se encontra sediado o seu culto, pelo símbolo do caranguejo, atribuindo-lhe Homero o epíteto de “πολύ-μητις”, ou seja “o de muitas habilidades”¹³⁴³, precisamente o mesmo do guerreiro e navegante Ulisses. Dando crédito à tradição cultural grega desde a mitopoiese épica à reflexão filosófica, são três as características que determinam a aparência física da divindade tutelante da arte da forja: **disforme** [κυλλός], **coxo** [χωλός], com **ambos os pés tortos** [ἀμφιγυήεις]¹³⁴⁴. A conjugação desses aspectos parece à primeira vista hilariante, motivo pelo qual não faltam razões a um espírito observador e mordaz, como por exemplo o de Aristófanes, para extrair dessa falta de (a)prumo os devidos efeitos comediográficos.¹³⁴⁵ Todavia, a cena merece ser vista mais de perto e de forma cuidadosa, cabendo a palavra final, uma vez mais, às vozes autorizadas de M. Detienne e J.-P. Vernant: «C’est la puissance d’Héphaistos que souligne le privilège d’être doué d’une direction double et divergente. Car pour dominer les **puissances mouvantes et fluides** comme le feu, les vents, le minéral, avec lesquelles le forgeron doit **se mesurer**, l’**intelligence** et la **métis** d’Héphaistos doivent être plus **mobiles** et plus **polymorphes**, et enfermer en elles les **vertus de l’oblique et du courbe** que possèdent, avec le maximum d’intensité, le crabe et le foque, ces monstres à moitié immergés dans l’élément marin, avec lequel la métallurgie des Grecs semble avoir noué anciennement de si profondes relations.»¹³⁴⁶

¹³⁴³ HOMERUS, *Ilias*, XXI, 355

¹³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, XVIII, 371; PLAT., *Lg.*, 794 e

¹³⁴⁵ ARISTOPHANES, *Aves*, 1379; vide a propósito JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, op. cit., designadamente o cap. «A comédia de Aristófanes», 414-439

¹³⁴⁶ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 260; destacado nosso.

Enfim, do artesão ao navegante, do político ao médico, do estratega militar ao orador sofista, todas as actividades que implicam o uso de uma **inteligibilidade “em” prática** encontram-se sob o signo da *métis* desde a época homérica até ao final da antiguidade clássica. Em todos esses domínios da actividade humana a racionalidade humana encontra-se particularmente vocacionada para lidar com a temporalidade adveniente e imprevisível do futuro e com a mutabilidade fluida e polimórfica da facticidade; a doença e o discurso não se apresentam menos perturbantes no seu incerto desfecho do que as inquietantes forças do vasto oceano ou do metal em fusão: enfrentá-las implica uma habilidade *quase manufactural* para moldar os desígnios da mente à semântica da situação¹³⁴⁷, por mais antinómica e dilemática que seja, mas não só, também requer a percepção sagaz desse discretíssimo limiar temporal onde se instala a ocasião propícia e o momento oportuno sem a qual a estratégia e a planificação de uma actividade fica irremediavelmente comprometida. No intervalo histórico que medeia entre a épica homérica e a praxiologia aristotélica, a *métis* configura um modelo estável e coerente de inteligibilidade operativa que, de certa forma, se antecipa e prepara aquela racionalidade lógica (filosófica e epistémica) que fez da cultura grega o berço da cultura ocidental, domiciliando no mesmo *savoir-faire* práticas periciais (técnicas e poiéticas) tão díspares como a tecelagem e a navegação, a metalurgia e a medicina, a escultura e a política, até mesmo, a historiografia¹³⁴⁸ e a oratória¹³⁴⁹.

Desta feita,

convenhamos que a hipótese de trabalho de um implícito influxo poiético inerente à racionalidade prática tem passado, tanto quanto sabemos, mais ou menos despercebido e descurado nas histórias e nas sistematizações académicas e eruditas da ética ocidental em geral, para não falar, em

¹³⁴⁷ Cf. HARTMAN Robert, «La situación como campo ético», in *Diánoia* 18 (1972) 18, 103-128

¹³⁴⁸ Cf. JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, *op. cit.*, designadamente o cap. «Tucídides como criador da história política», 440-472

¹³⁴⁹ No que concerne à oratória – sobretudo ao nível “logo-poiético” da *modelação* cultural do espírito grego – vide as excelentes sínteses sistematizadoras de JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, *op. cit.*, designadamente os caps. «A retórica de Isócrates e o seu ideal de cultura», 1060-1094; «Isócrates defende a sua paideia», 1177-1213

particular, nos estudos especializados da ética aristotélica, onde o tema continua inexplicavelmente por tematizar com a profundidade que, em nosso entender, mereceria por inteiro.

Mais do que *razão prática*, gostaríamos, então, de falar de uma **razão “em” prática** cuja explicitação discursiva se encontra activada, como vimos, por **práticas da razão**. Com efeito, é nas linhas deste texto vivo em acção que

*propomos conjecturalmente a tese segundo a qual a **habilidade** [δεινότης] do **homem prudente** [φρόνιμος] herda o legado cultural da **métis** grega, essa “mão ágil da inteligência” cujo **alcance poiético** se insinua eticamente nas **entrelinhas da filosofia prática aristotélica**.*

E não é preciso ir muito longe. A capacidade que entrelaça no mesmo lance crítico a agilidade operante da inteligência e a fugaz abertura da oportunidade tem um nome na tradição filosófica grega: ἀγχίνοια, i.e. **vivacidade de espírito**. Curioso é verificar, portanto, que, antes mesmo de Aristóteles, já o seu mestre Platão tinha aludido ao valor prático (ao nível da deliberação) e especulativo (ao nível da investigação intelectual) da referida noção, procurado mostrar no *Charmides* – diálogo de contornos éticos onde o filósofo se propõe discutir o tema da **moderação** [σωφροσύνη] – que a dita capacidade ὁξύτης τίς ἐστιν τῆς ψυχῆς ἀλλ' οὐχὶ ἡσυχία [implica uma certa agudeza da alma e de modo algum inércia]¹³⁵⁰. Aristóteles, por seu turno, aludirá às vantagens lógicas e epistémicas da mesma num passo do tratado *Analytica Posteriora* onde, a propósito de um curioso esclarecimento sobre a forma de apreensão do **termo médio** [μέσον] – a tónica é colocada no facto de a capacidade em causa propiciar εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου [uma certa captação do termo médio num lapso de tempo imperceptível]¹³⁵¹.

¹³⁵⁰ PLAT., *Chrm.*, 160 a

¹³⁵¹ ARIST., *APo*, I, 34, 89b 10-11

2.2. A razão (em) prática: *métis* e decisão crítica na Medicina e na Política

Não é difícil, em suma, perceber em que medida a arte da navegação (ligada à noção de habilidade e de oportunidade), a morfologia da orla costeira (ligada à noção de limiar) e a etiologia animal marinha (ligada à noção de conexão mediacional) constituem metáforas privilegiadas de um texto vivido do quotidiano cuja carga semântica é eficazmente transferida para domínios técnicos tão decisivos (e caros a Aristóteles) como a medicina e a política, domínios esses onde a **razão (em) prática** revela, sob o influxo poiético da *métis*, toda a sua maleabilidade prudencial.¹³⁵²

Assim, quanto ao domínio da Medicina, nada melhor do que o aforismo preludial de Hipócrates *ὁ δὲ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πείρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή* [a vida é breve, a arte longa, a ocasião fugaz, a experiência incerta, o juízo difícil]¹³⁵³ para ilustrar um tipo de saber coextensivo à *métis*, temperado pela perspicácia e pelo exercício de um constante discernimento cognitivo e intuitivo que em muito se aproxima da arte da navegação. No séc. V aC, quase se torna banal a espontânea associação do médico ao piloto: com efeito, também aquele tenta orientar a navegação crítica de uma embarcação, a do corpo enfermo, manejando com perícia redobrada o leme da sua arte. Para a cultura grega a doença é encarada como **ποικίλη** [variada, fluida, subtil, furtiva...] em virtude da epifania **matizada e flutuante** dos sintomas¹³⁵⁴ e, nesse sentido, propícia a evocar o domínio instável e imprevisível da ondulação marítima. Compulsando o *Tratado das epidemias* de Hipócrates de Cós, é impressionante a lista de inúmeros aspectos que o médico deve ter em mente e em conta para enfrentar, qual piloto sagaz e expedito, a ameaçadora intempérie da doença que se abate sobre o paciente que tem em mãos: «A natureza humana universal e a natureza própria de cada pessoa; a doença, o doente, as substâncias administradas, aquele que as administra e o que se pode concluir da situação para o bem e para o mal; as condições gerais da atmosfera, bem como as

¹³⁵² Cf. GIBSON Boyce, «Reason in practice», in *Australasian Journal of Philosophy* (Sidney) 45 (1967) 1-14

¹³⁵³ HIPPOCRATES, *Aphorismi*, I, 1 Litttré

¹³⁵⁴ *Idem*, *De prisca medicina*, 9 Festugière

particulares consoante a diversidade dos céus e dos lugares; os hábitos, os regimes de vida, as ocupações, a idade de cada qual, as palavras, os modos, os silêncios, os pensamentos, os sonos, as insónias, as qualidades e os momentos dos sonhos; os gestos desordenados das mãos, as comichões, as lágrimas; as crises, as fezes, a urina, a expectoração e os vômitos; a natureza das doenças que se sucedem umas às outras; os tumores anunciadores de ruína e de crise; o suor, os resfriamentos, as tremuras, a tosse, os espirros, os soluços, os arroto, a flatulência silenciosa ou ruidosa, as hemorragias e as hemorróidas.»¹³⁵⁵ Para navegar nesse vasto oceano de sintomas ondulantes e movediços contra um adversário tão esquivo e “proteiforme” como a doença, só o recurso a uma inteligência polimórfica pode conferir à decisão clínica a agilidade e a estabilidade pretendidas. Agilidade, por um lado, porque, de acordo com um aforismo amplamente difundido, a arte médica lida com a peculiar experiência vivida de um **limiar temporal** marcado pelo **ὀλιγοκαιρός**, isto é pela **ocasião fugaz e passageira**, pela **oportunidade repentina e irreversível**, no decurso do qual o contexto que requer intervenção terapêutica pronta e cuidada é também ele, na maioria dos casos, **ὀξύς**, i.e. **agudo, incisivo, “par-oxístico”**, estando por isso fora de questão tratar ao meio-dia o que deve ser tratado de manhã¹³⁵⁶; estabilidade, por outro lado, na medida em que de pouco valerá a percepção do momento oportuno se a sua perícia clínica não estiver enraizada num saber propedeuticamente adquirido pelo estudo e indutivamente aperfeiçoado pela experiência. A fim de orientar a sua acção num horizonte de considerável indeterminação, a arte médica dispõe de um saber prospectivo de diagnose e prognose que lhe permite combinar num único modelo de intervenção **três tipos operação intelectual**: 1) reflectir sobre cada caso particular presente; 2) compará-lo com os casos passados e respectivas circunstâncias análogas que formam o *background* anamnésico da sua experiência; 3) modelar uma interpretação que permita antecipar o cenário evolutivo da situação em mãos.¹³⁵⁷ Para maximizar, porém, a diagnose e a prognose clínicas de acordo com o estipulado no

¹³⁵⁵ *Idem, De morbis epidemiis*, II, 668-670 Littré; *apud* DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs, op. cit.*, 299

¹³⁵⁶ *Idem, De locis in homine*, VI, 338 Littré; *De morbis*, VI, 146-150 Littré

¹³⁵⁷ *Idem, De arte*, VI, 10, 23-26 Littré

Tratado da Medicina Antiga, o médico δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι [deve visar (= apontar com acerto) uma espécie de medida]¹³⁵⁸ dado que, nesse domínio, não há quantificação formal nem conclusão apodíctica que permitam atingir a verdade com infalível **exactidão** [ἀκρίβεια]¹³⁵⁹, mas tão-só o critério da medida racionalmente “ajustável” do que é **recto** [ὀρθόν]¹³⁶⁰. Platão di-lo muito claramente na *Res publica*: οἶον κυβερνήτης ἄκρος ἢ ἱατρός τά τε ἀδύνατα ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὰ δυνατὰ διαισθάνεται, καὶ τοῖς μὲν ἐπιχειρεῖ, τὰ δὲ ἑᾶ: ἔτι δὲ ἐὰν ἄρα πῃ σφαλῇ, ἱκανὸς ἐπανορθοῦσθαι [tal como um piloto exímio, o médico distingue entre o que é possível daquilo que é impossível na sua arte; e tenta fazer certas coisas e evitar outras: se porventura comete algum lapso, é capaz de repará-lo]¹³⁶¹. Muito embora caracterizada por um perturbante poder de metamorfose, qualquer doença possui um **aspecto visível** [εἶδος] e um **ciclo regular** [ῥυθμός] muito próprios que a tornam perceptível ao discernimento e manuseável à intervenção atempada, precisamente naquele discreto ápice temporal da sua evolução em que se produz uma reviravolta decisiva designada de κρίσις. O sentido de “**crise**” liberta, neste específico contexto clínico, toda a sua polivalência semântica significando simultaneamente 1. a **inversão** repentina da situação (os chamados **dias críticos**); 2. a capacidade para **percepcionar e ajuizar** acerca dessa reviravolta (a chamada **avaliação crítica**); e 3. o discernimento para **modelar um plano** de intervenção (a chamada **decisão crítica**). Ora, é precisamente nesse **momento oportuno** [καιρός] que o **médico** [ἱατρός] intervém por meio da sua **arte** [τέχνη] através de uma **métis** que lhe confere o singular desígnio “**poiético**” de “**mediar**” a “**produção**” [ποίησις] daquelas condições terapêuticas (sejam elas devolvidas pela natureza ou facultadas por meio artificial) que permitem a recuperação da **saúde** [ύγεια] num plano vital mais

¹³⁵⁸ *Idem*, *De prisca medicina*, 9 Festugière

¹³⁵⁹ *L.c.*

¹³⁶⁰ *Idem*, *De arte*, VI, 8, 19-20 Littré

¹³⁶¹ PLAT., *R.*, 360 e – 361 a

emergente e, em última análise, o restabelecimento do **bem-estar** [εὐδαιμονία] num plano existencial mais abrangente.¹³⁶²

Já no que à esfera política diz respeito, é sobretudo o exercício de um saber arquitectónico racionalmente conotado com realização eudemónica do ser humano na *comunidade relacional e organizada* [πόλις]¹³⁶³ aquilo que caracteriza o discernimento operativo e prospectivo da *métis* no **indivíduo prudente** [φρόνιμος].¹³⁶⁴ Os sofistas representam, ao que tudo indica, a primeira geração cultural de gregos cultos que, no séc. V aC, acediam ao espaço público como **peritos** [σοφιστής] que dominam a **arte política** [τεχνὴ πολιτική]¹³⁶⁵ num tempo em que, paradoxalmente, alguns sinais de alarme indiciavam uma certa “enfermidade” do regime democrático vigente.¹³⁶⁶ Ainda assim, tal não impediu que um obscuro sofista como Mnesífilo (de Atenas?) – personagem retratado por Plutarco de Queroneia como pretenso discípulo do ilustre Sólon de Atenas e conselheiro do também ateniense Temístocles, general responsável pela memorável vitória naval dos gregos sobre os persas em Salamina e partidário da instauração do regime democrático em Atenas – possa ter sido descrito pelo mencionado historiador e biógrafo como alguém que tinha herdado de Sólon um tipo de **sabedoria** [σοφία] que combinava **habilidade política** [δεινότης πολιτική] e **espírito empreendedor** [δραστήριος σύνεσις]¹³⁶⁷, conferindo, por isso mesmo,

¹³⁶² RIONDATO Ezio, *Aristotele e il valore filosofico della crisi*, Padova: Antenore, 1963

¹³⁶³ Vide supra 118

¹³⁶⁴ Pierre Aubenque vislumbrou claramente essa conexão ao enfatizar o facto de Aristóteles dar conta da associação da *métis animal* (na sua hábil capacidade para satisfazer necessidades vitais) à prudência política no tratado da *Ethica Nicomachea* (ARIST., *EN*, VI, 7, 1141a 25, 27): cf. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, 23-24

¹³⁶⁵ Cf. JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, *op. cit.*, designadamente o cap. «Os sofistas: a sofística como fenómeno da história da educação; origem da pedagogia e do ideal da cultura; a crise da Cidade-Estado e a educação», 335-372; vide complementarmente De ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris: Bernard de Fallois, 1988 e também, em contexto mais focalizado e circunscrito, KERFERD George, «The first greek sophists», in *Classical Review* 64 (1950) 8-10

¹³⁶⁶ Cf. De ROMILLY Jacqueline, *L'élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, Paris: Fallois, 2005; bem assim como *Idem*, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris: Hermann, 2006

¹³⁶⁷ Cf. PLUTARCHUS, *Vitae parallelae: Vita Themistoclis*, II, 6

eficácia operativa ao exercício deliberativo da **prudência** [φρόνησις].¹³⁶⁸ Na linha de uma *métis sofística*, exige-se então ao político que, perante a **assembleia deliberativa** [βουλή = tb. conselho, propósito, plano] se comporte como um orador “à medida” do auditório, modelando um discurso cuja eficácia racional não só “tira medidas” quanto ao alcance estilístico dos efeitos da eloquência, mas também “toma medidas” no tocante ao impacto retórico do respectivo efeito de persuasão. Manejo do momento oportuno e da ocasião propícia do uso da palavra para falar (princípio do tempo vivido); manuseamento da acção do discurso para expor a palavra falando do que se sabe (princípio do texto vivido); manufactura do discurso da acção para convencer pela palavra sabendo do que se fala (princípio da experiência vivida), eis os componentes sem os quais não há manifestação de clarividência prudencial na acção política. Ora, para proceder à urdidura prudencial da deliberação, o político não pode prescindir da **capacidade conjectural** para, através da comparação com a moldura empírica de uma ocorrência conhecida ou de um facto familiar, **imaginar** [εἰκάζειν] a **figuração** [σχῆμα] prospectiva de um cenário “esquemático” cujos contornos possuem suficiente prospectividade e maleabilidade para lidar com a “im-pre-visibilidade” do que “está-para-vir” ou do que se encontra *in fieri*.¹³⁶⁹ No tratado da *Rhetorica*, Aristóteles esclarece até que ponto a eficácia da retórica depende da “**boa pontaria**” [εὐστοχία] de uma construção metafórica que, no **limiar intermédio** entre o raciocínio discursivo e a habilidade para decifrar sinais, procura justamente garantir a **mediação** entre o visível e o invisível: δεῖ δὲ μεταφέρειν (...) ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανεῶν, οἷον καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου [é forçoso metaforizar (...) na base de coisas familiares mas não óbvias, tal como na filosofia é necessário visar com acerto o que é semelhante em coisas bastante dispares]¹³⁷⁰. Por outro lado, tal habilidade em apontar ao alvo com acerto deve ser complementada com essa notável **capacidade dicrânica ou bifronte** que Homero atribui aos adivinhos com aconselhamento avisado (v.g. Polidamas ou Nestor) **de**

¹³⁶⁸ Cf. *Idem, Moralia: De Herodoti malignitate*, 869

¹³⁶⁹ Cf. BODÉÛS Richard, «Imagination et action chez Aristote», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 5-6

¹³⁷⁰ ARIST., *Rh.*, III, 11, 1412a 11-14

olhar ἄμα πρόσω καὶ ὀπίσω [simultaneamente para a frente e para trás]¹³⁷¹ obtendo assim a possibilidade não só de adivinhar o futuro através da experiência retrospectiva do passado, mas – muito mais estimulante – aproximar o futuro aos acontecimentos passados através de uma prospecção criativa dos sinais disponíveis no presente. Ora, a conjugação da tríplice capacidade para figurar (com imaginação esquemática), apontar (com correcções sucessivas da convivência mão-olho) e retroprojectar (em sentidos diametralmente opostos) coloca em relevo a importância da **inteligência estocástica** cujo êxito se mede mais pela capacidade em perceber o **limiar** a partir do qual se procede um **ajuste aproximativo e adaptativo** ao texto da circunstância do que propriamente pela veleidade (quase que nos apetecia a dizer insolente e trágica...) em demarcar o limite a partir do qual se presume um infalível acerto no alvo.

Posto isto, e tendo em conta os supramencionados três componentes que travejam a urdidura decisionária da **escolha deliberada** [προαίρεσις], a saber 1. a ideia de **limiar crítico** (tendo na base a noção crítica de limite), 2. a ideia de **ajustamento mediacional** (tendo na base as noções mesóticas de medida e moderação) e a 3. ideia de **habilidade maleável** (tendo na base a noção poiética de *métis*), eis um excelente pretexto para confiar ao aval teórico dos historiadores da cultura grega M. Detienne e J.-P. Vernant e do especialista em Aristóteles P. Aubenque a **hipótese de uma vinculação da doutrina aristotélica da prudência** [φρόνησις] ao *background* histórico da *métis* grega, hipótese essa de cuja confirmação depende em larga medida o desígnio teórico da presente dissertação. Referem, em suma, os dois eminentes historiadores que «il n'est pas contestable que, pour Aristote, le modèle du prudent, du *phronimos*, est le politique, l'homme dont "la réussite doit plus au coup d'oeil qu'à un savoir imperturbable" ¹³⁷², l'homme dont l'action tendue vers un fin doit toujours tenir compte de l'opportunité et connaître qu'elle s'exerce dans un domaine où rien n'est jamais stable. Mais il n'est pas moins vrai, que l'analyse aristotélicienne s'inquiète de distinguer la

¹³⁷¹ HOMERUS, *Ilias*, I, 343; XVIII, 250; *Ulyssea*, XXIV, 452

¹³⁷² AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, 23-24: cit. e nota interna dos autores do excerto.

prudence, la *phronesis*, de l’habilité, de la *deinotes*, en montrant que celle-là ne se réduit ni à l’intuition, ni à la justesse de coup d’oeil, mais qu’elle est une **espèce d’habilité fondé sur la “délibération en vue d’un bien” (*euboulia*)**». ¹³⁷³

2.3. Onto-poiese da acção e conhecimento: o sábio como artífice

Pressentidos alguns dos ecos resultantes da repercussão da *métis* na cultura grega, desde a dramatização inaugural dos ritos cosmogónicos até à ulterior apropriação logóica da narrativa mítica que, no sucessivo desdobramento da produção épica, lírica e trágica, lhes conferiu uma eficaz inteligibilidade operativa, resta ainda abordar um domínio onde a sua influência ainda se revela indisfarçavelmente actuante: a transfiguração ontopoiética do **sábio** [σοφός] como **entendido/perito** [τεχνίτης] em **artesão/artífice** [ποιητής].

Logo que emergem na cultura grega, os termos **execução produtiva** [τέχνη] e **produção criativa** [ποίησις] surgem vinculados não apenas ao desempenho pericial de um **ofício** mecânico, náutico, militar, clínico, etc., mas também ao exercício inspirado de uma **criação** plástica, literária, dramática, etc.. Ora, é precisamente nesse limiar de **confluência tecno-poiética** que a figura do sábio se domicilia através da peculiar realização prática de uma **obra** [ἔργον] cujo **timbre ético** decorre não só da competência quanto àquilo que sabe mas sobretudo do modo como torna **legível** na sua **acção** o **texto vivido** da “produção” ou da “criação” do **saber** [σοφία]. ¹³⁷⁴ O ponto é que, relativamente a todos estes casos – incluindo por força de razão o carácter ambivalente do “trabalho” ou “tarefa” intelectual –, a habilidade que esse peculiar tipo de obra requer e manifesta não só é adquirida pelo contacto assíduo e constante com um mestre, ou então pela aplicação diligente a um estudo, ou mesmo pela sedimentação empírica de uma longa experiência, mas pode

¹³⁷³ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 305; destacado nosso.

¹³⁷⁴ Vide a propósito MÉTIVIER Pierre, *L’éthique dans le projet moral d’Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Une influence décisive: L’incidence de la τέχνη sur l’éthique», 491-512

resultar também de um dom ou de uma inspiração propiciados pela divindade, residindo nessa *ergonómica ambivalência* um dos traços distintivos mais estimulantes da antiga sabedoria grega.¹³⁷⁵

Por outro lado, importa não perder de vista que, a par de uma imediata ressonância no texto da acção individual, o exercício do saber instaura e instala-se originariamente num campo de intervenção social e político.¹³⁷⁶ Bem ilustrativo desse entrelaçamento é a memória que a tradição cultural conserva da influência dos Sete Sábios na *paidéia* das ancestrais comunidades gregas. Embora gravadas nas imediações do templo de Delfos, as máximas que lhes eram atribuídas encontravam-se também, não raro, inscritas em estelas no centro de cidades gregas de pequena ou média dimensão.¹³⁷⁷ Eis alguns exemplos:

¹³⁷⁵ Na *Iliada*, é graças aos conselhos de Atena que o carpinteiro deve a sua habilidade na arte de construir, e graças às Musas que o poeta (incluindo o próprio Homero que, ao se referir àquele, se auto-referencia metanarrativamente) sabe o que “dizer” e como “fazê-lo”: cf. HOMERO, *II*, 15, 411

¹³⁷⁶ A génese histórica da íntima conexão entre saber e política encontra-se bem tipificada e formulada por Jean-Pierre Vernant em *Origens do pensamento grego*, mediante uma interpretação – a nosso ver perfeitamente admissível e, no mínimo, não desautorizada por ulteriores provas contrafactuais – segundo a qual a emergência da racionalidade grega ocorrer num quadro histórico social e político cujo momento-charneira coincide com a transição crítica das realezas de tipo oriental, minóico-cretense e micénico – todas elas fundadas na *força suprema* (κράτος) de um *soberano divinizado* (ἄναξ) e ocultadas ao olhar dos súbditos em palácios inexpugnáveis – para as aristocracias heróicas de tipo heládico, desta feita mais baseadas no mérito obtido em espaço aberto (campo de batalha, praça pública ou *pólis*), cuja legitimação já não assenta na manifestação intimidatória de um poder discricionário e aniquilador, mas agora quer na força discursiva da recitação rapsódica e na capacidade dos aedos (casos de Homero e, muito provavelmente, de Hesíodo de Ascra e de Ferecides de Siro) para exaltar a *excelência* difícil de igualar (eis a ἀριστεία que, posteriormente, desaguará nas reflexões éticas sobre o exercício da *virtude*, ἀρετή), quer na autoridade persuasiva de *magistraturas públicas* (as ἀρχαί que, mais tarde, serão assimiladas pelas primordiais reflexões filosóficas sobre o *princípio primordial*, ἀρχή). É nesta osmose entre um *lógos* organizador do discurso e uma organização política pelo *lógos* que amadurece gradualmente a racionalidade grega através de múltiplos e diferenciados ciclos críticos: cf. VERNANT Jean-Pierre, *Origens do pensamento grego* *Origens do pensamento grego*, *op. cit.*, especialmente os caps. «A realeza micénica» e «A crise de soberania» (23-54); «O universo espiritual da polis» e «A crise da cidade» (55-92).

¹³⁷⁷ Foram, com efeito, encontrados vestígios desse registo em Ai-Khanoun (antiga Bactriana), perto da fronteira do Afeganistão, com inscrições similares às dos Sete Sábios que muito provavelmente Clearco, discípulo de Aristóteles, mandou gravar no séc. III aC., o que não é de estranhar tendo em conta o trabalho que Aristóteles assumiu em mãos de recolha dessas máximas e posterior tratamento pelo seu discípulo directo Demétrio de Falera.

APOTEGMAS DOS SETE SÁBIOS GREGOS (apud Diogenes Laertium)	
Tales de Mileto	Φέρεται δὲ καὶ ἀποφθέγματα αὐτοῦ τάδε: πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός: ἀγέννητον γάρ. κάλλιστον κόσμος: ποίημα γὰρ θεοῦ. μέγιστον τόπος: ἅπαντα γὰρ χωρεῖ. τάχιστον νοῦς: διὰ παντὸς γὰρ τρέχει. ἰσχυρότατον ἀνάγκη: κρατεῖ γὰρ πάντων. σοφώτατον χρόνος: ἀνευρίσκει γὰρ πάντα. De todas os seres que existem, O mais antigo é deus, porque é ingénito; O mais belo o universo, porque é obra de deus; O mais vasto o espaço, porque tudo contém; O mais veloz o intelecto, porque corre por toda a parte; O mais forte a necessidade, porque tudo submete; O mais sábio o tempo, porque tudo descobre <i>DL I, 1, 35</i>
Sólon de Atenas	λόγος εἰδωλὸν τῶν ἔργων A palavra é imagem da(s) obra(s)/ação <i>DL I, 2, 58</i>
Quílon de Esparta	μὴ ἐπιθυμεῖν ἀδυνάτων Não desejar o impossível <i>DL I, 3, 70</i>
Pítaco de Mitilene	καιρὸν γινῶθι Conhece o tempo oportuno <i>DL I, 4, 79</i>
Bias de Priene	τὸ μὲν ἰσχυρὸν γενέσθαι τῆς φύσεως ἔργον: τὸ δὲ λέγειν δύνασθαι τὰ συμφέροντα τῇ πατρίδι ψυχῆς ἴδιον καὶ φρονήσεως Tornar-se robusto é obra da natureza; poder dizer o que convém à pátria é próprio da alma e da prudência <i>DL I, 5, 86</i>
Cleóbulo de Lindos	μέτρον ἄριστον A medida é o mais excelente <i>DL I, 6, 93</i>
Periandro de Corinto	εὐτυχῶν μὲν μέτριος ἴσθι, δυστυχῶν δὲ φρόνιμος Sê comedido na prosperidade e prudente na adversidade <i>DL I, 7, 98</i>

No limiar da sua *eticidade pré-filosófica*, esta selecção de incisivos apotegmáticos contém um travo acentuadamente délfico e percebe-se bem porquê: foram concebidos para condensar em máximas facilmente memorizáveis não só um conjunto de exortações sensatas para equilibrar e harmonizar minimamente a vida humana em comunidade, mas também uma tácita e oblíqua advertência quanto à necessidade prudencial de discernir bem a “medida da distância” que separa o precavido saber humano do insondável saber divino ou até mesmo da cega imprevisibilidade do acaso. Num certo sentido, a apologia da moderação e do equilíbrio estabelecem um “limiar crítico” no qual a decisão humana se “mede” na “justa medida” do reconhecimento agonístico ou consentido dos “próprios limites”. Na transição, porém, do séc. V para o séc. IV aC¹³⁷⁸ aquela ancestral percepção do sábio que sabe 1. pensar “e” agir, 2. pensar “o” agir e 3. pensar-se “no” agir, sofre uma inflexão tão decisiva quanto ambígua com a ascensão da figura do **amante ou amigo da sabedoria** [φιλοσόφος] tragicamente incarnada numa figura como Sócrates cujo magistério dialógico se prolonga na dialéctica psicagógica de Platão e culmina na sistematização epistémica dos saberes em Aristóteles. Com efeito, se, por um lado, a filosofia mantém à tona uma consciência contida quanto ao carácter insuficiente e precário de um saber humano **evidente** [φανερός] na sua luminosidade, mas contraposto à inatingível transcendência do saber divino, por outro lado ela reflecte uma consciência excessiva quanto à dimensão sobre-humana do saber que ela propicia em virtude de uma característica que torna este por assim dizer divino: a **exactidão** [ἀκρίβεια]. Neste caso, o saber torna-se **ἐπιστήμη** não obviamente no precipitado sentido anacrónico do que por ciência se entende em termos modernos, mas como um tipo de **conhecimento rigoroso** que, na irrefutável especificidade de um *savoir-penser*, ainda conserva vivos alguns traços daquela fisionomia semântica que o ligam originariamente à vertente pericial de um *savoir-faire* e à vertente experimentada de um *savoir-vivre*.¹³⁷⁹

¹³⁷⁸ Vide Cronologia contextual in Anexo I Sinopses cronográficas, 320

¹³⁷⁹ Cf. ANASTAPLO George, *The thinker as artist. From Homer to Plato and Aristotle*, Athens [Ohio]: Ohio University Press, 1997

De facto, uma vez transposta e superada a controvérsia que opôs a polimática erudição sofisticada à irreverente sapiencialidade socrática, nenhum grego ignora, a partir de Platão, que possa existir um saber que não envolva a alma toda, quer dizer que não transforme o ser todo de todo aquele que o exerce no movimento dialéctico de uma dupla **conversão** [μετάνοια]: ascensional (*anabática*) nos limites de uma ontologia gnosiológica, e descensional (*catabática*) nos limites de uma ética relacional e decisória.¹³⁸⁰ Isócrates, ilustre orador e fundador da escola retórica de Atenas – cujos epígonos mantiveram uma rivalidade sem tréguas quer com a academia platônica, quer mais tarde, com o perípato aristotélico – espelha bem essa renovada expectativa epistémica face ao saber e ao estatuto da filosofia na sua obra *Sobre a troca*: Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι **πρακτέον** ἢ **λεκτέον** ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν **σοφοῦς** μὲν νομίζω τοὺς ταῖς **δόξαις** ἐπιτυχάνειν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ **τοῦ βελτίστου δυναμένου**, **φιλοσόφους** δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν **τάχιστα** λήπονται τὴν τοιαύτην **φρόνησιν**.¹³⁸¹ O excerto isocrático é, a todos os títulos, deveras notável uma vez que nos fornece **três níveis** de apreciação do saber que, conjugados entre si, antecipam preliminarmente alguns aspectos que consideramos relevantes na teoria aristotélica da **prudência** designadamente no tocante à sua **aplicabilidade** decisória em contextos críticos de deliberação: 1. um **saber** [ἐπιστήμη] como agir e discorrer cuja *divinização epistémica* de pouco ou nada serve por ser humanamente **inatingível** e, portanto, inaplicável **na maior parte das vezes** [ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ], embora não naquele sentido estatístico em que “a maior parte das vezes” indica o número de vezes em que a aplicação do saber é bem-sucedida, mas antes nas **situações** que ocorrem “na maior parte das vezes”, isto é “nem sempre da mesma maneira”¹³⁸²; 2. uma

¹³⁸⁰ Vide infra Anexo 5: Figurações platônicas da mediação, 910-923

¹³⁸¹ Posto que não está ao alcance do homem possuir um **saber** que, caso o tivéssemos saberíamos o que haveria para **fazer** e para **dizer**, considero **sábios** os que através de **conjecturas** conseguem na maior parte das vezes o **melhor possível**, e **filósofos** os que se empenham naqueles [subent. estudos] graças aos quais adquirem **de forma expedita** essa **prudência** [= discernimento]: ISOCRATES, *Antidosis*, 271; destacado nosso.

¹³⁸² Cf. ZINGANO Marco, «Isócrates, retórica e regularidade»: Apêndice de «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», *Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 357-362; vide a propósito supra 362, not. 847

sabedoria [σοφία] compatível com a natureza humana e fundada num “saber-fazer” o **melhor possível** [βέλτιστον δυνάμενον] racionalmente assente numa capacidade **opinante** [δοξαστική] e 3. um **saber filosófico** [φιλοσοφία] particularmente vocacionado para o exercício crítico da **prudência** [φρόνησις].

Por outro lado, encontramos no *Banquete* de Platão um aspecto digno de ser associado a este paradigma isocrático de sapiencialidade, cujo impacto hermenêutico consideramos relevante para o sentido **mediacional** que procuramos tematizar na filosofia prática de Aristóteles. Trata-se do carácter **mediador** do filósofo e do estatuto **intermediário** da filosofia. Nesse afamado diálogo, o filósofo ateniense discorre de forma contrastadamente paradoxal sobre o carácter ambivalente do saber filosófico, radicalizando não só a figura do sábio elevado até a um patamar de inatingibilidade muito próxima do divino, mas também a da sabedoria remetida para um exasperante distanciamento face à filosofia. Sócrates surge aí colocado na posição oximórica de um **sábio ignorante** assumindo-se como o mais sábio que se sabe sabendo que nada sabe, reputação essa que, de resto, a tradição ocidental imortalizou na glosa da *docta ignorantia* amplamente difundida quer pelas filosofias mistagógicas, quer pelas teologias negativas ou apofáticas.¹³⁸³ Tal situação coloca o filósofo numa espécie de condição **mesótica**, **intermédia**, entre dois extremos limite: entre, por um lado, os deuses pura e simplesmente sábios (sabem tudo acerca de tudo e de todos) e, por outro, os homens que julgam ser sábios, mas que ignoram em absoluto

¹³⁸³ A expressão *docta ignorantia* encontra-se devidamente explicitada em St. Agostinho, numa missiva que dirige à nobre viúva romana Proba [«Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram»: AUGUST., *Epist. CXXX ad Probam*, c. 15, §28, in *Obras Completas de San Agustín, Tomo XI, Cartas 2º, Carta 130*, Madrid: BAC, 1953], sendo posteriormente cunhada por Nicolau de Cusa num opúsculo com o mesmo título onde o teólogo e filósofo alemão a desenvolve em consonância com a ideia de *coincidentia oppositorum (in infinito)* [cf. NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia (1440)*, in *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, ediderunt Raymond KLIBANSKY - Ernst HOFMANN, Leipzig-Hamburg: Felix Meiner, 1932-2006], embora ela apareça já anteriormente acenada em Dionísio Areopagita, na obra *Teologia Mística* [PS.-DYON. AREOP., *De myst. theol.*, c. 1, § 1, in *Obras completas del Pseudo Dionísio Areopagita*, Madrid: BAC, 1995] e prolongada no renascimento v.g. na antropologia filosófica de um Giovanni Pico della Mirandola no opúsculo *Discurso sobre a dignidade humana* onde desenvolve a ideia do homem não como um ser de natureza essencial predefinida, mas como ser *in fieri* dotado de uma capacidade plástica de transformação e autodeterminação, mercê da sua posição intermédia e intermediária no universo criado: cf. PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni, *Discurso sobre a dignidade humana* [= *Oratio quaedam elegantissima sive de hominis dignitate (1480)*, in Joannis Pici Mirandulae, *Omnia opera*, ediderunt Bernardino VITALI e Cristoforo De' PENSI, Venezia: 1498], trad. Maria de Lourdes S. GANHO, Lisboa: Edições 70

que o não são. Ora, é nesta **condição intermediária** que deflagra o “amor ao saber”, típico da filosofia. O que ama o saber aspira a ele porque justamente não está colocado nas posições extremadas quer de uma posse absolutamente luminosa, quer de um despojamento totalmente obscuro: não sabe totalmente, i.e. de forma translúcida e acessível, mas também não ignora em absoluto, i.e. de forma opaca e impenetrável. Tal é a condição de *Eros*, filho da *Carência* (*Pénia*) e do *Desembaraço* (*Poros*), à luz da alegoria que subjaz à teorização dialéctica de Platão. *Eros* ama a *Beleza* porque justamente não a possui; e não a possui porque não é nem deus nem homem, mas encontra-se em **condição mediacional** face às duas situações extremas, tal como um **ente semidivino** [δαίμων] a ligar a transcendência divina e a imanência humana. A situação de Sócrates – não por mero acaso **mesoticamente** conotado como *daimon* – coincide literalmente com a de *Eros*: ao caracterizar a divindade em causa como algo τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας [**a meio** entre a sabedoria e a ignorância]¹³⁸⁴, a mensagem que eclode de imediato no interior da discussão é a de que «*Eros* (...) **está a meio** entre o saber e o não saber (...). Com efeito, nenhum dos deuses ama o saber [= filosofa] ou deseja tornar-se sábio – de facto já o é –, nem ninguém mais [para além dos deuses] que já o seja [i.e. sábio] ama o saber [= filosofa]. Por outro lado, nem tão-pouco os ignorantes amam o saber [= filosofam] ou desejam tornar-se sábios. Nesse aspecto a ignorância é penosa dado que, não sendo **bela, boa e sábia**, parece-lhe que a si própria se basta [= considera-se satisfeita consigo mesma]. Com efeito, o que não julga estar necessitado não deseja aquilo que não julga necessitar».¹³⁸⁵ A ilação a extrair é simples: só aquele que, privado da sabedoria, sabe que está privado dela é

¹³⁸⁴ PLAT., *Smp*, 202 a

¹³⁸⁵ Ἐρως [...] σοφίας τε αὐτὸ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. [...] θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι - ἔστι γάρ - οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὐτοὶ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι: αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν καὶ ἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν. οὐκοῦν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐκ ἂν μὴ οἶηται ἐπιδεῖσθαι: PLAT., *Smp*, 203 e – 204 a; este excerto pode ser cotejado e iluminado por aquele passo do *Menon* onde Platão rebate o paradoxo sofístico daquele que, sabendo, não precisa de procurar ou questionar o que sabe, tal como aquele que, não sabendo, também não precisa de procurar ou questionar o que não sabe, convertendo-o em *limiar diaporético* ao propor que a arte maiêutica de questionar se encontra justamente situada nesse *limiar mediacional* do parceiro que consegue induzir o nascimento da alma para a experiência do saber, impedindo-a de se aniquilar nos extremos, ambos excessivos, quer do que se tem (i.e. um saber absoluto) quer do que não se tem (i.e. uma ignorância absoluta): cf. *Idem*, *Men.*, 71 b

capaz de desejá-la e de amá-la precisamente porque sabe que não a tem. O desafio crítico joga-se, por conseguinte, na capacidade para perceber a diferença entre “não saber que se tem” e “saber que não se tem”: essa é a condição precária e paradoxalmente ditosa do filósofo, também ele um amante, embora um amante muito peculiar visto que ama o saber de saber-se 1. a saber alguma coisa (desejo gerado por *Póros*) e 2. a não saber tudo o que há para saber (necessidade gerada por *Pénia*).¹³⁸⁶ O excerto adquire ainda densidade hermenêutica pela conjugação trinomial da expressão “**belo - bom - sábio**” [καλός - ἀγαθός - φρόνιμος] na qual se revela inesperada a associação do καλὸς καὶ ἀγαθός [bom e belo] ao φρόνιμος [sábio] cujo recorte hermenêutico será praxiologicamente assimilado à figura do **prudente** na ética aristotélica, ao invés de Platão que o conota com a “sabedoria” em contexto marcadamente dialéctico e psicagógico.

Alguns pontos de clarificação podem ser imediatamente extraídos e interligados com outras teses significativas do *opus platonicum* em vista de uma aproximação mais incisiva ao **modelo mediacional** que subjaz quer à **ligação** orgânica entre **pólos distintos**, quer à **modelação** criativa de uma **obra** cuja matricialidade hermenêutica antecipa e prepara, em nosso entender, o sentido da **mediação prudencial** na **modelação decisória** da **escolha deliberada** no contexto da **reflexão ética de Aristóteles**.

Em primeiro lugar, gostaríamos de destacar a **relação mediacional** directa entre as noções platónicas de **intermediário divino** [δαίμων] e de **meio, intervalo, ligação** [μεταξύ]¹³⁸⁷, à qual poderíamos associar, com base em vários diálogos do mesmo autor, a antropologia simbólica do **diafragma** [φρήν: vide similitude fonética

¹³⁸⁶ Cf. *Idem.*, *Lys.*, 218 a-b; a propósito desta temática, vide a sugestiva leitura e interpretação de MESQUITA António P., *Reler Platão, op. cit.*, 78, n. 32

¹³⁸⁷ A mesma condição *daimónica* pode ser aferida no diálogo *Res publica* naquele passo preludial em que Sócrates incarna a **tarefa mediacional** de ligar a parte alta (divinizada) da cidadela e a parte baixa (demótica) da zona portuária do Pireu: vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 884; vide ainda a propósito o notável estudo de SOUILHÉ Joseph, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris: Félix Alcan, 1919

com “φρόν”-ησις]¹³⁸⁸ como limiar frénico [sede arquetípica da “paixão”, “impulso”, “sentimento”, “imaginação”, “entendimento”, “reflexão”, “desígnio”, “juízo”¹³⁸⁹] que assinala a fronteira intermédia que divide anatomicamente as funções torácicas “superiores” das abdominais “inferiores”¹³⁹⁰: a partir dessa osmose simbólica, afigura-se-nos perfeitamente viável sustentar uma analogia por similitude com o **estatuto mediacional** que, à luz de Aristóteles¹³⁹¹, a **prudência** [φρόνησις] detém no quadro ético em que se exerce a procura mesótica da justa medida nas virtudes e a demanda mediacional do limiar onde se opera a modelação deliberativa das escolhas aplicadas em contexto crítico.

Em segundo lugar, e sem fracturar a figuração *daimónica* e *metáxica* das multipolares mediações platónicas, parece-nos legítimo destacar igualmente, com base nos diálogos da maturidade *Res publica* e *Timaeus*, a **função mediadora e conectiva** da noção de **paradigma** [παράδειγμα], tomado este, na sua originária **exemplaridade poiética**, como **maquete** (arquitectural)¹³⁹² e **modelo** (pictórico ou escultórico)¹³⁹³ que, em certo sentido, opera a **mediação dialéctica** entre a “invisibilidade” sensível (embora noeticamente “contemplável”) da **forma eidética** [ιδέα] no espaço inteligível e a “visibilidade” reflectida (embora mimeticamente

¹³⁸⁸ Cf. PLAT., *Ti.*, 70 a-e, 77 b; *Tht.*, 154 d; *Prt.*, 352 a; *R.*, 362 a, 386 d; vide antecedentes épico-dramatúrgicos em HOMERUS, *Ilias*, 10, 10; 15, 724; 16,481; *Ulyssea*, 9, 301; AESCHYLUS, *Prometheus vincitus*, 881

¹³⁸⁹ Cf. HOMERUS, *Ilias*, 1, 474; 10, 10; 10, 45; 15, 724; 22, 296; *Ulyssea*, 6, 147; 10, 438, 493; HESIODUS, *Opera et dies*, 455; PINDARUS, *Carmina: Nemea*, 3, 62; *Olympya*, 8, 24; *Pythia*, 2, 57; AESCHYLUS, *Prometheus vincitus*, 337; *Agamemnon*, 1183; SOPHOCLES, *Antigona*, 754, 993; EURIPIDES, *Orestes*, 1021; *Bacchae*, 944; ARISTOPHANES, *Ranae*, 535, 886; *Nubes*, 153; XENOPHON, *Memorabilia*, 4, 1, 5

¹³⁹⁰ Cf. BRAGUE Rémi, *Introduction au monde grec: Etudes d'histoire de la philosophie*, Chatou: Editions de la Transparence, 2005, designadamente o cap. «Le diafragma», 145-147

¹³⁹¹ Para quem, aliás, não é estranha a utilização da noção anatómica e analógica de *diafragma* [φρήν]: cf. ARIST., *PA*, III, 10, 672b 11; *HA*, I, 17, 496b 11-15; II, 15, 506a 6; III, 4, 514 a 36; *Pr.*, XXXV, 6, 965a 15; *Ath.*, 5, 2, 5; na mesma linha de uma semântica da corporeidade centrada na “ficção” mediacional do diafragma se insere, em nosso entender, o sugestivo estudo de Simon Byl sobre a relevância do estatuto mediacional do músculo cardíaco na teorização biológica aristotélica: BYL Simon, «Note sur la place du coeur et la valorisation de la *mesotes* dans la biologie d’Aristote», in *Antiquité Classique* (Bruxelles) 37 (1968) 467-476

¹³⁹² Cf. PLAT., *Ti.*, 28 c

¹³⁹³ Cf. *Idem*, *R.*, 500 e

participada) da respectiva **imagem** [εἶδωλον] ou **sombra** [σκία] no plano sensível.¹³⁹⁴ E não somos nós que o presumimos conjecturalmente; desta feita, é o próprio discípulo Aristóteles quem se encarrega de mencionar os **contornos poiéticos da modelação paradigmática** da teoria platónica das **ideias**, quando refere explicitamente na *Metaphysica* que

τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ιδέας ἀποβλέπον;¹³⁹⁵

É certo que o tom crispado do Estagirita encerra uma estratégia de liminar demarcação teórica e, nesse sentido, de pouco nos serve para caucionar a tese do seu mestre. Todavia, tal não significa que não sejam válidos os pressupostos da sua contundente objecção. Bem pelo contrário: Aristóteles não está a atacar teoricamente a validade intrínseca da índole poiética da noção de paradigma, mas antes a questionar a imediata sobreposição do modelo paradigmático a uma teoria eidética cuja inconsistência o Estagirita denuncia, dado que, para ser consequente com o almejado sentido poiético que virtualmente encerra, ela necessitaria, à luz de uma concepção hilemórfica, de uma efectiva base material (e não, como acontece, da mimética participação de um sombrio mundo sensível). No mais, a descrição do Estagirita acaba por funcionar indirectamente como vector hermenêutico da tese que justamente desejamos viabilizar, segundo a qual a noção de **paradigma possui inerente uma explícita conotação poiética**, já para não falar, por outro lado, da multiplicação do emprego da noção de **paradigma** [παράδειγμα] ao longo da sua obra. Assim, sem entrar em detalhes que redundariam numa excessiva e irremediável desfocagem do desígnio teórico da presente dissertação, não é difícil perceber que Aristóteles cauciona a utilização da referida noção num vasto leque de domínios que se estendem

¹³⁹⁴ Vide infra Anexo 5: Figurações platónicas da mediação, 901 ss.

¹³⁹⁵ Afirmar que <subent. as ideias> são em si mesmas modelos e que as outras coisas participam delas é discorrer no vazio e proferir metáforas artesanais; ora, o que é isso que modela com o olhar fixo nas ideias?: ARIST., *Metaph.*, I (A), 9, 991a 21-23

desde o **metafísico** (assente na crítica já referenciada à exemplaridade eidética¹³⁹⁶, ou na definição de modelos de causalidade¹³⁹⁷, ou na necessidade discursiva de exemplos¹³⁹⁸) até ao **retórico** (centrado na indução probatória dos exemplos e na conexa indicação de modelos lógicos de argumentação persuasiva¹³⁹⁹, ou na exemplificação heurística de conceitos, definições, argumentações e tipos de discurso¹⁴⁰⁰, ou na ilustração de formulações teóricas mediante tipificação de casos empíricos¹⁴⁰¹, passos literários¹⁴⁰² e acontecimentos históricos¹⁴⁰³), passando pelo **poético** (confinado à tipificação de personalidades¹⁴⁰⁴), pelo **lógico** (fixado na exemplificação de configurações do termo médio¹⁴⁰⁵), pelo **problematológico** (polarizado na predilecção do ouvido humano por histórias e exemplos em detrimento de silogismos¹⁴⁰⁶), pelo **físico** (visado na identificação do paradigma com a forma essencial e dos seus géneros¹⁴⁰⁷), pelo **biológico** (orientado para a ilustração de aspectos anatómicos ou fisiológicos¹⁴⁰⁸), pelo **político** (ligado a exemplos de avaliação da conduta¹⁴⁰⁹, ou a tipificações culturais¹⁴¹⁰, ou à aplicação imprecisa ou

¹³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, I (A), 9, 991a 27-31; VII (Z), 8, 1134a 7; XIII (M), 5, 1179b 25-35

¹³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, V (Δ), 2, 1013a 27

¹³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, II (α), 2, 995a 7

¹³⁹⁹ Cf. *Idem*, *Rh.*, I, 2, 1356b 3 - 1357b 34; II, 18, 1392a 3; 20, 1393a 25 – 1394a 17; 23, 1399a 9; 25, 1402b 14-16; 1403a 6, 36; III, 17, 1417 38 – 1418a 4

¹⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.*, I, 5, 1360b 7; 9, 1366a 33; 1368a 29

¹⁴⁰¹ Cf. *Ibid.*, I, 15, 1377a 6-7

¹⁴⁰² Cf. *Ibid.*, III, 14, 1414b 27; 16, 1417a 29

¹⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, III, 16, 1417a 13

¹⁴⁰⁴ Cf. *Idem*, *Po*, 15, 1454a 28, b 14; 22, 1458a 20; 24, 1460a 26; 25, 1460b 26; 25, 1461b 13

¹⁴⁰⁵ Cf. *Idem*, *APr.*, II, 24, 68b 37

¹⁴⁰⁶ Cf. *Idem*, *Pr.*, XVIII, 1, 916a 25-35

¹⁴⁰⁷ Cf. *Idem*, *Ph.*, II, 3, 194b 27-28

¹⁴⁰⁸ Cf. *Idem*, *GA*, IV, 4, 772a 22

¹⁴⁰⁹ Cf. *Idem*, *Ath.*, 40, 10

¹⁴¹⁰ Cf. *Idem*, *Pol.*, VIII, 7, 1342b 6

equivocada de modelos numa determinada esfera por imediata transferência de procedimentos específicos de outra esfera diferente¹⁴¹¹) e, para nós absolutamente decisivo e relevante, pelo **ético** (onde enfatiza a leitura dos acontecimentos como modelos fenoménicos de evidenciação¹⁴¹², ou recorre a exemplos de virtudes para construção epigráfica de tabelas¹⁴¹³, ou exemplifica casos de produção legislativa¹⁴¹⁴ e modelos de regime¹⁴¹⁵, ou lança mão da apologia retroactiva da boa constituição da alma como modelo da boa disposição de um regime político, de travo nitidamente platónico, como já se vê¹⁴¹⁶).

Ora, o mínimo que se pode dizer é que, de um ponto de vista hermenêutico, quer a posição perpendicularmente explícita de Platão, quer a posição obliquamente implícita de Aristóteles (procurando explicitar a sua demarcação teórica face àquele), convergem ambas, em nosso entender, numa espécie de bissetriz interpretativa mediante a qual o poder intrinsecamente analógico da paradigmaticidade é mobilizado para mostrar algo por comparação com o que nos é empiricamente mais **próximo e familiar** [ὄκεϊον] e, nesse sentido, mais “**próprio**”, posto que o termo grego para o designar é exactamente o mesmo. Assim sendo, gostaríamos de sugerir que a **mediação paradigmática** – cuja validade Aristóteles não põe em causa, excepto quando critica a sua inconsequente absorção pela teoria eidética do mestre – acabará por ser subtilmente transferida para a onto-poiese da acção do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] que, pela **mediação viva** da sua **forma prudencial de deliberar** em contexto crítico, se torna **regra** [κανών] da forma criteriosa, sensata e ponderada, de aplicar uma regra universal e necessária a uma situação particular e contingente, como adiante se verá. O intuito de Aristóteles parece-nos óbvio: trata-se de apresentar o

¹⁴¹¹ Cf. *Ibid.*, III, 16, 1287a 33

¹⁴¹² Cf. *Idem*, *EE*, I, 6, 1216b 27 ss.

¹⁴¹³ Cf. *Ibid.*, II, 3, 1220b 37

¹⁴¹⁴ Cf. *Idem*, *EN*, I, 13, 1102a 10

¹⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, *EN*, VIII, 10, 1160b 23

¹⁴¹⁶ Cf. *Idem*, *VV*, 8, 1251b 27-28

indivíduo prudente [φρόνιμος] como **exemplo de eticidade deliberativa**, por forma a induzir uma acção individual que não leva a ser como ele é, mas a fazer como ele faz: tal implica que a atenção deve estar esquematicamente polarizada no *design*, na *fisionomia* da sua **acção**, i.e. na “**forma-prática-de-fazer-a-acção**” quando **modela prudencialmente cada acto decisionário**, e não propriamente na “forma-de-ser” da sua exemplaridade virtuosa, apesar de esta se encontrar teleologicamente ligada àquela a título de condição necessária (mas não suficiente, entendamos).

Em terceiro lugar, e por último, gostaríamos de sublinhar até que ponto a noção platónica de **paradigma** [παράδειγμα] – com a qual Aristóteles, como vimos, não parece muito disposto a contemporizar – estabelece uma irrecusável continuidade com a **concepção cosmo-poiética do demiurgo** [δημιουργός] e, *ipso facto*, com uma resposta *avant la lettre* às objecções do seu ilustre discípulo. Admitindo, ainda assim, que a teoria do paradigma levanta uma certa controvérsia, estamos perfeitamente cientes de que o postulado ontológico desse supremo “artífice” ou “artesão” – em bom rigor, para sermos fiéis ao sentido literal do termo grego, o **ofício em causa** remeteria primordialmente para o exercício pericial ou criativo do “**servidor do povo**” instalado no **limiar intermédio** da praça pública que separa o centro do poder e os núcleos populacionais limítrofes – que, de acordo com a sua divinizada versão platónica, se move algures no **limiar mediacional** entre a suprema e anhipotética transcendência do Bem e o mundo das ideias mediante as quais plasma e modela o mundo sensível contemplando simultaneamente o mundo inteligível e o seu princípio transcendente, longe de atenuar ou mitigar dúvidas, pode suscitar reservas e objecções ainda mais contundentes.¹⁴¹⁷ Ora, não nos interessa de todo entrar por esse

¹⁴¹⁷ Uma das objecções melhor fundamentadas, a nosso ver, sobre o papel controverso do Demiurgo na matriz eidética da filosofia platónica encontra-se bem explanada por António P. Mesquita ao procurar compatibilizar, no contexto do diálogo platónico *Timaeus* [vide PLAT., *Ti.*, 48e – 52d], o quadrilátero conceptual *ideias – particulares – receptáculo – caracteres* como uma tríade nocional onde constam pelo menos duas irreduzíveis *ideias – particulares* e se procura o *acrécimo/mediação* de uma terceira: «Ignoramos aqui deliberadamente o Demiurgo, por três razões fundamentais: em primeiro lugar, porque ele não é mencionado como um elemento ou aspecto a par dos outros (...); em segundo lugar, porque esta figura é extramente ambígua ao longo do texto, levando diversos comentadores a considerá-la mais como uma metáfora da razão ou ordem cósmicas, do que como princípio efectivo, explicação a que justamente aderimos (...); em terceiro lugar, porque o elemento alegado pelas interpretações que ora nos ocupam não é justamente o demiurgo, mas as imagens, pelo que a adição daquele, ainda que como género autónomo, não resolveria a questão, antes a complicando através da quintuplicação dos factores.»: MESQUITA António P., *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das ideias*, op. cit., 125, n. 79

labiríntico enredo, mas tão-só assinalar em que medida a ideia de um “artífice divino” comparece justamente na filosofia platónica – tomando como referência aquele passo do diálogo *Res publica* onde o fundador da Academia dramatiza a criação demiúrgica do mundo¹⁴¹⁸ – não propriamente para articular a **participação** [μέθεξις] das cópias sensíveis com os respectivos arquétipos inteligíveis, mas para conceber os **modelos eidéticos** mediante os quais realiza o designio **sábio** [σοφιστης] de **criar** [ἐργάζεσθαι] um mundo para todos os seres.¹⁴¹⁹ Nesse sentido, a simbiose entre as

¹⁴¹⁸ Πολλάι πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι.

Πῶς δ' οὐ;

Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.

Ναί.

Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλῖνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ ἄλλα κατὰ ταῦτά; οὐ γάρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν· πῶς γάρ;

Οὐδαμῶς.

Ἀλλ' ὅρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.

Τὸν ποῖον;

Ὅς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν.

Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα.

Οὐπω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις, ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν, καὶ πρὸς τοῦτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται.

Πάνυ θαυμαστὸν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

[– Há por aí muitas camas e mesas.

– Com efeito.

– Mas todos esses **artefactos** remetem apenas para duas ideias: uma ideia de cama e uma ideia de mesa.

– Sim.

– Ora, não temos nós também o costume de dizer que o **artífice** que fabrica cada um destes objectos fixa os olhos na ideia, assim fazendo, num caso, as camas, no outro, as mesas, de que nos servimos, e de modo similar para os restantes artefactos? Porque, quanto à própria ideia, não há artífice que a possa executar. Como havia de fazê-lo?

– De modo nenhum.

– Mas, vê lá, agora, que nome darias ao seguinte artífice?

– A qual?

– Ao que **produz** tudo aquilo que todos os **artífices** sabem fazer por si.

– Falas de um **homem habilidoso** e espantoso.

– Espera; em breve o dirás ainda mais admirável, pois este **artífice** não só é capaz de **criar** todos os objectos, como também **produz** todas as plantas e **modela** todos os seres vivos, incluindo a si mesmo; e não é tudo: ele **modela** a terra, o céu, os deuses e tudo quanto existe no céu e no Hades, debaixo da terra.

– É um **sábio** espantoso, esse a que te referes: PLAT., *R.*, 596 b-c; destacado nosso]

¹⁴¹⁹ Acerca da origem literária e a relevância filosófica da noção platónica de *demiurgo* [δημιουργός], vide ANTUNES Manuel, «Demiurgo», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. I: Cultura Clássica (Estudos)*, op. cit., 81, 228-29, bem como LESKY Albin, *História da Literatura Grega*, op. cit., 30

figuras do sábio-artífice e do demiurgo divino na filosofia platónica parece constituir precisamente o ponto culminante dessa suprema urdidura de sentido onde o acto poiético de **criar** [δημιουργεῖν] o mundo constitui imagem tangível da **produção** [ποίησις] e da **obra** [ἔργον] de um **artesão manual** [χειροτέχνης] **sábio** [σοφιστής] e **habilidoso** [δεινόν].¹⁴²⁰ É no interior dessa retroactividade analógica que se enraíza o nosso intuito de desvendar os possíveis precedentes histórico-culturais que, do ponto de vista poiético e ergonómico de uma racionalidade operativa, persistem implicitamente, em nosso entender, na filosofia prática aristotélica, designadamente ao nível da modelação prudencial da deliberação.

Seja como for, é no diálogo do *Timaeus*, justamente numa fase da vida de Platão em que este poderia ter aplicado a si mesmo as palavras de Sócrates dirigidas ao velho Céfalo da *Res publica* a propósito do “limiar da velhice” [γήραος οὐδός]¹⁴²¹, que a concepção demiúrgica previamente introduzida na *Res publica* atinge o seu ponto culminante. Um conjunto de analogias etiologicamente inspiradas na habilidade manufactural do artesão faz-nos submergir de imediato no fluxo poiético da produção criativa. O demiurgo divino cria o mundo como se de um artefacto se tratasse: desta feita, recorre à arte metalúrgica para forjar e moldar a “alma do mundo”, a “alma humana” e a “alma vegetativa”¹⁴²²; erige o “corpo do mundo” utilizando uma técnica similar à da construção de edifícios¹⁴²³; emprega técnicas de olaria na modelação da esfericidade do “corpo do mundo” e do esqueleto dos animais¹⁴²⁴; revela-se um exímio modelador de cera e ímpar perito arte da tecelagem¹⁴²⁵, sendo muito difícil não deixar de associar, aqui e ali, um mais que provável influxo oriental das ancestrais cosmogonias mesopotâmicas do *Gilgamesh* e *Atrahasis*, cujo registo poiético e

¹⁴²⁰ Cf. BASTIT Michel, «Du démiurge au premier moteur. Essai autour du démiurge platonicien», in *Méthexis* 16 (2003) 23-42

¹⁴²¹ PLAT., *R.*, 324 d; vide supra 84, not. 172

¹⁴²² *Idem*, *Ti.*, 35 a-b; 41 d; 77 a

¹⁴²³ *Ibid.*, 34 b; 36 d-e

¹⁴²⁴ *Ibid.*, 33b; 73e - 74a

¹⁴²⁵ *Ibid.*, 74 c; 78 b-c

artesanal – de forte impregnação etiológica – se repercute também na revelada teologia hebraica do *Liber Genesis*.¹⁴²⁶

Com significativas repercussões hermenêuticas para a presente dissertação, vemos emergir no diálogo *Timeu* dois vectores com forte impacto hermenêutico na tradição filosófica e literária no Ocidente¹⁴²⁷, a saber a concepção do Mundo como Poema e a representação do Poema como Mundo.¹⁴²⁸ Tal reciprocidade circular traduz, quanto a nós, uma clara exortação a inscrever a vida da acção no texto do mundo e a acção do texto no mundo da vida.

Quando, nas linhas inaugurais do diálogo platónico *Critias*, o personagem Timeu se refere ao Universo dizendo τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργῳ, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι προσεύχομαι, τῶν ῥηθέντων ὅσα μὲν ἐρρήθη μετρίως, σωτηρίαν ἡμῖν αὐτὸν αὐτῶν διδόναι [rogo a esse deus, obra desde sempre e de novo formada, e ainda agora mesmo plasmada nas nossas palavras, que ele mesmo conceda a salvaguarda dos discursos proferidos com medida]¹⁴²⁹, é-nos oferecido por assim

¹⁴²⁶ Vide a propósito supra 309, not. 732

¹⁴²⁷ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, I-VI, trad. et not. André-Jean FESTUGIÈRE, Paris: Vrin, 1966-68; CHERNISS Harold, «The Relation of the Timaeus to Plato's Late Dialogues», in Harold Cherniss *The American Journal of Philology* 78 (1957) 3, 225-266 [reed. in ALLEN Reginald E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London – New-York: Routledge and Kegan Paul, 1965, 339-378]; TAYLOR Alfred, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1928; ZEYL Donald, «Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6 – 50b5 », in *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975) 125-148

¹⁴²⁸ Dificilmente se poderá esquecer, a propósito, aquela magistral intuição de Sto. Agostinho segundo a qual a história do Mundo, mesmo nas vicissitudes inerentes ao curso dos acontecimentos, é homologada ao «poema grandioso de um inefável e sublime criador» [*velut magnum carmen, cuiusdam ineffabilis modulatoris*]: AUGUSTINUS, *Epist.* 138, 1, 5, in *Obras completas de san Agustín, Tomo XIa: Cartas (2º: Eps. 124 – 187)*, trad. de Lope CELLERUELO, Madrid: BAC, 1987. Na mesma senda, mas desta feita já no contexto da modernidade, René Descartes é retratado num célebre quadro de Jan Weenix a segurar um livro aberto sobre o qual se pode ler o aforismo *Mundus est fabula*: com efeito, o filósofo de La Haye confessa aos seus “fictícios” leitores, no cap. VII de *O Mundo ou Tratado da Luz*: «Para fazer aqui um quadro que vos agrade, é preciso que eu nele empregue tanto a sombra como as cores claras. Apesar de tudo, contentar-me-ia em prosseguir a descrição que iniciei como se não tivesse outro designio que não fosse o de vos contar uma fábula»; noutro passo, ao referir-se à estrutura efabulatória da descrição do mundo, acrescentará que a sua intenção «não é de explicar as coisas que estão efectivamente no verdadeiro mundo, mas apenas fingir um mundo, a seu bel-prazer, no qual não haja nada que nem os mais toscos espíritos não sejam capazes de imaginar, mas que possa, todavia, ser criado no mesmo momento que fingido» [cf. DESCARTES René, *Le Monde, ou traité de la Lumière*, AT, X, 48; 36].

¹⁴²⁹ PLAT., *Crt.*, 106 a

dizer um claríssimo indício de que o discurso humano¹⁴³⁰ também pode instaurar o limiar privilegiado de uma autopoiese divina cujo texto da acção deve constituir a “medida” da própria acção do texto que o designa ou continuamente o recia. Pensamos que possa residir nessa **concepção realizativa do discurso da acção** um discreto precedente da reflexão praxiológica de Aristóteles, a partir do qual sai ainda mais reforçado aquele fugaz mas precioso passo no qual, já ao cair do pano na *Metaphysica*, o Estagirita ironiza que οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὔσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία [não parece que a natureza seja uma mera sucessão de fenómenos à maneira de uma tragédia mal encenada]¹⁴³¹.

Até que ponto o **estatuto mediacional da prudência** no texto “em” acção da filosofia prática de Aristóteles pode ser ergonomicamente atestado no texto “da” acção do indivíduo prudente, é o que veremos já de seguida.

¹⁴³⁰ Não se trata de conceber o discurso humano como veículo explicitador “de acontecimentos” sequenciados à luz da mera descrição da sua historicidade, mas de o interpretar hermeneuticamente “como acontecimento” segundo a pauta ricoeuriana do discurso entrelaçado no lastro temporal e narrativo de uma historicidade “événementielle”: «Dire que le discours est un événement, c’est dire, d’abord, que le discours est réalisé temporellement et dans le présent, alors que le système de la langue est virtuel et hors du temps» [RICOEUR Paul, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986, 104].

¹⁴³¹ ARIST., *Metaph.*, XIV (N), 3, 1090b 19

3. O texto vivo da mesomorfologia da acção na filosofia prática

3.1. Origem e perfil da acepção conectiva de μέσον

Não nos parece possível sondar o verdadeiro alcance da noção aristotélica de **meio** [μέσον], nem tão-pouco situar no escopo da sua filosofia prática a noção derivada de **mediedade** [μεσότης], sem se proceder, por mais paradoxal que pareça, a uma breve abordagem à clássica noção grega de **limite** [πέρας]. Como se opera e explicita, no plano praxiológico, essa ligação conceptual?

Antes de mais, importa ter presente que o vector que direcciona e projecta na cultura grega a noção de **limite** ou **extremidade** (indicando a circunscrição restritiva de um “até-onde”) é alargado e enriquecido com uma aproximação semântica à noção de **nexo** ou **ligação** (indicando um limiar mediacional “através-de” ou “por-onde”), dando origem, na sua vinculação retroactiva, ao conceito de **i-limitado** [ἄ-πειρον] e, por derivação formal, aos conceitos filosóficos de **in-definido** [ἄ-όριστος] ou **in-determinado** [ἄ-διόριστος]¹⁴³²: sem um devido rastreio hermenêutico destes conceitos, dificilmente se poderá avaliar o recorte poiético da **habilidade** [δεινότης] exigida à **prudência** [φρόνησις] no momento crítico da **escolha deliberada** [προαίρεσις], tal como esta se insinua na ética aristotélica.

Assim, no que concerne ao berço etimológico de πέρας [**limite**], em torno do qual se agrega um *cluster* de termos semanticamente aparentados como πείρας / πείραρ [fim, limite, termo], duas alternativas linguísticas disputam a nossa atenção: uma sublinha a preponderância de “limite”, “fim”, “termo” e “extremidade”; a outra coloca a tónica na ideia de “ligação”. Sem razões de monta para tomar partido por qualquer uma das posições em jogo, assumimos por inteiro a posição partilhada por M. Detienne e J.-P. Vernant segundo a qual «a travers ces interprétations d’un mot dont la complexité sémantique nourrit les divergences de lectures, nous avons choisi de pointer **deux orientations** majeures dans le champ sémantique occupé par le couple

¹⁴³² Vide supra 478, not. 1074

apeíron-peíras: l’une concerne la notion de **chemin**, l’autre, celle de **lien**. Ce sont les jeux d’interférences entre cheminer et lier qui vont délimiter le statut d’**apeíron**, du “**non-limité**”, parmi les **outils conceptuels** dont se sert l’**intelligence pratique**. (...)».¹⁴³³ Ora, a noção de **caminho** que subjaz ao sentido de πέρας / πεῖπαρ decorre fenomenologicamente de uma concepção intuitiva e espontânea de espaço: é certo que o dueto πέρας / πεῖπαρ aponta primordialmente, em contexto agrícola, para a *corda* ou o *baraço* que ata e mantém coesos os feixes do cereal recolhido, contudo, importa destacar, nesta embrionária e telúrica acepção, um outro sentido, não menos significativo, que sugere indiciariamente a transponibilidade de um “limiar” para lá do qual apenas impera o vazio, sem que com isso se sugira ainda aquela ideia, conceptualmente mais tardia, de uma nítida linha de demarcação estável ou de confinamento fixo pela qual se delimita um território, um domínio ou um âmbito. Posto isto, não há que estranhar que Aristóteles tenha vislumbrado com inteiro acerto na sua *Rethorica* o tipo de concepção espacial visada na supramencionada **acepção indiciária** de “**limite**” [πεῖπαρ]: reflectindo acerca da noção indicativa de **sinal** [σημεῖον], refere o Estagirita que «marca <conclusiva> e fim significam o mesmo na língua antiga» [τὸ γὰρ τέκμαρ καὶ πέρας ταὐτόν ἐστι κατὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶτταν]¹⁴³⁴. Pretendendo compaginar este passo da *Rethorica* de Aristóteles com um conjunto de notas que, sob o subtil influxo poiético da *métis*, ainda se insinuam, em nosso entender, nas entrelinhas da sua filosofia prática, não hesitamos em dar voz uma vez mais à palavra autorizada de M. Detienne e J.-P. Vernant: «Dans l’espace marin où ils exercent leurs pouvoirs, *Repère* et *Trajet*, *Tékmor* e *Póros*, définissent l’action d’une intelligence tout entière tendue pour **échapper à l’aporie** d’un **monde** dominé par la confusion. **Póros** qui appartient lui aussi à la famille sémantique de *peráo*, **traverser**, désigne le stratagème, l’expédient qu’invente la *métis* pour **s’ouvrir une route**; quant à *Tékmor*, qui signifie non seulement le **but visé**, mais le **plan**, le **remède à une situation difficile**, c’est une notion construite à la confluence de **trois domaines** distincts mais complémentaires: la navigation, l’astronomie et la divination.

¹⁴³³ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La métis des grecs*, op. cit., 272; destacado nosso.

¹⁴³⁴ ARIST., *Rh.*, I, 1357 b 9-10

Dans le domaine de la **navigation**, *Tékmor* est le **terme** du parcours, le **point de l’horizon qui oriente** la course du navire; dans l’**astronomie** élémentaire qu’implique, semble-t-il, l’**art du pilote**, le même mot désigne la **position des astres** sur laquelle se doit **régler** la course du navire. Mais ces deux plans, sont inséparables d’un troisième: naviguer en **suivant les points de repère fixes** dans le ciel c’est aussi, pour toute la tradition mythique don’t l’épopée des Argonautes est un point d’aboutissement romanesque, se fixer aux **signes** envoyés par les dieux et révélés par l’**intermédiaire** d’un **devin**. La divination **découvre** aux navigateurs les **marques lumineuses** d’après lesquelles ils vont “**conjecturer**” (*tekmaíresthai*) leur itinéraire, c’est-à-dire **reconnaître les signes**, choisir les repères de manière à jeter une **passerelle entre le visible et l’invisible**. C’est précisément dans ce **contexte de traversée dangereuse de la mer que s’ateste le plus clairement la synonymie ancienne de *peírar* et *tékmor* dont parlait Aristote**». ¹⁴³⁵

Esta fugaz incursão pela noção arquetípica de **limite** [πέρας / πεῖπαρ] afigura-se-nos preciosa porquanto dissipa contra-intuitivamente uma acepção excessivamente conotada com a oclusiva rigidez de uma demarcação ou separação, quando, afinal de contas, o seu sentido mais radical aponta precisamente para a orla fluida de um limiar onde o que parece intransitável ou sem saída se torna **viável e acessível**. ¹⁴³⁶ De resto, não temos muitas dúvidas de que na desconcertante relação intrínseca entre *limite* e *percurso conectivo* repouse provavelmente um dos sentidos gnoseologicamente mais genuínos e eticamente mais promissores do termo grego de «ἐμ-πειρία» [“ex-per-iência”]: o de um saber que se vai provando, pondo-à-prova, no limiar de “ex-posição” a um campo aberto de possibilidades cuja **imprevisibilidade** se atesta numa saída e num percurso sem rota previamente fixada ou orientação necessariamente pré-determinada. ¹⁴³⁷

Por outro lado, tudo aponta para que a constituição ambivalente do campo da experiência se articule com a emergência linguística do termo μέσον [meio] cujo

¹⁴³⁵ DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La mêtis des grecs*, op. cit., 273; destacado nosso.

¹⁴³⁶ Cf. FREY Louis, «Aristote, la limite et Achille», in *Études Philosophiques* 3 (1982) 305-307

¹⁴³⁷ Vide supra 215, not. 515

sentido primordial assinala igualmente – desde as ancestrais cosmogonias hitito-balilónicas e mitografias heládico-micénicas¹⁴³⁸ até às formalizadas especulações filosóficas – tanto o **lugar de passagem entre dois extremos** como o **elemento de ligação** numa **relação triádica** ou **ternária**, como, de resto, se pode aferir pela análise da tabela que se segue:

lexema	acepção literária primordial	emprego textual derivado	significado
μεσ-εὖω	XENOPHON, <i>Historia graeca</i> , 7, 1, 43	PLAT., <i>Lg.</i> , 756 e ARIST., <i>Pol.</i> , 1327b 29	estar equidistante estar a/no meio
μέσ-η	μέση (mus., matem. e geom.) EUCLIDES, <i>Sectio canonis</i> , 10	PLAT., <i>R.</i> , 443 d ARIST., <i>Metaph.</i> , 1018b 29; <i>Pr.</i> , 919b 20	ponto médio (espaço) corda mediana (lira) tom médio (escala)
	μέσ-η (clim.) ARIST., <i>Mete.</i> 363b30, 364b21		vento meão
μέσ-ος	μέσος (espaço) HOMERUS, <i>Ilias</i> , 7, 258; 23, 794; 23, 574; 12, 167; <i>Ulyssea</i> , 4, 281; 4, 400; 4, 844; 14, 300 SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 812; <i>Antigona</i> , 416	ARISTOPHANES, <i>Nubes</i> , 1047 XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 1, 7, 14 PLAT., <i>Crt.</i> , 113 d; 119 d; <i>Plt.</i> , 303 a; <i>R.</i> , 523 c	meio centro
	μέσος (tempo) HOMERUS, <i>Ilias</i> , 7, 258; <i>Ulyssea</i> , 4, 400 HESIODUS, <i>Opera et dies</i> , 502 PINDARUS, <i>Carmina: Pythiae</i> , 9, 113	XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 7, 8, 12	meio-dia
	μέσος (dimensão: tamanho/qualidade) THEOGNIS, <i>Elegiae</i> , 335 PINDARUS, <i>Carmina: Pythiae</i> , 11, 52 AESCHYLUS, <i>Eumenides</i> , 529	ARIST., <i>HA</i> , 496a21; <i>Pol.</i> , 1289b 31; 1295b 3, 37; 1296a 7, 19	médio mediano moderado
	μέσος (sent. pejorativo) PLAT., <i>Prt.</i> , 346 d		mediocre

¹⁴³⁸ O indo-europeu **medh-yo-s*, a partir do qual a língua grega assimila lexicalmente os étimos *mes-e/on/otês* [vide micénico *me-sa-to* / *me-sa-ta*, “meio”, quase-superlativo homérico (έν) μεσσάτωρ, “no meio” ou “a meio”; ático μέσᾱτος, “filho do meio” (de três); homérico μέσ(σ)ος, “no centro”, μέσση ἄλί, “no meio do mar” = “em pleno mar”], ainda conserva ecos remotos do sânscrito *madhyas*, repercutindo linguisticamente a acepção inerente a esse radical no avesto-iraquiano *maidya*, no latino *medius*, no umbro-sabélico *meſiaí* (= *mediae*), no gálico *medio*-, no gótico *midjis*, no prussiano arcaico *median*, no eslavo *mezd-u*, todos eles evocando um **horizonte mediacional** em que estar “entre” tanto pode conotar 1. um **meio instrumental** “com o qual”, como 2. um **meio intermédio** “através do qual”, como ainda 3. um **meio intermediário** “pelo qual”: vide a propósito, CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Ed. Klincksieck, 1984, 688-689.

	μέσος (posição/estatuto) HOMERUS, <i>Ilias</i> , 3, 69; 3, 416; 4.79; 4, 444; 5.8; 6.120; 7, 277; 9.87; 16.285; 18.507; 21, 233; 23.574; 23.704	AESCHYLUS, <i>Supplices mulieres</i> , 735 SOPHOCLES, <i>Oedipus coloneus</i> , 583; <i>Electra</i> , 1364; <i>Medea</i> , 819; <i>Hecuba</i> , 1150; <i>Trojanae</i> , 514 EURIPIDES, <i>Supplices mulieres</i> , 244; <i>Phoenissae</i> , 583; <i>Helena</i> , 630 THEOCRITUS, <i>Idyllia</i> , 21, 17; 22, 183 XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 2, 2, 3; 3, 1, 21; <i>Cyropaedia</i> , 5, 3, 52, <i>Historia graeca</i> , 4, 25 PLAT., <i>R.</i> , 330 b; <i>Lg.</i> 805 e	a meio caminho no meio de no interior (dentro)
	μέσος (diferença) EURIPIDES, <i>Alcestes</i> , 914		sem meio-termo
	μέσος (disposição ética) ARIST., <i>EN</i> , 1109b 26; <i>Pol.</i> , 1296a 8		meio
	μέσος (lógica apodíctica) ARIST., <i>APr.</i> , 25b 33; 66a 30		termo médio
	μέσος (matem., geom., astron.) EUCLIDES, <i>Elementa</i> , 6, 16; 8, 11	ARIST., <i>De an.</i> , 413a 19; <i>Metaph.</i> , 996b 21; 1073b 20, 30	média aritmética/proporcional equador de uma esfera
μεσότης	PLAT., <i>Lg.</i> , 746 a; 746 f; <i>Ti.</i> , 32 a; 43 d	ARIST., <i>Mir.</i> , 846a 18; <i>Mu.</i> , 399b 34; <i>Ph.</i> , 251b 20; <i>EN</i> , 1106b 27; <i>De an.</i> , 424a 4; 431a11; <i>Mete.</i> , 382a 19	mediedade espaço/tempo/estado físico e ético
μεσ-όω	AESCHYLUS, <i>Persae</i> , 435 EURIPIDES, <i>Medea</i> , 60	ARISTOPHANES, <i>Ranae</i> , 924 XENOPHON, <i>Historia graeca</i> , 2, 2, 24 PLAT., <i>R.</i> , 618 b; <i>Smp.</i> , 175 c AESCHINES, <i>Contra Ctesiphontem</i> , 12	estar no meio = dentro

A partir do exposto no quadro sinóptico, ressalta facilmente que o denominador comum às múltiplas acepções do termo instaura um sentido de **mediação** que tanto “abre” uma possibilidade “interna” de **viabilização** (= estar entre = a meio = meio através do qual), como “conecta” uma capacidade “interior” de **relação** (= estar entre = no meio pelo qual = meio no qual).

Ora é justamente sob o signo da **limi(n)aridade** aberta da «soleira da porta» e do «parapeito da janela» (reveladores do transeunte que passa ou da visita que chega, dando a ver de dentro para fora e vice-versa) e não da *terminalidade* fechada da «parede» ou do «muro» (garantes da segurança doméstica, apenas reduplicando em espelho ou devolvendo em ecrã sombras, imagens e ecos do que se passa dentro), que,

em nosso entender, se abre um horizonte **medial** ou **mediacional** no qual a **deliberação ética** se torna portadora de um sentido prático cuja eficácia se revela suficientemente **flexível** [ἐλατός] e **maleável** [εὐπλαστος]¹⁴³⁹ quer em vista da *superação diaporética* de obstruções ou impasses dilemáticos em situação-limite, quer em vista da *modelação poiética* da forma determinante dos princípios universais à matéria indeterminada dos casos particulares.

Fica, deste modo, clarificado até que ponto a relação entre **limiar** e **mediação** pode constituir timbre privilegiado da ética decisionária de Aristóteles ao imputar à **prudência** [φρόνησις] um sentido racional de **rectitude** [ὀρθότης] cuja **plasticidade** se caracteriza acima de tudo por **transformar os limites em possibilidades** num contexto crítico incessantemente questionado e posto à prova no campo experienciado das *situações-limite*.¹⁴⁴⁰

¹⁴³⁹ Apesar de uma escassa utilização na língua grega, o termo ἐλατός surge um punhado de vezes no *opus aristotelicum* num segmento específico dos *Meteorologica* onde é morfologicamente empregue no género neutro [sgl. ἐλατόν; plr. ἐλατά]: cf. ARIST., *Mete*, III, 6 – IV, 9, 378a 27 – 386b 25; por outro lado, não se pode dizer que o termo πλαστός [moldado, modelado], ou até mesmo o seu congénere πλαστικός [moldável, modelável], sejam estranhos ao pensamento de Aristóteles, bem longe disso: uma leitura atenta e minuciosa revela que as referidas noções comparecem em vários quadrantes textuais do *corpus aristotelicum*,

1. seja na forma verbal πλάττειν [formar, figurar, modelar, imaginar, fingir, simular, inventar, treinar, habituar]: cf. ARIST., *De an.*, I, 3, 406a 27; *Ath.*, 18; *Cael.*, III, 2, 299b 16; *HA*, II, 1, 499b 25; IV, 9, 536b 20; IX, 6, 612a 19; b 8; 40, 623b 33; 624a 1, 19; 627a 22; 41, 628a 13; b 11; *PA*, II, 9, 654b 29; *GA*, I, 22, 730b 30; II, 4, 740a 36; III, 10, 761a 8; *Pr.*, XXIX, 14, 952b 8; *Rh.*, II, 4, 1381b 29;
2. seja na forma substantivada de πλάσμα [molde, imagem, figura, imitação, ficção, invenção]: cf. *Idem*, *Cael.*, II, 6, 289a 6
3. seja na forma qualificativa dos supramencionados πλαστός [moldado, modelado, formado, figurado, imaginado, inventado] e πλαστικός [maleável, modelável, formável, figurável, imaginável, exequível]: cf. *Idem*, *PA*, I, 5, 645a 13; *Mete.*, IV, 9, 386a 27
4. seja, enfim, na forma compósita de εὐπλαστος [maleável, dúctil, versátil]: cf. *Idem*, *Po.*, 17, 1455a 34

¹⁴⁴⁰ Embora partindo de pressupostos radicalmente diferentes dos da presente dissertação, dado que, a propósito de uma alegada ética da ecologia e do ambiente, o autor desconstrói com fulminante e contundente lucidez não só os equívocos históricos do cíclico apelo à ética apenas como recurso-limite de uma má-consciência amedrontada e angustiada pela perda do controlo da situação, bem como pela estafada convivência da ética ocidental com as metafísicas e as epistemologias excessivamente “antropocentrizadas” e “naturalizadas” – com o que aliás concordamos no essencial, mesmo admitindo, embora não concordando em parte, que elas se inserem numa certa linha interpretativa da tradição hermenêutica ocidental que tem insistido em imputar a génese dessa como de muitas outras derivas ao substancialismo e ao essencialismo aristotélicos –, o certo é que, no apelo a uma reconversão da ética às infinitas possibilidades criativas e realizativas da ontologia, a reflexão de Joaquim Cerqueira Gonçalves sobre a categoria de “situação-limite” afigura-se-nos suficientemente provocante e desafiadora para dela ousarmos aproximar o modelo de eticidade aristotélico (expurgado,

3.2. A matriz mesomorfológica da acção: o carácter mesótico, ergonómico e hilemórfico da decisão prudencial

3.2.1. A mediação operativa da φρόνησις

Averiguados alguns dos principais momentos histórico-literários que propiciaram culturalmente a estabilização conceptual da noção de **meio** [μέσον],

bem entendido, das *alegadas* contaminações epistémicas e metafísicas do substancialismo e do essencialismo) que nesta tese propomos e defendemos: «O sentido fundamental de *situação-limite* não deve ser nem circunscrito à especulação contemporânea, nem cifrar-se numa valoração negativa, a de uma configuração agonística. De facto, na história da racionalidade ocidental, cedo se verificou algo semelhante ao que entendemos, hoje, por *situação-limite*, com significado positivo, tanto no que respeita à *situação* como ao *limite*. É mesmo possível ver aí uma estrutura do próprio desenvolvimento da razão. A despeito de havermos contrastado *acidente-substância*, *tempo-substância*, *situação-essência*, *tempo-história*, é no entanto possível encontrar, no subsolo destes constates, por vezes em moldes paradoxais, a estrutura da *situação-limite*. (...) Mantendo, porém, a orientação positiva da expressão *situação-limite*, ela não deve dissociar-se da noção de *crise*, por vezes agonística, que, por inviabilidade de continuar no mesmo plano, a não ser que se feche cegamente à abertura a outros, obriga a uma deslocação epistemológica. (...) Enquanto a ciência se orgulha do seu entendimento do universo, com um total prurido de autonomia, que não deve subserviências ao que quer que seja, a técnica, ora mais avassaladora e ufana ora mais realista, sente, por vezes angustiadamente, que está a subverter uma realidade, sobretudo a da vida, em particular a do foro humano. A medida que a desmesura técnica, já incontrolável pela humanidade, penetra nos labirintos da vida, com algumas consequências claramente negativas, emergem a angústia e o pânico generalizados, a ponto de gerar uma indefinida nostalgia do regresso à natureza. (...) No entanto, a *situação-limite* do mundo, se tem estimulado a fixação no pólo da ética, mostra, por outro lado, que também a ética se encontra em *situação-limite*, obrigando a saltar por cima dos seus próprios muros, se quiser cumprir a missão que se pretende atribuir-lhe. (...) **E legítimo afirmar que a ética esteve sempre em *situação-limite*, dada a versatilidade da vida humana, difícil de aprisionar no círculo de uma essência**, como aliás o existencialismo mostrou, e dada também a transformação do mundo, mais perceptível nos tempos modernos, devido sobretudo ao poderio de ordem técnica. (...) **Precisamos de outra ética ou então de outro saber, que não seja uma ética de padrões estáveis, abstractos e universais, inspiradora e aferidora de condutas individuais, mas de uma ética impulsionadora da manifestação das virtualidades do ser humano**, que não podem ser dissociadas das virtualidades dos outros entes. (...) A ideia de uma ética susceptível de acolher alterações, no tempo, é manifestamente inconciliável com uma noção de ética marcada por princípios inamovíveis, que seriam expressão da eternidade, tal como se julga ser, ao menos tacitamente, a natureza. (...) No entanto, se se interpretar a **vida humana**, não como natureza, mas, por exemplo, como *ser-no-mundo* – não se trata da única interpretação alternativa, mas de um **horizonte possível**, embora a superar –, o contexto de leitura, quer da realidade, quer da ética passa a lidar com outras configurações e com diferentes categorias, sendo de salientar a importância que então aí logrará a **temporalidade**. A uma diferente realidade corresponderá também uma ética diferente daquela que tem orientado a acção humana na cultura ocidental. (...) **A ética deveria ser um parto de possibilidades, e não a limitação destas (...).**» [GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «A categoria de situação-limite», in MARQUES Silvestre – PANÃO Miguel – VISTAS Pedro, *Transformar os limites em possibilidades. Por uma ética ontológica relacional*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, 101-112]; destacado nosso.

estamos por ora em condições de equacionar o que, por nossa conta e risco, se poderia designar por **mediações logóicas da acção**. Em conformidade com aquele sagaz inciso aristotélico ἄριστον τὸ μέσον [o meio é o melhor (= mais excelente)]¹⁴⁴¹, trata-se, com efeito, de aclarar até que ponto o sentido aretiológico da **prudência** [φρόνησις] não indica apenas o *ponto médio* [τὸ μέσον] em que esta virtude, à semelhança das demais, se encontra, mas também a **mediedade** [μεσότης], isto é o **horizonte mediacional**, através do qual e no qual qualquer virtude perfaz eticamente a excelência da acção realizando a **justa medida**, no pressuposto segundo o qual

εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι
τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον
ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον.¹⁴⁴²

Nesse sentido, temos boas razões para pensar que é possível associar o desafio mesótico ou estocástico de “visar o meio” da virtude à exigência mesomorfológica de “estar no meio” como condição de possibilidade traduzida na seguinte formulação conjectural:

*a mediação prudencial requer uma **razão prática** [πρακτικὸς λόγος] cuja **rectitude** [ὀρθότης] se explicita discursivamente numa **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] transversalmente direccionada segundo*

*1. a orientação **VERTICAL** de um **eixo estocástico** apontado “ao **meio**” para visar a justa medida e evitar os extremos que obliteram a vida virtuosa;*

*2. o alinhamento **HORIZONTAL** de um **eixo poiético** posicionado “no **meio**” para viabilizar a modelação da forma necessária do princípio universal na matéria contingente da situação particular e*

¹⁴⁴¹ Cf. ARIST., *Pol.*, IV, 11, 1295b 4

¹⁴⁴² Se na *Ética* afirmámos com razão que a vida feliz é aquela que se desenrola em conformidade com a virtude, e que a virtude é uma mediedade, então o meio é necessariamente a vida melhor (= mais excelente): ARIST., *Pol.*, IV, 11, 1295a 35-38

3. a projecção *HELICOIDAL* de um eixo *ergonómico* fixado “*de permeio*” para possibilitar a escolha dos meios ajustados à finalização de uma obra aberta e aperfeiçoável ao longo da vida.

Em que moldes se traduzirá nesse tríplice horizonte o primado da mediação prudencial na filosofia prática de Aristóteles?

Para começar, partimos precisamente de um passo do Livro II da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles estabelece uma relação vinculativa entre a *mediedade* da disposição virtuosa, a *disposicionalidade* da escolha deliberada e a *exemplaridade* do indivíduo prudente:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. (...) διὸ (...) μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.¹⁴⁴³

O lapidar conteúdo deste excerto convida-nos – estamos em crer – a refrear expectativas (porventura excessivamente minimalistas) quanto à possibilidade de encarar a figuração mesótica como “mediania”¹⁴⁴⁴, acepção que vemos usualmente

¹⁴⁴³ A **virtude** é uma **disposição electiva**, consistindo numa **mediedade** relativa a nós, determinada pela razão e pelo modo como a determinaria o **homem prudente** (...); por isso (...) a **virtude é uma mediedade**, mas <subent. é> também uma elevação [= saliência, eminência] respeitante ao que é excelente e bom: *Idem*, *EN*, II, 6, 1106b 36 – 1107a 8; destacado nosso; vide supra 314-315, not. 729

¹⁴⁴⁴ Opção seguida, v.g. por José Manuel Santos, embora – verdade seja dita – ao grafar o conceito entre aspas, o autor tenha o cuidado de clarificar que a disposição a agir «caracteriza a esfera de exercício das virtudes éticas, mas ainda não constitui a sua propriedade intrínseca, aquilo que constitui propriamente a sua *essência* ou natureza. Esta última reside naquilo a que Aristóteles chama *mesotês*, na “**mediania**”. Aquilo que caracteriza uma virtude é a capacidade do sujeito de reagir de maneira adequada, ou seja excelente ou virtuosa, a um determinado tipo de situações ou fenómenos da experiência humana. (...) Ora, reagir bem, de maneira apropriada, significa reagir com uma certa “medida”. Um sujeito é virtuoso quando não peca nem por excesso nem por defeito na determinação desta medida *in concreto*, ou seja quando age. O acto mau ou vicioso é o que falha a medida apropriada (*meson*) por defeito ou por excesso. (...) Dito isto, a **mediania não deve ser entendida como o qualificativo de uma performance apenas “mediana”, suficiente ou satisfatória sem mais**. A definição aristotélica da virtude como “mediania” deu ocasião a que a ética do filósofo fosse vista por alguns críticos, **em nosso entender injustamente**, como uma **doutrina conformista dos meios-termos** – “no meio é que está a virtude” – ou mesmo como **apologia de uma mediocridade pequeno-burguesa**. No contexto aristotélico, o termo “mediania”, geralmente usado para traduzir *mesotês*, nunca deva ser tomado no sentido da simples suficiência, e *a fortiori* da insuficiência (relativamente ao bom) ou da mediocridade. A “mediania” designa a medida apropriada, perfeita e

empregue, mas cujo significado nos recusamos liminarmente a utilizar por subverter o sentido aristotélico mais profundo de “mediedade”.¹⁴⁴⁵ Com efeito, a formulação de um τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως [meio em face de um excesso e de um defeito]¹⁴⁴⁶ – denunciadora ainda daquele travo acentuadamente tragediográfico da ὕβρις, i.e. da insolência ou desmesura – apenas contempla “uma” das possibilidades que o **modelo mesótico** da praxiologia aristotélica oferece, a saber aquela que acabámos precisamente de mencionar atrás no tocante ao **eixo estocástico** (1) apontado “**ao meio**” para visar a justa medida e evitar os extremos segundo uma **orientação vertical**, mas não esgota, nem de longe nem de perto, a **figuração mediacional**, muito mais abrangente e enriquecida, dos dois eixos restantes, a saber o **poiético** no seu **alinhamento horizontal** (2) e o **ergonómico** na sua **projecção helicoidal** (3).

Ora, é precisamente nesse limiar mediacional que a **prudência** [φρόνησις] – na qualidade de virtude racional da alma – acaba por ser não necessariamente mais uma virtude ao lado das outras, mas uma virtude estruturante da vida prática humana e, num sentido que poderíamos designar de “arquitectónico” ou “orquestral”, muito mais ética que qualquer uma das virtudes induzidas por treino, rotina e hábito numa fase preliminar da educação. É porque habita *o meio* que a prudência se assume como *meio* regulador e reflexivo *por meio* do qual os actos virtuosos, contraídos como hábitos, se

exacta, de uma acção»: SANTOS José Manuel, *Introdução à Ética*, *op.cit.*, 161-162; destacado nosso.

¹⁴⁴⁵ Nesse sentido, não podemos deixar de registar com inteira cumplicidade a feliz e acertada opção de João Hobuss de traduzir μεσότης por “mediedade”. Embora possa suscitar alguma estranheza, a transposição dessa noção para a língua portuguesa respeita na íntegra o perfil “metáxico”, isto é conectivo, que Aristóteles lhe pretende dar no contexto da sua filosofia prática: vide a propósito HOBUSS João, «Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância», in *Ethic@* 1 (2004) 3, 47-60 [bem como o já aludido estudo do mesmo autor «O meio relativo a nós em Aristóteles», in *Ethic@* 1 (2004) 6, 19-34: vide supra 298, not. 694]. Também não nos repugnaria de todo a tradução de μεσότης por “medialidade”, pressupondo que em tal emprego se respeite o sentido aristotélico atrás mencionado: tal parece ser essa, de resto, a ideia subjacente ao esclarecedor estudo de ALLOA Emmanuel, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», in *Revue de métaphysique et de morale* 62 (2009) 2, 247-262; vide também a propósito TILES James E., «The practical importance of Aristotle’s doctrine of the mean», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 1-14; WELTON William – POLANSKY Ronald, «The viability of virtue of mean», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 79-102; YOUNG Charles, «The doctrine of mean», in *Topoi* 15 (1996) 1, 89-99

¹⁴⁴⁶ ARIST., *EE*, II, 5, 1222a 9-10

transformam em disposições de carácter sob o signo decisionário da **escolha deliberada** [προαίρεσις].¹⁴⁴⁷ Estamos mesmo em crer que tal hipótese sairá porventura reforçada no imediato cotejo com aquele passo – porventura pouco referido e frequentado, mas, quanto a nós, absolutamente surpreendente e providencial – do tratado *De virtutibus et vitiis* onde Aristóteles afirma

Τῆς δὲ φρονήσεώς ἐστι τὸ βουλευσασθαι, τὸ κρῖναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ αἰρετὰ καὶ φευκτά, τὸ χρῆσθαι πᾶσι καλῶς τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς, τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς, τὸ συνιδεῖν τοὺς καιροὺς, τὸ ἀγχίνως χρήσασθαι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, τὸ τὴν ἐμπειρίαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων. ἡ μνήμη δὲ καὶ ἐμπειρία καὶ ἀγχίνοια ἦτοι ἀπὸ τῆς φρονήσεως ἐκάστη αὐτῶν ἐστίν, ἡ παρέπεται τῇ φρονήσει· ἡ τὰ μὲν αὐτῶν οἷον συναίτια τῆς φρονήσεώς ἐστι, καθάπερ ἐμπειρία καὶ ἡ μνήμη, τὰ δὲ οἷον μέρη αὐτῆς, οἷον εὐβουλία καὶ ἀγχίνοια.¹⁴⁴⁸

Embora cientes de que ainda não se encontram definitivamente encerradas algumas questões histórico-críticas suscitadas em torno da autoria do referido tratado¹⁴⁴⁹, nada nos impede de vislumbrar, nesse limiar intertextual, uma oportunidade ímpar para recapitular retroprojectivamente a maior parte dos vectores teóricos que impulsionam a presente dissertação no que concerne aos requisitos exigidos a uma modelação prudencial da **escolha deliberada** [προαίρεσις], a saber

¹⁴⁴⁷ Parece-nos pertinente, nesse sentido, a afirmação de José Manuel Santos ao referir que «o papel da prudência, virtude intelectual, é de ser o elemento regulador e reflexivo, por assim dizer o maestro, das virtudes éticas ou caracteriais. Ela é a virtude dominante, o chefe de orquestra que dá o lá, o ritmo e a medida, às virtudes do carácter»: SANTOS José M., *Introdução à Ética, op. cit.*, 157; chamamos a atenção para o recorte poético da metáfora orquestral subjacente ao exemplo utilizado pelo autor para ilustrar o papel coordenador da prudência no seu *interface dianoético* com as restantes disposições virtuosas.

¹⁴⁴⁸ Compete à prudência deliberar, discernir o que é bom e o que é mau bem como tudo o que na vida é desejável ou evitável, usar adequadamente todos os bens disponíveis, relacionar-se rectamente com os outros, perceber o momento oportuno, lidar de modo perspicaz com as palavras e as obras, ter experiência sobre tudo o que é útil; a memória, a experiência e a perspicácia decorrem cada uma delas da prudência ou acompanham a prudência: assim, enquanto algumas delas são causas concomitantes da prudência (como por exemplo a experiência e a memória), outras delas são partes da mesma (como por exemplo o bom conselho e a perspicácia): ARIST., *VV*, 4, 1250a 30-39

¹⁴⁴⁹ Vide infra Crono-epigrafia in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 837 ss.

1) a **experiência** [ἐμπειρία], 2) a **memória** [μνήμη], 3) o **discernimento** [κρίσις], 4) o **contacto interpessoal** [ὁμιλία], 5) o **momento oportuno** [καιρός], 6) a **sagacidade** [ἀγχίνοια], 7) as **palavras e obras** [λόγοι καὶ ἔργα].

Em face dos sete requisitos apontados, resta saber agora em que medida estará a prudência apta a satisfazer plenamente a conexão mediacional entre a aquisição da virtude e a capacidade para deliberar. Para responder a essa premente questão, importa começar desde logo por apontar as características que tipificam a **prudência** [φρόνησις] face aos restantes elementos que com ela coabitam na parte da alma capaz de **veritizar** [ἀληθεύειν], i.e. de “mostrar” (dizendo ou fazendo) a verdade¹⁴⁵⁰: a **arte** [τέχνη], a **ciência** [ἐπιστήμη], o **intelecto** [νοῦς] e a **sabedoria** [σοφία]. A complexidade inerente a esse esclarecimento exige que nos detenhamos um pouco nos principais momentos da sua explicitação teórica, num arco textual que se espraia entre os capítulos 6 e 9 do Livro VI da *Ethica Nicomachea*. Com efeito, é no interior desses quatro capítulos onde se tipificam as virtudes “veritizantes” da alma que Aristóteles pode operar o **recorte mediacional da prudência** [φρόνησις] no horizonte mais vasto de uma **concepção mesomorfológica da acção**.

De um ponto de vista praxiológico, várias consequências se desprendem da interacção entre a **prudência** [φρόνησις] e as demais virtudes dianoéticas da alma¹⁴⁵¹, a começar desde logo pelo evidente impacto ético numa **teoria mesomorfológica da decisão**. A primeira consequência exige à **prudência** [φρόνησις] a necessidade de realizar a conexão entre as exigências ditadas pelo lastro epistémico de um conhecimento baseado na *ὑπόληψις καθόλου καὶ ἐξ ἀνάγκης* [convicção do universal e do necessário]¹⁴⁵² e as exigências requeridas pelo recorte experienciado de

¹⁴⁵⁰ Cf. ARIST., *EN*, VI, 3, 1139b 16-17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela III 1a-e, 942]; vide supra 444, not. 981

¹⁴⁵¹ Uma excelente síntese recapitulativa da complexa e problemática articulação da prudência com as restantes virtudes dianoéticas aflora no estudo de BESNIER Bernard, «Le rôle du chapitre 5 dans le sixième livre (*Éthique à Nicomaque*, VI, 5)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 82-85, e também ADDIS Mark, «Aristotle: The intellectual virtues, with special reference to practical wisdom», in *Cogito* (Abingdon) 5 (1991) 1, 42-45

¹⁴⁵² ARIST., *EN*, VI, 6, 1140b 31 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VI 1, 926]

um conhecimento fundado na percepção fenoménica do **particular** [τὰ καθ' ἑκάστα]¹⁴⁵³ e do **contingente** [τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν]¹⁴⁵⁴. A segunda consequência impõe que a **prudência** [φρόνησις] actue em coordenação com um **intelecto prático** [νοῦς πρακτικός]¹⁴⁵⁵ capaz de facultar à acção não apenas um **descendente** [κάτω] encaminhamento **demonstrativo** [ἀποδεικτόν]¹⁴⁵⁶ a partir de **princípios** [ἀρχαί]¹⁴⁵⁷, mas também uma **ascendente** [ἄνω] *démarche* **indutiva** [ἐπαγωγική] para chegar àqueles através da formação do **universal** [καθόλου]¹⁴⁵⁸: sem estas duas pré-condições (dia)noéticas, cairia por terra o canónico pressuposto aristotélico de que, tanto no campo lógico como no prático,

ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς
ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῶ.
ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς
ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ

¹⁴⁵³ Cf. *Ibid.*, VI, 8, 1141b 26 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 2, 928]

¹⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 6, 1141a 1 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VI 4, 927]

¹⁴⁵⁵ TAYLOR Christopher, «Aristotle on the Practical Intellect», in *Idem, Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2008, 204-222

¹⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, VI, 6, 1140b 35 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VI 3, 927]

¹⁴⁵⁷ Cf. ARIST., VI, 6, 1141a 7-8 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VI 8, 927]

¹⁴⁵⁸ Afigura-se matricial aquela tese que Aristóteles desenvolve colateralmente nas linhas inaugurais da *Metaphysica*, segundo a qual φύσει μὲν οὖν αἰσθησὶν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται (...) γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν (...)· ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις [os animais nascem por natureza dotados de sensação; todavia esta não engendra nalguns deles a memória, ao passo que noutros sim; (...) para o género humano da memória provém a experiência, posto que muitas recordações da mesma coisa propiciam a condição para uma experiência; (...) a partir da experiência de muitas representações mentais, forma-se uma réplica [= suposição = convicção = noção] universal acerca dos casos semelhantes]: ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 980a 5 – 981a 7; vide a propósito LLOYD Anthony, *Form and the Universal*, Liverpool: Cairns, 1981; ENGMANN Joyce, «Aristotelian Universals», in *Classical Philology* 73 (1978) 17-23; LESHER James, «Aristotle on Form, Substance and Universals: a dilemma», in *Phronesis* 16 (1971) 169-178; TELOH Henry, «The Universal in Aristotle», in *Apeiron* 13 (1979) 70-78; WALSH Moira, «The role of universal knowledge in Aristotelian moral virtue», in *Ancient Philosophy* 19 (1999) 1, 73-88; ROMEYER-DHERBEY Gilbert, «Le bien et l'universel selon Aristote», in *Revista da Faculdade de Letras – Filosofia* (Porto) 4 (1987) 193-199

A terceira consequência atinge o cerne do estatuto teórico e do alcance prático da **sabedoria** [σοφία]. A importância deste enfoque fica consideravelmente justificada se tivermos em conta a habitual conotação da **prudência** [φρόνησις] com a «sabedoria prática».¹⁴⁶⁰ Resultante da intersecção dos dois eixos que fixam o domínio da necessidade, i.e. a **ciência** [ἐπιστήμη] e a **razão intelectual** [νοῦς], não se pode dizer, apesar de tudo, que a virtude dianoética da sabedoria tutele um campo ontológico propriamente dito. Todavia, não deixa de merecer a nossa atenção o facto de Aristóteles, ao arremate do método utilizado para caracterizar a razão intelectual, partir, no caso particular da **sabedoria** [σοφία], não do domínio específico para caracterizar a virtude correspondente, mas antes da virtude em causa para delimitar e circunscrever o campo de acção ou de aplicação que lhe é próprio. Porquê esta inversão? Trata-se, em nosso entender, do intuito praxiológico de introduzir uma distinção entre, por um lado, a estrutural uniformidade de um domínio onde, sob a tutela da necessidade, coabitam os dois objectos inerentes à **ciência** [ἐπιστήμη] e à **intelecção** [νοῦς], e por outro a irreduzível heterogeneidade daquele peculiar domínio onde, sob o signo da contingência, interagem os fins inerentes à **arte** [τέχνη] e à **prudência** [φρόνησις]. Em virtude desse desdobramento assimétrico, percebe-se em que medida as duas últimas virtudes dianoéticas (i.e. a arte e a prudência), apesar de irmanadas no mesmo plano contingencial, não são tuteláveis por uma “virtude comum” capaz de sintetizar univocamente a especificidade diferenciada de cada uma delas, o que não significa que elas não possam confluir tangencialmente em

¹⁴⁵⁹ Toda a aprendizagem parte do previamente conhecido, como já foi também referido nos *Analytica* [incisão nossa: muito provavelmente in ARIST., *APo*, I, 1, 71a 1-9], umas vezes por indução, outras vezes por silogismo [inferência]. A indução é um princípio, inclusive do universal, ao passo que o silogismo parte do universal. Desta feita, há princípios de que o silogismo parte, mas deles não há silogismo [i.e. a eles não se chega por silogismo], tão-só indução [i.e. chega-se a eles por indução]: ARIST., *EN*, VI, 3, 1139b 26-31 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela III 2c, 925]

¹⁴⁶⁰ Cf. ZAMORA CALVO José M., «Sophia y Phronesis en Aristóteles: Ética a Nicómaco VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22», in *Taula* (Islas Baleares), 35-36 (2001) 37-51

determinados limiares praxiológicos, designadamente naquele em que o acto decisionário assume contornos críticos, como aliás adiante se verá.

Ora, é precisamente no interior desse intento em clarificar a simultânea diferenciação e convergência entre teoria e prática¹⁴⁶¹ – polaridade habitualmente permeável a artificiosas leituras dicotómicas – que Aristóteles procura, em nosso entender, convocar a *intermediação paradigmática* de um personagem tão significativo como Péricles de Atenas. Pela epifania discursiva da actuação cívico-política do eminente legislador e estadista grego, Aristóteles oferece à racionalidade prática um **arquétipo vivo** da capacidade para realizar uma **modelação prudencial** da **deliberação** [βούλευσις] e, mais especificamente ainda, da **escolha deliberada** [προαίρεσις], **interligando mediacionalmente** essa virtualidade modeladora da **prudência** [φρόνησις] com as restantes quatro virtudes “veritizantes” da alma cuja interacção se polariza ontologicamente entre dois extremos, a saber 1. o pólo da **arte** [τέχνη] no domínio operativo onde o que importa fazer se adensa e enraíza na percepção da **contingência** [τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν] do que é **humanamente conveniente e bom** [τὰ ἀνθρώπινα συμφέροντα καὶ ἀγαθὰ], e 2. o pólo da **sabedoria** [σοφία] na esfera gnosiológica onde o que há para conhecer se eleva e transcende na contemplação dos **objectos mais estimáveis** [τὰ τιμιωτάτα], mercê da combinação reforçada entre a apreensão noética dos **princípios** [ἀρχαί] pelo **intelecto** [νοῦς] e a explicitação epistémica das **coisas necessárias** [τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν] pela **ciência** [ἐπιστήμη].¹⁴⁶² A dificuldade inerente à questão já tinha sido merecedora de uma incursão teórica no tratado *Problemata*, designadamente no

¹⁴⁶¹ Vide YARZA Ignacio, «Sobre la *praxis* aristotélica», in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 19 (1986) 1, 135-156; RUGGIU Luigi, *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli: Morano, 1973; Di SPADAFORA Francesco, «Note sur une distinction aristotélicienne tra teorico e pratico», in *Sophia* (Padova) 25 (1957) 1-2, 57-88; STERN-GILLET Suzanne, «Logos théorétique et logos pratique. Remarques sur la conception aristotélicienne de la sagesse», in FATTAL Michel (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L'Hartmman, 2003, 109-134; DEHART Scott, «The convergence of *praxis* and *theoria* in Aristotle», in *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis) 33 (1995) 1, 7-27; em contexto mais lato vide a propósito LOBKOWICZ Nikolaus, *Theory and practice. History of a concept from Aristotle to Marx*, Washington: University Press of America, 1983; STIGEN Anfinn, «On the alleged primacy of sight – with some remarks on *theoria* and *praxis*», in *Symbolae Osloenses* (Oslo) 37 (1961) 15-44

¹⁴⁶² Cf. ARIST., *EN*, VI, 7, 1141a 19-20 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VII 3, 944]

Livro XXX – justamente intitulado *ΟΣΑ ΠΕΡΙ ΦΡΟΝΗΣΙΝ ΚΑΙ ΝΟΥΝ ΚΑΙ ΣΟΦΙΑΝ* [Do que concerne à prudência, ao intelecto e à sabedoria] – onde Aristóteles, tendo curiosamente por base dois passos da épica homérica¹⁴⁶³, empreende um cuidadoso exame da relação entre **prudência** [φρόνησις], **intelecto** [νοῦς] e **sabedoria** [σοφία].¹⁴⁶⁴ Esboçados aí alguns pontos de partida para ulterior discussão, a expectativa fica plenamente confirmada na *Ethica Nicomachea* a partir do momento em que a figura do **indivíduo prudente** [φρόνιμος] adquire espessura praxiológica no acentuado contraste entre o discurso da acção prudencial, paradigmaticamente incarnado em Péricles de Atenas, e o exercício especulativo do saber, paradigmaticamente figurado em Tales de Mileto e Anaxágoras de Clazómenas. Com efeito, sendo certo, por um lado, que

Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς¹⁴⁶⁵,

também não deixa de ser verdade, por outro, que

εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταύτῳ ἀεὶ, καὶ τὸ σοφὸν ταύτῳ πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον· τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον [...]· διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶³ Vide HOMERUS, *Ilias*, VI, 200; *Ulysea*, XIX, 122

¹⁴⁶⁴ Cf. ARIST., *Pr.*, XXX, 1-14, 953a 10 – 957a 34

¹⁴⁶⁵ Consideramos que Péricles e outros como ele são prudentes pelo facto de poderem ver o que é bom para eles próprios e para os homens e pensamos que tal é próprio dos administradores e dos políticos: ARIST., *EN*, VI, 5, 1140b 8-11 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 5, 943]

¹⁴⁶⁶ Se o saudável e o bom são coisas diferentes para os homens e para os peixes, enquanto o branco e o rectilíneo são sempre o mesmo, todos poderão dizer que o sábio se mantém sempre o mesmo, ao

Como harmonizar estes dois passos em diametral correlação?

Porventura em vez de os encarar em contrastada oposição disjuntiva, talvez tenhamos de os considerar como pólos de uma correlação tensional entre dois limites extremos, a saber a possibilidade-limite de um saber *quase divino* de coisas excelentes e supremas, embora inúteis, e a possibilidade-limite de um conhecimento *demasiado humano* de coisas úteis e benéficas, apesar de pouco estimáveis em face de um saber superior. Perante esta bifurcada alternativa, importa visar **mediacionalmente** não uma escolha por exclusão de partes, mas um **limiar conectivo** entre as duas possibilidades em jogo.¹⁴⁶⁷ Parece-nos, assim, perfeitamente admissível a tese sustentada por Marie-Christine Bataillard na qual se sugere que «la question y est en effet de savoir qui est le prudent, soit Périclès. L'autre de Thalès ou Anaxagore répond Aristote: ceux-ci contemplent le monde divin, celui-là oeuvre dans un monde assez humble pour intégrer l'animalité, puisque, comme les poissons, Périclès n'a affaire qu'à des réalités relatives. Est-ce alors à dire que la prudence ne soit rien autre chose qu'une vertu apparentant l'homme à l'animal? Loin s'en faut. Mais, curieusement, ce qui l'en distingue (sa saisie des universels, sa dimension inductive) parait la tirer du côté de la σοφία (sagesse) de Thalès, comme s' il était difficile de lui accorder une place effective entre l'animalité et le divin. **Serait ce donc que Périclès, modèle de la prudence politique, ne constituerait pas la référence la mieux appropriée pour penser l'essence d'une vertu dont la vocation serait plus fondamentalement morale?** Précisons les choses: les quatre chapitres paraissent s'inscrire dans un plan d'ensemble clair. On sait que le livre VI a pour premier projet de déterminer quelle vertu intellectuelle délivre la «droite règle» du «milieu» choisi par les vertus morales étudiées dans les livres précédents. Cette enquête appelle alors Aristote à établir plus largement la somme des excellences de l'âme rationnelle, de

passo que o prudente varia; com efeito, chamamos prudente àquele que examina bem cada situação acerca de si próprio [...]. Por isso, Anaxágoras e Tales e outros sábios como eles não são chamados prudentes, pois vemos que desconhecem o que é útil para si próprios e dizemos que eles sabem coisas magníficas, admiráveis, difíceis e geniais [= inspiradas], porém inúteis, visto que não procuram os bens [especificamente] humanos: ARIST., *EN*, VI, 7, 1141a 22-25, b 3-8 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VII 4b, e, 944]

¹⁴⁶⁷ SEDLEY David, «Is Aristotle's teleology anthropocentric?», in *Phronesis* 36 (1991) 2, 179-196

façon à justifier la place occupée par la vertu recherchée, savoir la prudence. Or les vertus dianoétiques doivent être au moins deux, puisque l'âme a affaire à deux domaines ontologiques différents: le contingent et le nécessaire. Mais dans la mesure où le contingent supporte deux types d'activité distincts, la *ποίησις* (fabrication) et la *πρᾶξις* (action) les deux vertus respectives de *τέχνη* (technique) et *φρόνησις* (prudence) lui sont attribuées. De même l'être nécessaire, étant composé de principes et d'éléments déductibles, appelle-t-il l'exercice de deux vertus: le *νοῦς* (raison intuitive) et l'*ἐπιστήμη* (science) dont l'union a pour nom la *σοφία*. (...) Mais **la lecture particulière dérange cette cohérence globale**. Pourquoi en effet Aristote, qui passe pour avoir, contre Platon, réhabilité le monde sensible et les questions simplement humaines, **rapproche-t-il Périclès des poissons, autrement dit l'humanité et l'animalité, dans leur commune opposition au monde divin fréquenté par Thalès le sage?** Comment peut-il déprécier la prudence humaine, ravalée au rang de mesquin souci d'égoïstes intérêts? Le prudent, écrit ainsi Aristote: *considère bien ses propres affaires* (τὰ περὶ αὐτὸν) (1141 a 25), tandis que *les sages ignorant ce qui leur est profitable à eux-mêmes* (ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς) (1141b 5), ont *un savoir admirable, difficile et divin* (1141b 6). La suite du texte paraît rendre dignité à la prudence en affirmant qu'elle se rapporte comme la science à des universels et que, comme le *noûs*, elle est intuitive. Mais voilà qui rompt la cohérence avec l'opposition radicale entre les vertus du contingent et celles du nécessaire. **A quoi bon opposer si fortement ces deux domaines s'il est vrai qu'ils se rejoignent dans l'exercice d'une prudence qui atteint l'universel (1141 b 14), et d'un noûs qui, inversement, saisit le singulier (1143 a 36)?** Cette difficulté semble s'originer dans le souci aristotéticien d'exhausser la prudence hors du champ étroit des préoccupations individuelles pour lui reconnaître une dimension générale, c'est-à-dire politique (1142 a 10). Or la morale, le souci de la perfection individuelle, sont-ils réductibles aux fins générales de la politique? Il se pourrait que la tension gise là, de sorte que **la restauration de la cohérence (...) requerrait l'articulation du difficile idéal moral et de l'architectonique politique au lieu**

et place des inadéquats modèles réduisant l'une à l'autre quel qu'en soit le sens». ¹⁴⁶⁸

A tentativa para superar as aporias apontadas por M.-C. Bataillard convida-nos a olhar com atenção redobrada para o papel que Aristóteles atribui a Péricles de Atenas no interior do texto onde a sua presença é requerida e amplamente justificada. Ora, não parece oferecer qualquer dúvida o facto de, na discursividade da sua acção política (tomada como capacidade ergonómica para plasmar decisões de perfil deliberativo) e legislativa (tomada como capacidade poiética para produzir leis abstractas e universais de alcance equitativo na sua aplicação concreta e particular), Péricles de Atenas representar, do nosso ponto de vista, o paradigma vivo dessa ergonómica possibilidade de moldar prudencialmente uma decisão deliberada cujo **recorte mediacional** é capaz de **interligar** no plano operativo da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος] quer o domínio formal de uma apreensão extrema das coisas que existem sob o signo de uma ordem necessária captada pelo intelecto e explicitada pela ciência (de que Tales de Mileto e Anaxágoras de Clazómenas constituem a máxima expressão paradigmática), quer o domínio material de uma percepção extrema das coisas que se manifestam sob o signo de uma ordem contingente explicitada pela arte (de que os “peixes”, na sua sujeição ao fluxo indeterminado e imprevisível do elemento marinho, como já se viu a propósito da *métis*¹⁴⁶⁹, constituem por assim dizer a imagem mais ilustrativa). Desta feita, estamos em crer que a escolha aristotélica de Péricles como paradigma incarnado da prudência, tendo como pano de fundo analógico o travejamento arquitectónico da política¹⁴⁷⁰, não decorre necessariamente de uma emocional afinidade electiva com o legislador e estadista ateniense, nem tão-pouco de um subtil e inconfesso alinhamento com o regime político que ele preconiza. Quer-nos parecer, na verdade, que a razão é outra. Ela obedece ao intuito de polarizar a nossa atenção para uma notável indicação – preciosa, de resto, para o alcance teórico da nossa dissertação – que, em nosso

¹⁴⁶⁸ BATAILLARD Marie-Christine, «Thalès, Périclès et les poissons (Éthique à Nicomaque, VI, 6-9)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 87-89; vide a propósito o incisivo estudo de BERTI Enrico, «*Phronesis* et science politique», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 435-459

¹⁴⁶⁹ Vide supra 607 ss.

¹⁴⁷⁰ Vide supra 108 ss.

entender, constitui a chave interpretativa para aceder à plena compreensão do sentido de **rectitude** [ὀρθότης] que Aristóteles vincula ao **domínio ortológico da razão prática**: ao referir que τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταὐτὸν ἀεί [o branco e o rectilíneo são sempre o mesmo] e que, por esse motivo, τὸ σοφὸν ταὐτό [o sábio permanece o mesmo] na vinculação racional à “linearidade unívoca” de um saber que garante o carácter necessário dos objectos que recaem sob a sua alçada epistémica, ao passo que τὸ φρόνιμον ἕτερον [o prudente muda] em virtude da necessidade de ter de adequar e adaptar a sua percepção à flutuante e polimórfica indeterminação das circunstâncias em que se exerce o seu juízo e avaliação, a tarefa crucial que se exige da prudência não releva da “rigidez rectilínea” de uma medição científica, mas do “flexível rigor” de um **acerto ajustado de forma flexível aos contornos da contingência** cuja eficácia surge **poieticamente mediada** por aquele insólito **artefacto de mensuração adaptativa** que Aristóteles associa à τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁ μολίβδινος κανὼν [régua de chumbo dos architectos de Lesbos]¹⁴⁷¹. Péricles de Atenas representa, no plano arquitectónico da acção política, o paradigma orto-praxio-lógico de qualquer deliberação prudencialmente **modelada no limiar mediacional** de um desafio ético mais vasto: o aperfeiçoamento teleológico do potencial decisionário contido no

¹⁴⁷¹ Cf. ARIST., *EN*, V, 10, 1137b 30-31; o surpreendente apetrecho instrumental a que se refere explicitamente Aristóteles surge culturalmente associada aos engenheiros e aos architectos de Lesbos dedicados à arte da construção: trata-se, com efeito, de um utensílio de mensuração cuja capacidade para operar num limiar de “deformação controlada” exhibe uma clara vantagem face às limitações decorrentes da rigidez das comuns régua convencionais, garantindo aferições e cálculos métricos adaptativamente ajustados à irregularidade das superfícies dos materiais manuseados sem, todavia, perder o rigor formal exigido à sua função canónica. Curioso, todavia, é verificar como Aristóteles parece tirar partido, em alguns momentos da sua obra praxiológica, de um subtil contraste entre o “flexível rigor” da arte arquitectónica dos construtores de Lesbos e uma espécie de fascínio milesiano pela “rígida exactidão” da linearidade científica cuja máxima expressão é vivencialmente levada ao extremo por Hipódamo de Mileto, também ele um architecto de formação, ao qual será confiada a reabilitação e remodelação urbanísticas da zona portuária de Atenas de acordo com um “rectilíneo” plano geométrico. Recorrendo aos mesmos princípios arquitectónicos centrados na formalização geométrica do espaço urbano e a métodos de engenharia que estiveram na base da reconstrução da sua cidade natal de Mileto (circa 480 a.C.), Hipódamo interveio com sucesso no reordenamento “científico” do Pireu, onde projectou e concretizou “a régua e esquadro” uma rede de acessos de traçado rectilíneo e perpendicular: Aristóteles oferece no tratado *Política* uma “picante” caracterização do architecto e urbanista milesiano [cf. *Idem*, *Pol.*, II, 8, 1267b 22 – 1268a 15] cuja utópica concepção geometrizar do mundo, aliada a um estilo de vida provocadoramente excêntrico e dileitante, encontram guarida literária naquela irónica tirada do epigramista Demódoco de Leros segundo a qual Μιλήσιοι ἄξύνετοι μὲν οὐκ εἰσὶν, ὄρῳσιν δ' οἷάπερ ἄξύνετοι [os Milesianos não são desprovidos de entendimento mas agem como se o fossem], da qual, aliás, o próprio Aristóteles lançará mão na *Ethica Nicomachea* [cf. *Idem*, *EN*, VII, 9, 1151a 9].

exercício habit(u)ado das virtudes e na inscrição ética de um carácter, seja qual for o contexto prático em que ocorrer¹⁴⁷²; no caso paradigmático de Péricles, tal desafio mediacional consistirá em enraizar o exercício da **prudência** [φρόνησις] no domínio aporético da **justiça equitativa** [ἐπιείκεια], tendo como pano de fundo político um regime democrático cuja viabilidade sistémica depende da capacidade para interligar organicamente a formalidade necessária e universal da legislação produzida com a materialidade indeterminada e imprevisível da dinâmica situacional sobre a qual aquela incide. De resto, a configuração equitativa da prudência justifica a razão pela qual Aristóteles dedicará à equidade, tanto no plano jurídico-legal como no cívico-relacional, uma exclusiva, demorada e meticulosa análise ao longo de todo o Livro V da *Ethica Nicomachea*.¹⁴⁷³ Num estudo intitulado *Lei moral e escolha singular na ética aristotélica*, refere a propósito Marco Zingano que «não se compreende a **particularidade** em que se encontra a decisão prudencial a partir da generalidade da lei, mas, ao contrário, se entende, com base no particularismo, como a **lei**, sendo **geral**, **se engendra a partir dela**. (...) A lei (...) nos dá importantes balizas sobre como agir em geral, mas não pode ser tomada como elemento básico do discurso moral, pois teria então por efeito criar um império que pode ele próprio tornar-se **cego à justiça**, incapaz de corrigir-se lá onde fracassa por causa de sua própria universalidade. A **equidade** como corretivo da lei é um corolário da doutrina aristotélica que **faz da lei não a regra moral básica**, mas um produto secundário, importante e muitas vezes suficiente, mas que tem de poder sempre ser **corrigido** pela **consideração prudencial** imersa na **particularidade do caso**. Códigos legais são importantes e a arte legislativa fornece balizas indispensáveis para o domínio prático, mas a lei não é nem pode ser a instância primeira na qual a verdade prática se evidencia.

¹⁴⁷² Vide a propósito EVRIGENIS Joannis, «The doctrine of the mean in Aristotle's ethical and political theory», in *History of Political Thought* 20 (1999) 3, 393-416

¹⁴⁷³ Cf. MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Le Livre V sur la justice», 235-265; vide também a propósito HANNA Marta, «La doctrina de la equidad en Aristóteles», in *Sapientia* 56 (2001) 210, 379-396; SERRANO Enrique, «La teoría aristotélica de la justicia», in *Isonomía: Revista de teoría y Filosofía del Derecho* 22 (2005) 123-160; DAHL Norman, «Justice and Aristotelian Practical Reason», in *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991) 1, 153-158; SCLATSAS Theodore, «Reciprocal Justice in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995) 3, 248-262

Generalizações na ética, porém, são comuns (...). As razões disso estão sempre em parte nas próprias coisas, em parte em nós mesmos. *Nas próprias coisas*, porque as ações dos homens, a despeito do valor moral das circunstâncias, tendem a uma repetição no limite enfadonha, o que facilita e incita as generalizações. (...) *Em nós mesmos*, porque parece ser um dado psicológico a busca de balizas e preceitos gerais para **dar contornos ao que de outro modo se apresenta como indeterminado**. A generalidade das regras práticas apoia-se assim em um fato da existência humana e responde a um anseio do homem, o que explica por que a tendência à generalização é não raramente tomada como marca do discurso moral. No entanto, se seguirmos as lições de Aristóteles, o que ele está nos dizendo é outra coisa. **A cena primeira, o elemento básico do discurso moral, é a decisão que toma o homem prudente em função das circunstâncias (...).** Leis e generalizações são derivadas, do ponto de vista moral, das decisões particulares que se esgotam em si mesmas, de modo que devem guardar, por mais hegemônicas que possam vir a ser, a **ligação fundadora** que as une com o **particularismo**.»¹⁴⁷⁴

Num cenário teórico que procura estabilizar o nexa praxiológico entre a lei jurídica e a normatividade moral à luz do binómio universal-particular¹⁴⁷⁵, afigura-se então perfeitamente justificada a razão pela qual Aristóteles, num dos excertos atrás mencionados, considera o exercício prudencial da justiça equitativa uma tarefa própria dos **administradores** [οἰκονομικοί] e dos **políticos** [πολιτικοί]¹⁴⁷⁶. Dado o impacto da utilização praxiológica do conceito de **prudência** [φρόνησις], tal especificação exigirá, todavia, um matizado refinamento conceptual a que Aristóteles não se furtará:

”Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μὲντοι εἶναι

¹⁴⁷⁴ ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 347-350; destacado nosso; vide ainda a propósito LOUDEN Robert, «Aristotle's practical particularism», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 159-178

¹⁴⁷⁵ Vide a propósito LESZL Walter, «Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle», in *Review of Metaphysics* (Washington) 26 (1972-1973) 278-313 e também SPELLMAN Lynne, «Particulars, paradigms, and universals: *Metaphysics Z-H*», in *The Southern Journal of Philosophy* (Memphis) 18 (1980) 489-500

¹⁴⁷⁶ Cf. ARIST., *EN*, VI, 5, 1140b 10-11 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela V 5, 943]

οὐ ταύτὸν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς **ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ**, ἢ δὲ ὡς **τὰ καθ' ἕκαστα** τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, **πολιτικὴ** αὕτη δὲ **πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ**· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς **τὸ ἔσχατον**. διὸ **πολιτεύεσθαι** τούτους μόνον λέγουσιν·μόνοι γὰρ **πράττουσιν** οὗτοι ὥσπερ **οἱ χειροτέχναι**. δοκεῖδὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἢ **περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα**· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἢ μὲν **οἰκονομία** ἢ δὲ **νομοθεσία** ἢ δὲ **πολιτικὴ**, καὶ ταύτης ἢ μὲν βουλευτικὴ ἢ δὲ δικαστικὴ.¹⁴⁷⁷

À dupla bipolaridade económico-política (no âmbito “operativo” da deliberação criteriosa e da execução ajustada de medidas) e jurídico-legislativa (no âmbito “manufactural” da produção legislativa e da codificação normativa ou da “aplicação” procedimental e judiciária da lei) há que associar aquela outra ideia, desenvolvida a propósito da intersecção da prudência e da sabedoria na arte clínica (no âmbito “crítico” da avaliação e da intervenção terapêuticas), segundo a qual οὐ γὰρ <subent. σοφία> μία περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων, ἀλλ' ἑτέρα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων [não existe um único <subent. saber> acerca do que é bom para os seres vivos, mas diferentes <saberes> para cada caso, sendo que também não há uma única forma de curar <aplicável a> todas as coisas]¹⁴⁷⁸. Assim sendo, ficam, por assim dizer, delimitados os **três âmbitos críticos** da acção humana onde, como mais adiante se verá¹⁴⁷⁹, a modelação prudencial da escolha deliberada adquire particular e decisiva relevância não só *in illo tempore Aristotelis*,

¹⁴⁷⁷ A arte política e a prudência são a mesma disposição, mas na verdade a sua essência não é a mesma. No tocante à [prudência] relativa à cidade, uma é a **prudência legislativa** enquanto **arquitectónica** [= orientadora], ao passo que a outra, enquanto referida às **situações particulares** recebe a designação comum de [prudência] **política**, sendo que esta é **prática e deliberativa**: com efeito, **o decreto é o prático no seu desfecho final** [= realização extrema], motivo pelo qual só desses [capazes de realizar isso] é que se diz que **exercem política**, dado que só eles **agem como artesãos manuais**. Por outro lado, parece que a **prudência** tem a ver sobretudo com o que é **próprio e individual** e, por isso, tal [disposição] recebe o nome comum de prudência; quanto às outras [disposições prudenciais dá-se o nome de] **economia, legislação e política**, sendo esta **deliberativa ou judiciária**: ARIST., *EN*, VI, 8, 1141b 23-33; destacado nosso [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela IX 1-5, 945-946]

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, VI, 7, 1141a 31-33

¹⁴⁷⁹ Vide infra 789-808

mas sobretudo hoje mais do que nunca, tendo em conta o influxo que a filosofia prática do Estagirita pode exercer como modelo operativo e fiável em face dos desafios presentemente colocados em contexto decisionário crítico: 1. o campo jurídico da produção legislativa e da decisão judicial ao nível do Direito; 2. o campo clínico da relação terapêutica ao nível da Medicina e 3. o campo crematístico da gestão dos recursos ao nível da Economia.

Poderíamos resumir esquematicamente a estrutura reticular da multipolar relação que a **prudência** [φρόνησις], no seu **interface mediacional** mantém com as demais **virtudes dianoéticas** [διανοητικαὶ ἀρεταί] na seguinte tabela sinóptica¹⁴⁸⁰:

¹⁴⁸⁰ Vide em contraponto alternativo uma tentativa – em nosso entender muito sugestiva e pertinente – de organização esquemática das virtudes dianoéticas in SANTOS José M., *Introdução à Ética, op. cit.*, 181

domínio ontológico	actividade	virtude		obra
		anímica	arquitectónica	
NECESSIDADE τὸ οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν = τὰ ἀδύνατὰ ἄλλως ἔχειν = τὸ εἶναι αἰεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης	demonstração ἀπόδειξις	CIÊNCIA ἐπιστήμη	> virtude “patente” na listagem textual: SABEDORIA σοφία	discursividade silogística
	indução ἐπαγωγή	INTELECTO νοῦς	a realidade sempre a mesma τὸ ταὐτὸν αἰεὶ coisas sublimes e admiráveis τὰ περιττὰ καὶ θαυμαστά	apreensibilidade noética do universal e da última singularidade
CONTINGÊNCIA τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν = τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν = ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ	acção πρᾶξις	PRUDÊNCIA φρόνησις	> virtude não enumerada mas “latente” por analogia simétrica: “SABEDORIA HUMANA” [ἀνθρωπίνη σοφία]	prospecção calculativa
	produção ποίησις	ARTE τέχνη	[a realidade mutável] [τὸ ἕτερον] coisas convenientes e boas [τὰ συμφέροντα καὶ ἀγαθὰ]	execução hábil

À luz das indicações explicitadas na figuração esquemática, estamos em condições de captar o quadro em que se estabiliza uma **tipificação aristotélica da prudência**, partindo do pressuposto de que cabe a esta assegurar a **conexão mediacional** entre o pólo da contingência onde ela se enraíza directamente e o pólo da necessidade com o qual ela interage no limiar de confinamento com a intelecção

indutiva do singular¹⁴⁸¹, sem perder, nessa aparente ambivalência, o horizonte de fundo de uma racionalidade prática intrinsecamente conformada ao critério ortológico da justa medida; é nesse sentido que, tendo por base o capítulo 5 do Livro VI da *Ethica Nicomachea*, adquirem relevância teórica um conjunto sequenciado e articulado de teses aristotélicas de acordo com as quais

1. περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους [compreenderemos assim o que é a prudência, contemplando aqueles que designamos de prudentes]¹⁴⁸²: obviamente trata-se aqui de perceber fenomenologicamente a acção do prudente não na linha mimética da reduplicação de um modelo infalível e perfeito (tentando imitar o que ele diz e faz), mas antes, na linha *poiética* de uma *recriação* que, tendo em conta a condição falível e finita da acção humana, procura escutar o que ele diz (olhando não necessariamente para o que diz que faz, mas sobretudo para o dizer do seu próprio fazer, ou seja para a forma prática do seu agir deliberativo), a fim de captar o *design* da sua acção no próprio texto prático da deliberação por ele modelada¹⁴⁸³;

2. φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα (...) πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως [é próprio do prudente deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si próprio (...) em vista de um viver bem no seu todo]¹⁴⁸⁴: não deixa de nos parecer digna de menção esta **concepção maximalista** do acto prudencial à luz da qual a boa deliberação

¹⁴⁸¹ Vide a propósito o efervescente debate entre Fernando Belo [*Idem*, «As ciências e o singular», in *Logos* 4 (1985) 79-95] e Fernando Gil [*Idem*, «O estatuto do singular», in *Revista da Faculdade de Letras* 4 (1985) 119-141]; a notícia e o balanço crítico das duas posições em confronto encontram meticoloso registo em GIL Fernando, «A explicação do singular», in *Mediações*, Lisboa: INCM, 2001, 225-238; em perspectiva colateral vide CRUBELLIER Michel, «Science de l'universel et connaissance du singulier», in *Revue de Philosophie Ancienne* 14 (1996) 2, 75-102

¹⁴⁸² ARIST., *EN*, VI, 5, 1140a 24-25 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 1, 943]

¹⁴⁸³ Cf. GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128; vide também a propósito LORIE Danielle, *Le sens commun et le jugement du "phronimos". Aristote et les stoïciens*, Leuven: Peeters, 1998; bem como DREFCINSKI Shane, «Aristotle's fallible *phronimos*», in *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, 139-154

¹⁴⁸⁴ ARIST., *EN*, VI, 5, 1140a 25-28 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 2, 943]

do prudente comporta o peculiar **desígnio semântico** de se constituir eticamente como **sinai** [σημεῖον] de uma **realização integral** (i.e. total e holística) do humano cujo horizonte de sentido se afigura muito mais dilatado do que aquele que se poderia confinar redutoramente à procura unívoca dos bens proporcionados por uma qualquer arte em particular, por mais admiráveis, importantes e nobres que sejam os fins por ela visados (o vigor físico, a saúde, a prosperidade, a honra, a fama, apenas para usar alguns exemplos da lavra aristotélica)¹⁴⁸⁵;

3. βουλευέται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ προᾶσαι [ninguém delibera acerca do que não pode ser de outra maneira nem acerca daquilo sobre o qual é impossível agir]¹⁴⁸⁶: eis justamente um ponto onde a ontologia se cruza com praxiologia validando o princípio de que não há deliberação, em absoluto, no domínio determinístico da necessidade¹⁴⁸⁷, nem tão-pouco, por absurdo, no domínio “des-necessário” da impossibilidade, mas apenas no **limiar crítico** de um **estado potencial e probabilístico** onde a obscuridade dos contornos e a incerteza do desfecho indiciam em cada deliberação a intrínseca racionalidade do cálculo prudencial perante o indeterminado e imprevisível desafio da contingência¹⁴⁸⁸;

4. ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῇν [uma disposição verdadeira e prática acompanhada de razão]¹⁴⁸⁹: eis como Aristóteles condensa numa fórmula lapidarmente significativa uma das definições canónicas de prudência, cuja chave de acesso permite a ulterior compreensão do acto deliberativo, tomado este na sua faceta mais desenvolvida e aperfeiçoada como **escolha orientada**,

¹⁴⁸⁵ Cf. BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques – FREDE Michael, «Le propre de la prudence», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dir. par Rémi BRAGUE et Jean-François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 79-96

¹⁴⁸⁶ ARIST., *EN*, VI, 5, 1140a 31-33 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 3, 943]

¹⁴⁸⁷ GARCÍA NINET Antonio, «El determinismo en la acción en Aristóteles», in *Ágora: papeles de filosofía* 17 (1998) 1, 33-53

¹⁴⁸⁸ MORALES Fabio, «Libertad y deliberación en Aristóteles», in *Ideas y valores* 121 (2003) 81-93

¹⁴⁸⁹ ARIST., *EN*, VI, 5, 1140b 5 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 4, 926]

eleição deliberada, preferência, propósito [προαίρεσις], ou seja como capacidade disposicional para, à luz da semântica corporal do binómio “con-cursivo” ouvido-pé (variante simétrica do binómio “con-figurativo” olho-mão), projectar-se **diligentemente** [σπουδαίως] na escuta atenta e no seguimento expedito da voz orientadora da razão¹⁴⁹⁰ – aspecto que teremos oportunidade de recuperar e de desenvolver mais adiante;

5. σωφροσύνη σώζει τὴν φρόνησιν [a moderação preserva a prudência]¹⁴⁹¹: a possibilidade de um *continuum* entre virtudes éticas e as virtudes ditas dianoéticas encontra neste fulgurante inciso um possível ponto de vinculação e enlace – precisamente num contexto que envolve a omnipresente alusão cultural grega à trágica insolência de uma **desmesura** [ὑβρις] relativamente à qual a **intemperança** [ἀκρασία] constitui na ética aristotélica o seu eco mais nítido e indeclinável¹⁴⁹² – reforçando, em nosso entender, o estatuto mediacional da **prudência** [φρόνησις]; a **moderação** [σωφροσύνη] sinaliza assim, *in actu exercitu*, o primado virtuoso de uma **mediedade** [μεσότης] a partir do qual a prudência pode visar o limiar da **justa medida** [μετριοτήτης] pelo efeito moderador da sua condição dianoética (significa isto que, sendo certo que nem toda a prática virtuosa da moderação se aperfeiçoe e traduza dianoeticamente em prudência, já o exercício dianoético da prudência implica uma aquisição ética da virtude da moderação como condição necessária e possibilitante do seu desempenho; ou seja embora nem todo o moderado se venha a tornar necessariamente prudente no plano ético, todo o prudente tem de ser já forçosamente moderado no plano dianoético)¹⁴⁹³;

6. τῶν θηρίων ἓνία φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον

¹⁴⁹⁰ Cf. NARCY Michel, «Être de bon conseil et savoir écouter (Éthique à Nicomaque, VI, 10-11)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 117-135

¹⁴⁹¹ ARIST., *EN*, VI, 5, 1140b 11-12 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 6, 943]

¹⁴⁹² Vide a propósito supra 339 ss.

¹⁴⁹³ Cf. GRENET Paul, *Aristote et la raison sans démesure*, Paris: Éditions Seghers, 1962

ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικὴν [diz-se de certos bichos que são prudentes, designadamente aqueles que parecem ter uma capacidade de premeditação <= previsão = propósito = precaução> acerca da sua vida]¹⁴⁹⁴: embora não faça parte do arco textual dos enunciados precedentes, a comparência desta afirmação, algo insólita e inusitada – com um curioso precedente no tratado *Metaphysica*¹⁴⁹⁵ – merece ser devidamente assinalada dado que introduz um ingrediente indescartável na temporalidade vivida do acto prudencial, a saber a dimensão cairológica de uma ocasião propícia¹⁴⁹⁶ no ápice da qual se tomam providências não necessariamente para prever antecipadamente o que há-de vir depois (estratagema revelador de um equivocado e temerário intento de domesticação da fatalidade), mas antes para adaptar preventiva ou probabilisticamente a acção à obscuridade do que se apresenta ou à imprevisibilidade do que está para vir através da modelação de cenários alternativos, o que faz realçar a importância da **mediação tipológica da imaginação** na tomada ou na feitura da decisão, sobretudo em contextos críticos de adensada incerteza ou de dilacerante ambiguidade.¹⁴⁹⁷

Deste conjunto de considerandos ressalta, em suma, a ideia de que a **matriz mediacional** exigida à **prudência** [φρόνησις] para garantir uma efectiva modelação

¹⁴⁹⁴ ARIST., *EN*, VI, 7, 1141a 27-28 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VII 4c, 944]

¹⁴⁹⁵ Reportamo-nos àquele passo onde se refere que os **animais** [τὰ ζῷα] com **memória** [μνήμη] são **φρονιμώτερα** καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν [**mais prudentes** e mais aptos para aprender do que os incapazes de recordar]: ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 980b 21; vide a propósito LABARRIÈRE Jean-Louis, «De la *phronesis* animale», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. par Daniel DEVEREUX et Pierre PELLEGRIN, Paris: Éditions du CNRS, 1990, 405-428

¹⁴⁹⁶ Cf. RISSER James, «*Phronesis* as Kairological Event», in *Epoché: a Journal for the History of Philosophy* 7 (2002) 1, 107-119

¹⁴⁹⁷ Cf. LABARRIÈRE Jean-Louis, «Le rôle de la *phantasia* dans la recherche du bien pratique», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 231-252 ; vide a propósito os relevantes estudos de CASTON Victor, «Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination», in *Les Études Philosophiques* 1 (1997), 3-39 ; CASTORIADIS Cornelius, «La double découverte de l'imagination par Aristote», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. IV; Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1983, 210-214; HANKINSON Robert – DESLAURIERS Marguerite, «Aristotle on imagination and action», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 3-4

decisionária da escolha deliberada só é viável se, de um ponto de vista praxiológico, a articulação entre o plano ético das virtudes adquiridas por hábito e o plano dianoético em que se joga a interacção da prudência com a arte (na perspectiva “poiética”), a discursividade (na perspectiva “epistémica”), a pensatividade (na perspectiva “noética”) e o saber supremo (na perspectiva “sófica”) não se apresentar cindida e enclausurada no exercício atomizado das suas possibilidades, mas mediada em função de um **critério** [κανών] forjado pela **recta razão** [ὀρθὸς λόγος].

Ora, o aspecto – quanto a nós verdadeiramente inovador – dessa **modelação canónica** da racionalidade prática reside no intento aristotélico de avaliar a estrutura electiva de uma deliberação não propriamente a partir da rígida e rectilínea mensuração ideal de uma régua, de uma fórmula ou de um código, mas na base da versátil e flexível **mediação metrélica** de um **critério vivo** cuja normatividade se **plasma e modela discursivamente** no texto “da” e “em” acção do **indivíduo prudente** [φρόνιμος].¹⁴⁹⁸ Nada para estranhar, portanto, que no diálogo juvenil *Protrepticus* o leitor seja imediatamente confrontado com a questão τίς ἡμῖν κανὼν ἢ τίς ὁρὸς ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος; [que critério (= regra; norma) ou que termo (= confim; marca) poderá ser para nós mais exacto do que o prudente?]¹⁴⁹⁹. Que consequências se hão-de extrair, então, dessa “in-carnada” mediação canónica inerente à decisão prudencial?

Para Aristóteles, uma “regra” de acção não pode espelhar directamente a pureza de uma regra geral sem mais, visto que não se trata de contemplar eideticamente ou de determinar a prioristicamente a “forma pura” das acções (ao jeito platónico ou kantiano)¹⁵⁰⁰, mas de configurar discursivamente a “forma” como a acção se inscreve no corpo da facticidade contingente por via de uma “virtude intelectual” (i.e. a prudência) que confere ao agente a capacidade para proceder a uma “rectificação” estocástica da “regra” tendo em conta a complexidade da situação e das circunstâncias. Esta correcção prudencial da regra determina a mediedade $\bar{\omega}$ ἄν ὁ

¹⁴⁹⁸ Cf. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote, op. cit.*, «L’homme de la prudence: §2 la norme», 41-51

¹⁴⁹⁹ ARIST., *Prt.*, frgm. 52 Rose

¹⁵⁰⁰ Vide a propósito supra respectivamente 234, not. 566 e 214, not. 529

φρόνιμος ὁρίσειεν [tal como a determinaria o prudente]¹⁵⁰¹, tanto mais que este, pela discursividade do seu agir, torna legível τὸ δὲ μέσον (...) ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει [o meio (...) tal como a recta razão o dita]¹⁵⁰². Ora, aquilo que o prudente explicita no seu agir discursivo não se reduz apenas ao acto de “deliberar” [βουλευέσθαι], mas, num grau teleologicamente mais aperfeiçoado, em **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι]. Todavia, dado que, à semelhança do que sucede com diversas matérias que de um ponto de vista ontológico πολλαχῶς λέγεται [podem ser ditas de muitos modos]¹⁵⁰³ – e o mesmo se diria, de um ponto de vista físico, de outras situações em que πολλαχῶς λέγεται τὸ μεταξὺ καὶ τὸ μέσον [a ligação e o meio são ditos de muitos modos]¹⁵⁰⁴ –, também de um ponto de vista praxiológico ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς [a rectitude tem múltiplos sentidos]¹⁵⁰⁵. Desta feita, ao remeter a **rectitude** [ὀρθότης] para o campo da **boa deliberação** [εὐβουλία]¹⁵⁰⁶, Aristóteles chama basicamente a atenção para dois aspectos a ter em conta: o primeiro é formulado de modo negativo e tem a ver com aquilo que desfigura a **rectitude** [ὀρθότης] de uma **boa deliberação** [εὐβουλία]; o segundo é formulado em tom positivo e procura apurar em que condições uma **boa deliberação** [εὐβουλία] se torna **recta** [ὀρθή]. No primeiro caso, a rectitude de uma boa deliberação não se identifica de todo nem com o estratagema de calcular bem o mal que se pretende visar (v.g. no caso limite de uma maldade infligida a outrem), nem tão-pouco com a artimanha de alcançar um pretensio bem por meios indevidos (v. g. no plano lógico de um pseudo-silogismo activado por um termo médio falso)¹⁵⁰⁷; já no tocante ao segundo caso, uma boa deliberação é considerada recta κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δει καὶ ὡς καὶ ὅτε [em conformidade com o útil e

¹⁵⁰¹ ARIST., *EN*, II, 6, 1107a 1-2

¹⁵⁰² *Ibid.*, VI, 1, 1138b 20 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela I 1, 941]

¹⁵⁰³ Vide a propósito supra 159 ss.

¹⁵⁰⁴ ARIST., *Cael.*, IV, 5, 312b 1

¹⁵⁰⁵ *Idem*, *EN*, VI, 9, 1142b 17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 3a, 947]

¹⁵⁰⁶ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 16-33 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 1-5, 943]

¹⁵⁰⁷ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 18-24 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 3b, 930]

relativamente ao que é devido, ao modo e ao momento]¹⁵⁰⁸. Em suma, sendo própria dos **indivíduos prudentes** [φρόνιμοι], a deliberação aponta-se como “**boa**” [εὖ] na medida em que a sua **rectitude** [ὀρθότης] decorre 1. **em conformidade ao que convém** [κατὰ τὸ συμφέρον], 2. **em ordem a um fim** [πρὸς τὸ τέλος], 3. relativamente ao qual a **prudência** [φρόνησις] se afigura como **conjectura verdadeira** [ἀληθὴς ὑπόληψις].¹⁵⁰⁹

A partir dos indicativos expostos, parece-nos óbvia a forma como Aristóteles esclarece o sentido da partícula **bem** [εὖ]¹⁵¹⁰ na sua imediata vinculação à esfera “orto-praxiológica” do **acto de deliberar** [τὸ βουλευέσθαι] convertido por **mediação prudencial** em **boa deliberação** [εὐβουλία]:

‘Η δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ’ ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ’ οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ’ ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ’ ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν. οὐδ’ ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ’ ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδόντων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· (...) ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*, VI, 9, 1142b 28 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 3c, 947]

¹⁵⁰⁹ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 31-33 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 5, 946]

¹⁵¹⁰ Vide a propósito supra 167, 172, 570

¹⁵¹¹ A prudência é relativa às coisas humanas e ao acto de deliberar. Por isso dizemos que a obra do prudente consiste sobretudo em deliberar bem, e ninguém delibera acerca do necessário [= o que não pode ser de outra maneira] nem acerca do que não tem fim, e esse é um bem prático. Bom deliberante é, em termos absolutos, aquele que é capaz de visar certamente o melhor para o homem em termos práticos de acordo com um cálculo razoável. Tão-pouco a prudência diz respeito apenas ao universal, mas deve conhecer também o particular, visto que ela é prática e a acção diz respeito ao particular. Por esse motivo, aqueles que não possuem saber, designadamente no caso daqueles que têm experiência, são mais práticos do que os outros que sabem. (...) Enquanto prática a prudência deve, desta feita,

Deliberar bem numa situação particular não depende, portanto, de uma sujeição cega (e talvez, por isso, oca e inconsequente) a regras pré-estabelecidas, mas da capacidade estocástica de visar bem a “regra correcta” *hic et nunc* em consonância com algumas condições de possibilidade cuja extensão se aplica a qualquer acto deliberativo exercido em contexto decisionário crítico; relativamente a essas regras de acção cumpre destacar

1. a alusão ao domínio das **coisas humanas** [τὰ ἀνθρώπινα] como horizonte intrínseco da **deliberação** [βούλευσις = τὸ βουλεύεσθαι];
2. a impossibilidade de deliberar sobre o **necessário**, i.e. **o que não pode ser de outro modo** [ἀδύνατος ἄλλως ἔχειν] e sobre **o que não tem fim** [μὴ τέλος], mas apenas sobre aquilo cujo **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] se apresenta em si mesmo como fim;
3. o carácter aberto da **obra** [ἔργον] inerente a uma **boa deliberação** [εὖ βουλεύεσθαι] materializada *in vivo* pelo **prudente** [φρόνιμος];
4. a capacidade estocástica do **bom deliberante** [εὖβουλος] no que concerne ao alcance **certo** [στοχαστικός] daquilo que é **melhor para o homem** [ἄριστος ἀνθρώπῳ] realizado **de acordo com um cálculo razoável** [κατὰ λογισμόν];
5. o envolvimento da **prudência** [φρόνησις] no conhecimento bipolarizado do **universal** [καθόλου] e do **particular** [τὰ καθ' ἕκαστα], embora, por ser da **ordem prática** [πρακτική], a sua orientação racional se focalize no que **concerne ao particular** περὶ τὰ καθ' ἕκαστα] já que este constitui o âmbito próprio da **acção** [πρᾶξις];
6. a desconcertante provocação de que os que se encontram **desprovidos de saber** [οὐκ εἰδότες] mas, apesar de tudo, são **dotados de experiência** [ἐμπειροί] revelam-se **mais práticos** [πρακτικώτεροι] do que os que

possuir ambos os conhecimentos [subent. do universal e do particular], mas sobretudo este último [i.e. o do particular]: ARIST., *EN*, VI, 7, 1141b 8-23 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VIII 1-10, 944-945].

sabem [εἰδότεων] posto que, ao possuir **ambos** [ἄμφω] os conhecimentos, i.e. **universal e particular** [καθόλου καὶ καθ' ἕκαστα], os experientes e os experimentados fixam no seu saber **sobretudo o particular** [μᾶλλον καθ' ἕκαστα].

À luz destes seis vectores, poder-se-ia, todavia, objectar que, na ausência de um sistema axiomático de regras gerais na base das quais pudesse ser deduzido um protocolo de acção, persiste ainda assim a necessidade de validar um “critério” extrínseco capaz de guiar o “prudente” na avaliação “criteriosa” da sua acção particular, tendo em conta o carácter contingente das variáveis que se entrelaçam numa dada situação. Esta aparente redundância é, em nosso entender, fenomenologicamente dissipada no texto da acção deliberativa do homem prudente. Com efeito, não dispondo de um acesso imediato e directo a uma norma transcendente, tudo nos faz supor que caberá ao “homem prudente” a tarefa de providenciar essa capacidade criteriológica a partir da experiência concreta do mundo-da-vida.¹⁵¹² Acontece, porém, que tal incumbência enfrenta alguns desafios, a começar, logo à partida, pelo propósito de expor uma tipificação aparentemente incontroversa da deliberação prudencial à luz de um conjunto de inibições pelas quais lhe é restringida a tentação gnosiológica de permutar indevidamente competências de outros domínios, extravasando nessa espécie de insolente excesso e trágica desmesura os “limites” do seu **limiar mediacional**. Assim se compreende, de resto, a razão pela qual Aristóteles procura contrastar a racionalidade inerente à prática prudencial com outros tipos de racionalidade muito mais valorizados pela rigidez e rectilinearidade de uma regra imunizada pela exactidão matemática ou apodíctica da necessidade lógica do que pelo estranho e contra-intuitivo rigor de um critério moldado à materialidade flexível e curvilínea da contingência prática.¹⁵¹³ Aduzimos apenas dois exemplos bem ilustrativos que reforçam tal intuito aristotélico.

¹⁵¹² Vide a propósito supra 625

¹⁵¹³ Acerca dos procedimentos sistémicos de decisão – sejam eles de planificação ou de organização institucional, v.g. administrativa, jurídica, política, económica, pública ou privada – cujos pressupostos subjacentes e consequências advenientes assentam numa lógica de actuação monolítica, mecanicista e determinística que apenas privilegia a pura racionalidade linear (culturalmente vinculada a uma “pré-teoria cartesiana”) em detrimento de uma racionalidade polissémica, plurívoca e multivectorial capaz de orquestrar criativamente diferentes níveis de legitimidade decisória, vide SFEZ Lucien, *Critique*

O primeiro exemplo ocorre naquele passo onde Aristóteles concebe uma espécie de **esquematismo prático** pelo qual a decisão prudencial incorpora a **mediação** de uma **representação figurativa** [σχῆμα]¹⁵¹⁴ capaz de tornar “legíveis” os “contornos” de cada uma das situações concretas em que o acto deliberativo é chamado inscrever-se:

ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ
εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῶ· ὁ μὲν
γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ
ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ’ αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ιδίων, ἀλλ’ οἷα αἰσθανόμεθα
ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἐσχατον τρίγωνον.¹⁵¹⁵

Assumindo que a explicitação dessa mediação esquematista só se torna legível e manuseável na **inscrição tipológica** de um **esboço** [τύπος], acompanhamos de bom grado a posição que Marco Zingano defende no seu estudo *Lei moral e escolha singular na ética aristotélica*, ao sustentar que «assim como não exigimos que um orador proceda por silogismos para convencer seu público ou que um matemático persuada seu discípulo apelando a argumentos de autoridade para provar um teorema, assim também, segundo Aristóteles, **seria falta de instrução exigir demonstração da teoria moral** lá onde ela só está autorizada a indicar *grosso modo* ou em **grandes linhas**».¹⁵¹⁶

de la décision, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992 (4ed), designadamente a parte «Critique de la linearité», 91-196

¹⁵¹⁴ Vide a propósito supra 49, 104, 248, 250, 272, 312, 504, 507, 512, 608

¹⁵¹⁵ É evidente que a prudência não é ciência, pois – como já foi dito – ela refere-se ao limite extremo [subent. do particular], e o domínio do prático é dessa natureza. Nesse sentido, ela opõe-se ao intelecto, pois o intelecto refere-se às definições, relativamente às quais não há raciocínio [= explicitação de razões], ao passo que aquela [subent. prudência] se refere ao outro limite extremo [subent. do particular], relativamente ao qual não há ciência, mas percepção sensível – não aquela referente aos sensíveis próprios [subent. de cada sentido], mas a que se assemelha à percepção pela qual percebemos na matemática o extremo limite de um triângulo [subent. em particular]: ARIST., *EN*, VI, 8, 1142a 23-29 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela IX 7a-c, 929]

¹⁵¹⁶ ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 327; destacado nosso; vide a propósito supra 248, 507, 512

O segundo exemplo emerge ao cair do pano do Livro VI da *Ethica Nicomachea*, precisamente no momento em que Aristóteles procede ao **posicionamento mediacional** da **prudência** [φρόνησις] quer, num plano “anabático” (i.e. ascendente), face ao **saber** [σοφία] possibilitado pela contemplação de realidades divinas cuja perfeição (necessariamente “metafísica”) decorre do seu carácter imóvel e eterno, quer, num plano “catabático” (i.e. descendente), face ao **conhecimento** [γνώσις] propiciado pela experiência de um modo de ser humano cujo aperfeiçoamento (contingencialmente “prático”) depende do carácter obscuro e imprevisível do seu enraizamento na **cidade** [πόλις]. Ao enfatizar esse lance mediacional, Aristóteles vinca de forma inequívoca – socorrendo-se uma vez mais do potencial analógico da arte médica – até que ponto a prudência deve ser sábia para deliberar, o que não significa que, face à supremacia gnosiológica da **sabedoria** [σοφία], a eficácia deliberativa daquela lhe conceda qualquer poder de intrusão na autonomia desta ou até de usurpação do lugar cimeiro por ela ocupado na hierarquia do conhecimento:

ή δὲ φρόνησις οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.¹⁵¹⁷

Cruzando os dois supramencionados excertos [i.e. *EN*, VI, 8, 1141b 33 e VI, 13, 1142a 21], obtemos um arco textual no intervalo do qual se estabelece uma diametral bipolaridade que relaciona tensionalmente os dois **extremos** [ἔσκατα] do **domínio prático** [τὸ πρακτόν]: um que determina “para baixo” o limite “imanente”

¹⁵¹⁷ A prudência não prevalece [= não tem domínio] sobre a sabedoria nem sobre a parte melhor [subent. da alma], como tão-pouco a medicina sobre a saúde – com efeito, ela não se serve desta, mas apenas vê como produzi-la [= gerá-la = originá-la], isto é dá ordens [= estabelece prescrições] por causa desta, mas não tem poder sobre a mesma [= não lhe dá ordens]. Tal seria o mesmo que afirmar que a política governa [= manda = tem poder] sobre os deuses pelo facto de dar ordens [= mandar = prescrever] no tocante a tudo o que diz respeito à cidade: ARIST., *EN*, VI, 13, 1145a 6-11 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIV 10, 952]

do caso individual e particular através da **percepção** [αἴσθησις]; outro que estabelece “para cima” quer o limite “transcendente” dos objectos mais dignos e elevados através do **saber** [σοφία], quer o limite “metaempírico” dos princípios – tanto os necessários e universais, através da **intelecção** [νοῦς], como os lógicos e os causais, através da **ciência** [ἐπιστήμη] – cuja interligação compete à prudência mediar no plano dianoético da racionalidade prática.¹⁵¹⁸ É graças e em função desse **limiar mediacional** que, em nosso entender, adquirem máximo relevo praxiológico **quatro vectores teóricos** que resumem de forma lapidar o **estatuto mesomorfológico** da **prudência** [φρόνησις] em contexto crítico de **deliberação** [βούλευσις] ou de **escolha deliberada** [προαίρεσις]:

1. εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι (...) καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι [será uma certa forma de conhecimento o saber “de si” <ou tb. “para si”> próprio (...) e parece ser prudente aquele que sabe “acerca do que lhe diz respeito” <ou tb. “de si próprio”> e se empenha nisso]¹⁵¹⁹, na linha do princípio aretiológico da **apropriação pessoal e realizativa** do conhecimento prático¹⁵²⁰;
2. οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ’ ἄνευ πολιτείας [o bem em si mesmo não existe sem actividade económica e sem vida política]¹⁵²¹, na linha do princípio teleológico da **prossecução sustentável e relacional** da vida boa¹⁵²²;
3. γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ (...)

¹⁵¹⁸ Acerca da clivagem *alto / baixo* [ἄνω / κάτω], vide supra 387, 454, 520

¹⁵¹⁹ ARIST., *EN*, VI, 8, 1141b 33 – 1142a 1 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 6a, 946]

¹⁵²⁰ Cf. ADKINS Arthur, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press, 1960; vide a propósito supra 117

¹⁵²¹ ARIST., *EN*, VI, 8, 1142a 9-10 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 6b, 946]

¹⁵²² Cf. BODÉÛS Richard, «L’animal politique et l’animal économique», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 65-81; vide a propósito supra 109, 116, 231, 333, 349, 505-506, 607

φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι (...)· νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν [os jovens tornam-se matemáticos, geómetras e sábios (...), mas não parece que se tornem prudentes (...) – de facto, quem é jovem não é experiente]¹⁵²³, na linha do princípio semântico da **legibilidade experienciada e vivida** do discurso da acção¹⁵²⁴;

4. καθ' ἑκάστᾳ ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἣ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας, (...) πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν [a prudência refere-se ao particular; este torna-se conhecido a partir da experiência; um tempo longo é que faz a experiência]¹⁵²⁵, na linha cairológica da **percepção oportuna e experiente** da singularidade situacional¹⁵²⁶.

Ora, o que interessa ressaltar a partir da sondagem deste naipe heterogéneo de limites e potencialidades da deliberação prudencial, projecta-se na ideia de que aquilo que a acção discursiva do prudente manifesta *in vivo* na sua **mediação tipológica** não traduz propriamente a preponderância de um dispositivo casuístico de *regras e critérios* que subjagam pré-determinadamente o agir a cada caso, mas a emergência de uma capacidade de **discernimento** [κρίσις] mediante a qual o prudente se revela em cada situação simultaneamente **avisado, diligente, íntegro** [σπουδαῖος] posto que ἑκάστα κρίνει ὀρθῶς (...) τὰληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν [avalia com rectidão cada coisa (...) conseguindo ver o que há de verdadeiro em cada uma]¹⁵²⁷ sem nunca comprometer, apesar de tudo, quer a validade do fim visado quer a universalidade do

¹⁵²³ ARIST., *EN*, VI, 8, 1142a 12-15 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 6c, 946]

¹⁵²⁴ Cf. RICOEUR Paul, «The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text», in *Social Research*, 38 (1971) 3, 529-562; vide a propósito supra, 626, not. 1428

¹⁵²⁵ ARIST., *EN*, VI, 8, 1142a 14-16 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 6d, 946]

¹⁵²⁶ Cf. MONDOLFO Rodolfo, «*Veritas filia temporis* en Aristóteles», in *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 2 (1961) 783-804; TRÉDÉ Monique, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris: Klincksieck, 1992; SCHUHL Pierre-Maxime, *De l'instant propice*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1962, 69-72; SMITH John, «Time, times and “right time”: chronos and kairos», in *The monist* 53 (1969) 1, 1-13; RODRIGO Pierre, «Aristote. Prudence, convenance et situation», in *L'Enseignement Philosophique* (Paris) 42 (1991-1992) 5, 5-17; vide a propósito supra 172-173, 251, not. 615, 297, not. 704, 304, 359, 360, not. 842, 551

¹⁵²⁷ ARIST., *EN*, III, 4, 1113a 29-31

bem percebido, teleologicamente inseparáveis da realização concreta de cada acção.¹⁵²⁸ Por outro lado, como a determinação desta regra de acção é **obra** [ἔργον] da **prudência** [φρόνησις], tal significa que, do ponto de vista praxiológico, todas as virtudes naturais, habituais ou de carácter, acabam por se encontrar “arquitectonicamente” interligadas na **mediação dianoética da virtude prudencial**, tornando-se esta por assim dizer **medida da mediação** de todas as virtudes.

Esta condição mediacional da prudência representa, a nosso ver, uma possível saída para a disputada e controversa problemática em torno da conexão das virtudes na filosofia prática aristotélica. Na verdade, tentando lidar dialecticamente com o dispositivo teórico da doutrina socrática da virtude¹⁵²⁹ – segundo a qual cada virtude é imediatamente identificada como prudência e todas elas no seu conjunto concebidas como razões¹⁵³⁰ – o Estagirita procura posicionar-se de forma diaporeticamente ambivalente face à concepção intelectualista do mestre ateniense no sentido de o refutar, por um lado, pela equívoca identificação entre virtudes e prudência e entre virtudes e razão, mas de o acompanhar, por outro, na ideia de que toda a virtude não existe sem prudência¹⁵³¹, oferecendo em contrapartida um modelo de eticidade cujo alcance praxiológico apenas pode ser inteiramente compreendido na subtileza de uma crucial distinção a respeito da **virtude** [ἀρετή] entre **disposição segundo a recta razão** [ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον] e **disposição acompanhada de razão** [ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου]¹⁵³². Este aspecto foi inequivocamente captado pela voz autorizada de Marco Zingano num incisivo estudo, precisamente intitulado «*Agir secundum rationem* ou *cum ratione?*», onde somos esclarecidos de que «Aristóteles desenvolve, sobretudo no *De anima*, um argumento mais forte: o conhecimento

¹⁵²⁸ AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., «L’homme de la prudence», 33-63

¹⁵²⁹ Vide a propósito supra 407 ss.

¹⁵³⁰ Cf. ARIST., *EN*, VI, 13, 1144b 28-29 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 7, 951].

¹⁵³¹ Cf. *Ibid.*, VI, 13, 1144b 17-21 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 5b, 951].

¹⁵³² Cf. *Ibid.*, VI, 13, 1144b 26-27 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 7, 951].

humano não é somente um conhecimento no interior do qual a razão *pode* operar (...), mas é antes um conhecimento *guiado* por conceitos, isto é, um conhecimento no qual a razão de fato opera constantemente. Isto não elimina a possibilidade de um conhecimento puramente sensitivo para os homens, mas ele é ocasional (...) em relação à norma do conhecer, que opera mediante conceitos. Assim, Aristóteles distinguirá a imaginação humana da dos animais observando que, enquanto esta última é sensitiva, φαντασία αἰσθητική, a humana é deliberativa, φαντασία βουλευτική, isto é, exige cálculo e, conseqüentemente, razão (*De an.*, III, 11, 434a 5-8) (...). Deve-se, portanto, distinguir agora duas operações da razão prática. A razão que está na origem do desejo – isto que por uma vez Aristóteles chamou de *razão em vista de algo*, λόγος ὁ ἕνεκά τινος (*EN*, VI, 2, 1139a 32-33) o torna tal que pode ser aperfeiçoado pela outra operação da razão, aquela que investiga por quais meios melhor se realizará a ação. Não se pode confundir estas duas operações: à primeira, Aristóteles reserva a função de estabelecer os princípios da deliberação; à segunda, a de ser o princípio da ação, mediante a descoberta por deliberação do último meio que, na ordem do agir, é o primeiro a ser executado. **Neste sentido, a virtude moral em parte participa da razão, pois é constituída por uma apreensão racional, o que torna o desejo aperfeiçoável pela prudência, mas ela ainda não é prudência – e o que está em jogo no domínio moral não é se o desejo tem, em sua origem, uma apreensão já racional, mas se, no desdobramento da busca dos meios mediante o realizamos, impera ou não a prudência ou razão deliberativa.** Esta distinção, contudo, nem sempre é claramente exposta pelo próprio Aristóteles. (...) Ao tratar desta dificuldade, convém inicialmente enfatizar que o próprio Aristóteles recusou que o bem apreendido pelo intelecto seja sempre o bem verdadeiro. Ele menciona esta posição em *EN*, III, 6, para imediatamente rejeitá-la (1113a 22-23) (...); a posição é atribuída a Platão. **Para Aristóteles, o homem virtuoso vê o que é verdadeiramente bom e o tem por fim de suas acções, funcionando para nós como que uma medida e regra das acções.** (...) Pode-se também vislumbrar a enorme distância que o μετά λόγου instaura face ao κατὰ λόγον examinando a solução socrático-platônica a respeito da possibilidade ou não de ensinar as virtudes. Frequentemente é dito que o *Mênon* não oferece nenhuma solução, antes termina em

uma aporia.¹⁵³³ (...) Se a virtude (...) pode ser ensinada, deveríamos constatar seu ensino, isto é, identificar um corpo de professores encarregados de ensiná-la. Isto, porém, não vemos em lugar algum. Com efeito, esses professores não seriam senão ou bem “os que os homens chamam de sofistas” (91 b 7-8), ou bem os próprios homens virtuosos, os καλοὶ καγαθοί, como Temístocles (93 b), Aristides (94 a) e Péricles (94 b). No entanto, os sofistas são justamente aqueles que somente fingem conhecer, sem terem nenhum saber; os homens virtuosos, por sua vez, não só não conseguem ensinar a virtude, nem mesmo para seus filhos, como tampouco pretendem ter a ciência da virtude. (...) No *Político*, Platão dá maior vazão a esta desconfiança: discutindo a respeito de um governo sem leis, ele sugere que “o melhor não é que as leis imperem, mas que impere o homem real dotado de saber” (*Pol.*, 294 a 6-7; o mesmo ponto é feito nas *Leges*, IX, 875 b-d). (...) É esta visão da humanidade, profundamente marcada por uma desconfiança quanto à sua natureza, que leva Platão ao elogio das leis e demais constituições, contra o seu ideal, expresso na sétima constituição, a do homem que sabe, “aquela verdadeira, a de um único governando com base na arte” (...) (300 e 11-12). Este mesmo impasse, que só um estratagema pode deslindar, volta a ser encontrado na parte final do *Mênon*, quando à descoberta que a virtude é uma ciência não se segue a constatação de um corpo de pessoas dedicado ao seu ensino. Há bem um impasse: a virtude é ensinável, pois é ciência, mas não é ensinada, pois não vê professores nem alunos. O impasse existe não porque bem agir não seja agir com base em um saber, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, mas porque são homens os que agem, e deles devemos desconfiar profundamente: raros são os que de fato sabem (...). **É também contra esta desconfiança generalizada da natureza humana (...) que se volta Aristóteles ao gentilmente substituir o κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον pelo μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου**».¹⁵³⁴

A distinção aristotélica entre **segundo a recta razão** [κατὰ τὸν ὀρθὸν

¹⁵³³ Neste momento de exposição aporética do problema, Marco Zingano aduz para o debate os contributos de BARNES Jonathan, «Enseigner la vertu?», in *Revue Philosophique* 4 (1991) 571-589 e a correspondente resposta de BRUNSCHWIG Jacques, «Pouvoir enseigner la vertu?», in *Revue Philosophique* 4 (1991) 591-602

¹⁵³⁴ ZINGANO Marco, «Agir *secundum rationem* ou *cum ratione*?», in *Estudos de Ética Antiga*, op. cit., 383-391; destacado nosso.

λόγον] e **com recta razão** [μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου] pouco deve a um pretensioso e rebuscado malabarismo de expressão, expediente, aliás, a que Aristóteles é, em definitivo, completamente avesso.¹⁵³⁵ Tendo em conta o seu óbvio impacto praxiológico, a referida distinção ganha clareza quando recortada no pano de fundo do princípio segundo o qual a **prudência** [φρόνησις] constitui o fundamento do sentido **recto** [ὀρθός] da **virtude** [ἀρετή] tomada como **disposição** [ἔξις] em **conformidade com a recta razão** [κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον]¹⁵³⁶ e, a partir desse princípio, quando desdobrada numa espécie de retroacção recíproca (mais do que redundante ou tautológica) de dois pólos em cuja circularidade assenta o inciso segundo o qual οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς [não é possível ser bom em máximo sentido sem prudência, nem ser prudente sem virtude ética]¹⁵³⁷. Cai assim por terra o argumento – quer acriticamente disseminado pelo senso comum quer obliquamente validado pela ética socrática – segundo o qual ἀρεταὶ χωρίζονται ἀλλήλων [as virtudes se encontram separadas umas das outras] agrupando-se por justaposição num aglomerado de bons hábitos adquiridos em que o todo se reduz e esgota na soma das partes, em contramão aliás do que enuncia o célebre inciso politológico de que τὸ ὅλον πρότερον τοῦ μέρους <subent. ἐστὶ> [o todo é prévio às partes]¹⁵³⁸. São **três** as **consequências** que Aristóteles extrai imediatamente dessa restrição:

¹⁵³⁵ No que concerne ao intento de apresentar uma novidade de forma forçada, tenhamos sempre em conta a implacável e deliciosa ironia de Aristóteles segundo a qual se torna perfeitamente possível τὸ ζητεῖν τι παρ' αὐτὰς ἕτερον μὴ δοκῇ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων [buscar algo de diferente do resto sem dar a impressão de que se deseja ser esperto a todo o custo]: ARIST., *Pol.*, II, 1, 1160b 33-34

¹⁵³⁶ *Idem*, *EN*, VI, 13, 1144b 22-24 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 6, 951].

¹⁵³⁷ *Ibid.*, VI, 13, 1144b 31-32 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 8, 934].

¹⁵³⁸ *Idem*, *Pol.*, I, 2, 1253a 20; vide a propósito MAYHEW Robert, «Part and whole in Aristotle's political philosophy», in *Journal of Ethics* 1 (1997) 4, 325-340

1. embora seja plausível considerar as virtudes naturais como separadas umas das outras, tal não é possível para as virtudes éticas, ou seja para aquelas em função das quais alguém é tido por bom em sentido absoluto¹⁵³⁹;
2. onde existe uma virtude (e *a fortiori* a prudência) todas as demais estão presentes¹⁵⁴⁰;
3. mesmo que a prudência não fosse necessariamente prática, ela teria de ser sempre necessária à parte dianoética da alma, na medida em que não pode haver recta eleição deliberada sem uma certa virtude (para determinar o fim recto) e simultaneamente sem prudência (para “fazer realizar” com rectitude o que conduz ao fim)¹⁵⁴¹.

Ao pronunciar-se sobre esta questão, Marco Zingano assinala: «Aristóteles sustenta que toda virtude moral *própria* é acompanhada de prudência, que a prudência requer virtude moral e que a prudência requer um bom número de virtudes. A tese provém da relação entre prudência e ato moral; a tese é estabelecida em função da relação entre prudência e vida feliz; há uma relação precisa entre ato moral e vida feliz, mas as condições para um não são idênticas às condições para a outra. Aristóteles pode mostrar que **a prudência abre-se para o alargamento das virtudes que o sujeito possui**, visto que seu ideal é aquele no qual todas as virtudes estão presentes, mas **nada obriga a que a prudência implique já a presença de todas as virtudes morais**. Aristóteles pode, então, resolver o problema da separação ou conexão das virtudes, ao pôr em evidência o que é verdadeiro e o que é falso em cada uma das posições, sem adotar as teses em disputa, mas, ao contrário, **mostrando por que tal dificuldade tomou um ar de paradoxo**. E, para concluir, **Aristóteles não sustenta que toda virtude moral requer a prudência**; pode-se dizer que a **virtude moral faz apelo à prudência**, se abre à apreensão de razões e quer ser

¹⁵³⁹ *Idem*, *EN*, VI, 13, 1144b 35 – 1145a 1 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 9a, 952].

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*, VI, 13, 1145a 2 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 9b, 952].

¹⁵⁴¹ *Ibid.*, VI, 13, 1145a 3-6 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 9c, 952].

aprefeiçoada pela virtude intelectual que é a prudência, mas ela **não requer necessariamente a prudência para ser virtude moral.**»¹⁵⁴².

Uma coisa nos parece certa: sem a abertura de um **limiar mediacional** susceptível de manter a tensão recíproca entre as **virtudes** (ditas éticas, na sua capacidade disposicionalmente treinada para visar o meio entre os extremos) e a **prudência** (dita dianoética, na sua capacidade disposicionalmente aperfeiçoada ora para vincular a apreensão intelectual dos princípios formais à percepção sensível dos casos individuais no plano gnosiológico da verdade prática, ora para coadunar os meios e os fins no plano teleológico da racionalidade estocástica, ora para conectar o universal e o particular no plano ergonómico da deliberação), não vemos como será possível viabilizar uma “circularidade virtuosa”, pressuposta e insinuada nessa clivagem ¹⁵⁴³ e, *ipso facto*, romper e superar o emaranhado de paradoxos e aporias que

¹⁵⁴² ZINGANO Marco, «A conexão das virtudes em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 424-425; destacado nosso.

¹⁵⁴³ A perspectiva de Dominique Panzani pode, neste ponto particular, fornecer uma base sólida suficientemente esclarecedora no tocante ao desígnio de uma *paideia* ética dos hábitos virtuosos, teleologicamente orientada para o exercício de uma capacidade decisória para deliberar e ajuizar em face das situações: «Il faut donc, dans un premier temps, que le novice apprenne de ses maîtres et de la communauté qui les installe dans cette place d'éducateur, la façon d'appliquer une règle relativement simple pour gouverner son action. Il acquiert par répétition la disposition à agir selon les prescriptions de la règle, et par l'exercice le plus continu possible il apprend à reconnaître la variété des actions à accomplir, en prenant l'habitude de les accomplir. Une fois posée la règle qu'il faut éviter l'excès ou le défaut, le jeune éduqué est convié à agir en conformité avec cette dernière dans la pluralité des situations qu'il rencontre. L'éducation veillera à le faire passer de situations simples à de plus complexes, afin d'acheminer ce dernier vers une réflexivité qui lui permettra de connaître le logos de la vertu. **L'acquisition de la finesse se fait au moyen de la complexité.** Des situations les plus évidentes et sans ambiguïté, il ira progressivement vers des cas complexes où il apercevra que **le jugement est éminemment requis et par là intériorisera la vertu.** (...) En effet, si l'apprentissage de la règle simple et de la conformité qu'elle requiert ne paraît pas compliqué, celui du **jugement approprié à chaque situation est d'une difficulté plus redoutable.** Si le jeune éduqué peut être enseigné, conduit par l'habitude à accomplir, en conformité à la règle des actions à caractère vertueux, voire à donner une justification rationnelle à ses actes par une compréhension progressive de ce qu'est la vertu érigée par la communauté, la tâche devient plus rude quand lui incombe d'agir vertueusement dans une situation où la simple conformité ne fournit pas de façon évidente les clauses de ce qu'il y a à faire. Le processus d'apprentissage, semble-t-il, comporte **deux types** d'accompagnement à la **disposition vertueuse. D'une part celui d'habituer aux vertus éthiques — sorte de dressage — et d'autre part celui d'ouvrir à la capacité d'appliquer par soi-même, dans des situations particulières, la justesse générale des règles d'action établies.** Si, pour que la vertu soit pleinement accomplie, il faut qu'elles s'entrelacent, il reste que chronologiquement les **vertus éthiques** précèdent la parution de la **phronesis**, quand bien même **ontologiquement elles vont de pair**, et que ce soit seulement dans leur **unité inséparable** que se dévoile la vertu parfaite où s'annonce l'affirmation d'une **vie réussie.**» [PANZANI Dominique, «La phronesis: disposition paradoxale (Éthique à Nicomaque, VI, 1)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op.cit.*, 30-31; destacado nosso].

habitualmente se imputam à filosofia prática de Aristóteles a propósito de um alegado “círculo vicioso” cujo enredo poderia ser reescrito da seguinte forma: *por um lado, só nos tornamos prudentes porque e na medida em que já formos bons e virtuosos, mas por outro só nos tornamos bons e virtuosos porque e na medida em que já formos prudentes*.¹⁵⁴⁴

Em nosso entender, uma das vias possíveis para desatar o nó górdio desse aparente impasse passa pelo exercício de uma “**virtude acompanhada de prudência**” [ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως] cuja máxima expressão ética se espelha na *paidéia vivida* do homem prudente¹⁵⁴⁵ e relativamente à qual existe uma chave de leitura que nos parece digna de nota num passo providencial do Livro III da *Ethica Eudemia* que reza

πᾶσαι δ' αὗται αἱ μεσότητες ἐπαινεται μὲν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντίαι κακίαι· ἄνευ προαιρέσεως γάρ. ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς· ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἕκαστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴⁴ Cf. RIEDEL Manfred, «Concerning several *aporiai* in Aristotle practical philosophy», in *Ancient Philosophy* (Pittsburg) 1 (1980-1981) 148-159; BOSSI LOPEZ Beatriz, *Algunas paradojas de la Ética aristotélica*, paper apresentado no Seminario Internacional «La política de Aristóteles», org. Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 25 Fevereiro 2005, Inédito, 1-12]; CAIRNS Douglas, «Problems in Aristotle's philosophy of action», in *Liverpool Classical Monthly* 14 (1989) 6, 86-89

¹⁵⁴⁵ Para uma abordagem clarificadora da articulação ontológica, relacional e axiológica das noções de *ética* e de *educação* na praxiologia aristotélica, vide MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «La relation παιδεία-éthique», 21-51

¹⁵⁴⁶ Todas as mediedades [= estados médios] são louváveis, mas não são virtudes, nem os contrários são vícios, porquanto carecem de escolha deliberada. Mas todas elas se encontram nas divisões das paixões, pois cada uma delas é uma afecção. Pelo facto de serem naturais, coincidem com as virtudes naturais: de facto, cada virtude, de certo modo, como mais adiante se dirá, existe por natureza e também, de uma outra maneira, acompanhada pela prudência: ARIST., *EE*, III, 7, 1234a 24-29; a explícita menção aristotélica de um esclarecimento que será feito ὕστερον [“mais adiante”] pode, do ponto de vista da cronologia relativa das *Éticas*, constituir um forte indício não necessariamente da precedência de *EE* relativamente a *EN*, mas de um período de sobreposição parcial da redacção dos dois tratados [vide infra Crono-epigrafia in Anexo 1: Sinopses cronográficas], 839; vide supra 143 ss.], razão pela qual facilmente se explica a permuta de conteúdos e o diferimento de esclarecimentos

Para Marco Zingano «esta passagem sugere que, além da diversidade das virtudes particulares, deve-se também levar em consideração o facto que cada virtude é binária. Nesta última perspectiva, a virtude moral pode ser obtida *de certo modo naturalmente*. Toda virtude moral é adquirida por hábito; temos naturalmente somente a capacidade de as receber e esta capacidade é aperfeiçoada em função da repetição de atos em uma direcção e não o contrário, quando a direcção é moral, ou pervertida, quando é o contrário. Todavia, a virtude moral assim adquirida, graças à qual fazemos o que deve ser feito, é chamado por Aristóteles, em certos livros (*EE* III 7; *EE* V = *EN* VI 13; *EE* VI = *EN* VII 9), de *virtude natural*, φυσικὴ ἀρετή. Isto não quer dizer que não estão sujeitas à modificação, como se o nosso destino moral estivesse selado desde o momento do nascimento. Tomar as virtudes como *naturais* supõe somente que nossa capacidade de as receber foi desenvolvida simplesmente por repetição, de sorte que **fazemos o que faz o prudente, mas não tal como ele faz. O natural aqui é o habitual, que opera fora da prudência.** (...) Ter de nascença certas tendências pode ser útil, mas **tudo se decide ao longo da formação do sujeito** mediante a educação e os hábitos adotados. (...) Mas as virtudes podem também existir de outro modo. **Quando se apreende as razões** (*EN*, VI, 13, 1144b 12: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν) **por que se faz o que já se faz por hábito**, ocorre uma **mudança** não na disposição, que permanece a mesma, mas **no modo de agir**: a virtude moral que era antes natural torna-se agora **virtude moral própria**. Não fazemos mais somente o que faz o **prudente**, mas agora o **fazemos como ele faz.** (...) A **prudência** ao agir no interior da virtude moral natural, **torna perfeita a virtude adquirida por hábito** através da apreensão de razões que são as boas razões. A **prudência só pode operar no seu interior** (fora da virtude natural, a habilidade é astúcia, artimanha, fraude,

entre os dois textos, como se comprova aliás no facto de o passo da *EE* a que acabamos de aludir se repercutir num outro passo da *EN* que reza ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως [tal como há duas formas na parte opinante [da alma], a saber habilidade e prudência, também há duas [na parte] ética: a virtude natural e a virtude em máximo sentido, sendo que esta não se dá sem prudência: ARIST., *EN*, VI, 13, 1144b 14-17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIV 5, 951]; vide a propósito PEARSON Giles, «Phronesis as a Mean in the *Eudemian Ethics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXII (Summer 2007)*, ed. David SEDLEY, Oxford: Oxford University Press, 2007, 273-295

πανουργία) e, ao aí operar, a **virtude natural** torna-se **virtude própria**, a virtude **tornada perfeita pela apreensão de razões**. (...) Não se pode ter a virtude própria perfeita sem previamente possuir a virtude natural imperfeita; a virtude própria é a virtude moral propriamente dita, mas ela não é toda virtude moral, pois há também a virtude moral na qual não se produz ainda a **apreensão de razões que caracteriza a prudência**, mas sem a qual toda habilidade não é senão astúcia sem prudência. Gostaria de propor que, quando Aristóteles escreve que a **felicidade** é uma **atividade da alma segundo a virtude**, (...) talvez ele não esteja nos propondo escolher uma virtude entre outras, mas preferir um **modo de ser de cada virtude**, qualquer que ela seja, a saber, o modo no qual ela é **acompanhada de prudência**. Ao proceder assim, Aristóteles revoluciona o quadro tradicional lá mesmo onde (...) os seus predecessores tinham escolhido uma virtude como a virtude por excelência (...). Ora, (...) não se trata de mais de escolher uma virtude entre tantas, mas de adotar um modo de ser para cada virtude, aquele no qual o agente não somente faz o que o prudente faz, mas também o faz tal como o prudente o faz, isto é, segundo as boas razões. (...) Seu ἔργον consiste não em fazer isto ou aquilo, mas em fazer tudo o que faz guiado pela razão.»¹⁵⁴⁷

Glosando e resguardando-se muito provavelmente de um indesejável contágio relativista¹⁵⁴⁸ da máxima atribuída a Protágoras de Abdera πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον [o homem é medida de todas as coisas]¹⁵⁴⁹, percebe-se de imediato a razão pela qual Aristóteles tem necessidade de reformular, em contraproposta alternativa, a *máxima prática* do homem prudente como κανὼν καὶ μέτρον ἐν ἑκάστοις [regra e medida em cada uma das coisas]¹⁵⁵⁰. Ao ser “medida” de si mesmo e das suas acções,

¹⁵⁴⁷ ZINGANO Marco, «Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica», in *Estudos de Ética Antiga*, op.cit., 494-498; destacado nosso

¹⁵⁴⁸ Vide a propósito LEIGHTON Stephen, «Relativizing moral excellence in Aristotle», in *Apeiron* 25 (1992) 1, 49-66; COSTERBOSA Marina Lalatta, «Relativismo ed etica delle virtù. Una critica al neoaristotelismo», in *Ragion Pratica* (Milano) 4 (1996) 6, 227-233; SCHMIDT Lawrence (ed.), *The Specter of relativism: truth, dialogue and "phronesis" in philosophical hermeneutics*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1995

¹⁵⁴⁹ PROTAGORAS, 80 [74], A 1 51, A 13, B 1, in *SOFISTAS. Testemunhos e fragmentos*, introd., trad. e not. por Ana A. SOUSA e Maria J. Vaz PINTO, op. cit., 59, 70, 79

¹⁵⁵⁰ ARIST., *EN*, III, 4, 1113a 32-33

o prudente converte-se paradigmaticamente em medida da acção “para os demais”: enquanto critério vivo, incarnado e experimentado, ele não dá “lições éticas” sobre a vida a ninguém, diríamos que ele mesmo é uma “lição viva” de ética para todos. Nesse sentido, mais do que imitado, o prudente atesta-se na epifania do seu agir discursivo como texto inspirador de uma inteligência *crítica* que, perante a urgência e irreversibilidade de uma decisão, não se limita a adoptar mecanicamente os critérios herdados de uma determinada tradição cultural ou a repetir automaticamente as soluções validadas pelo *modus operandi* de um *mainstream*, mas sabe **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι] mediante uma notável capacidade para **discernir** [κρίνειν] o que está em causa ou em jogo com base num **cálculo** [λογισμός] extraordinariamente complexo e difícil de múltiplas variáveis e factores condicionantes. Por isso mesmo, **agir** [πράττειν]

τὸ δ' ὥς καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς, οὐκέτι παντὸς οὐδὲ
ῥᾶδιον· διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν.¹⁵⁵¹

Ora, tendo em conta que a virtude se exerce numa “mediedade relativa a nós” [μέσον πρὸς ἡμᾶς]¹⁵⁵², quer dizer algo que envolve na mesma intriga o agente singular e concreto, o princípio universal e necessário e a situação particular e contingente, de pouco servirá insuflar a deliberação com a mera formulação deontológica de um princípio normativo ou regulador, mesmo quando salta à vista a inoperância da sua enunciação prescritiva face à contingência das circunstâncias e às condicionantes que enredam a decisão a tomar no limiar crítico de uma situação-limite. Chamando a atenção para a forma como o prudente não só *mostra saber* mas também *sabe mostrar* como anular **mediacionalmente** o hiato dessa fatal discrepância, Hans-Georg Gadamer aborda o problema em causa com notável clareza: «[fazendo fé na tradução de Manuel Olasagasti] estas divisiones fundamentales en su

¹⁵⁵¹ Perante quem [subent. convém (= com a pessoa certa)], até que ponto [subent. convém (= nos limites adequados)], quando [subent. convém (= no momento apropriado)], em vista do que [subent. convém (= com um fim recto)], como [subent. convém (= do modo correcto)], não é para todos nem é fácil: por isso o bem é raro, louvável e belo: ARIST., *EN*, II, 9, 1109a 27-29

¹⁵⁵² *Ibid.*, II, 6, 1106a 36; vide a propósito supra 285

análisis de lo que es para el ser humano el bien práctico deben interpretarse partiendo del postulado metodológico propio de su filosofía práctica. Esta no pretende sustituir las opciones racionales que debe hacer el individuo en cada situación. Todas sus descripciones tipificantes se entienden de cara a esa concreción. El célebre análisis de la estructura de espacio intermedio entre los extremos que parece corresponder a las virtudes éticas aristotélicas es una definición muy significativa. No es sólo que esa definición reciba su contenido relativo de los extremos, cuyo perfil posee en las creencias y reacciones morales de las personas una concreción mucho mayor que el prestigioso **espacio intermedio**; es el *ethos* del *spoudaios* lo que esquemáticamente se describe de este modo. El *hos dei* y el *hos ho orthos logos* no son subterfugios frente a una exigencia conceptual más rigurosa, sino **indicaciones de la concreción** en la que la *arete* alcanza su especificidad. Esta concreción es tarea del poseedor de la *phronesis*. »¹⁵⁵³

O porfiado exercício de uma **boa deliberação** [εὐβουλία] cuja rectitude se consubstancia *in actu exercito* na estreita vinculação entre **agir bem** [εὖ πράττειν] e **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι] pelo acicate de uma **escolha deliberada** [προαίρεσις], justifica, por assim dizer, a transfiguração aristotélica da máxima quase-protagoriana do **prudente** [φρόνιμος] como “medida de todas as coisas” sob o direccionamento de dois vectores analógicos: por um lado, explorando analogicamente o sentido acústico e “peripatético” da auscultação e do seguimento consequente da voz da razão – tratando-se neste caso de ouvir atentamente e agir em conformidade no **plano inferencial de uma acção que é consequente na sua discursividade** (e não tanto porque é “coerente” com um *discurso sobre as consequências* que gera), por outro lado, recorrendo analogicamente ao sentido artesanal e “peripoiético” do enlace entre olho e mão – tratando-se desta feita de ver agir e fazer o melhor possível no **plano ergonómico de uma obra realizada**.¹⁵⁵⁴

¹⁵⁵³ GADAMER, «La hermenêutica como tarea teórica y práctica» (1978), in *Verdad y Método II*, *op. cit.*, 306

¹⁵⁵⁴ Cf. MITTELSTRASS Jürgen, «Philosophy as artistic achievement?», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 32 (1971) 459-470 [rev. RANDALL John, *Plato: Dramatist of the Life of Reason*, New-York: Columbia University Press, 1970]

Avancemos, pois, para uma clarificação mais detalhada de cada um destes dois eixos analógicos, dada a sua relevância para o desígnio teórico da presente dissertação. Para já, ocupemo-nos do primeiro.

3.2.2. A inferencialidade prudencial da προαίρεσις

Vimos anteriormente em que medida a sabedoria prática implica deliberar bem e até que ponto esse exercício deliberativo se explicita numa discursividade prática dotada de capacidade discernente e prospectiva para visar o meio-termo e eleger os meios ajustados ao fim visado mediante a utilização de **critérios** [κανόνες] determinados pela **recta razão** [ὀρθὸς λόγος].¹⁵⁵⁵ Sem tais requisitos, ficaria irremediavelmente comprometida a possibilidade de demonstrar ou, no mínimo, de justificar a racionalidade de qualquer procedimento electivo e deliberativo. É verdade que Aristóteles parece sugerir, um tanto ou quanto inesperadamente, que uma **escolha** [αἵρεσις] pode ser feita mediante a adopção de um procedimento endoxal cuja **indemonstrabilidade** [ἀναπόδειξις] não implica necessariamente uma atitude paralogística ou antilógica, ao afirmar

ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων
ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων·
διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὅμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.¹⁵⁵⁶

Posto isto, estamos em crer de que nada adianta saturar o quadro de análise em apreço com distrações laterais que, no limite, acabam mais tarde ou mais cedo por receber da parte do próprio Aristóteles uma resposta concludente, como acontece precisamente neste caso; com efeito, do excerto não decorre que o procedimento

¹⁵⁵⁵ Cf. ARIST., *EN*, VI, 1, 1138b 20; 5, 1140b 5 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabelas I 1; V 4; 941; 943]

¹⁵⁵⁶ Assim sendo, devemos dar crédito às indemonstráveis advertências e opiniões dos mais velhos e dos homens prudentes, não menos do que [subent. damos] às demonstrações, na medida em que **vêm rectamente graças à posse de um olho experimentado**: ARIST., *EN*, VI, 11, 1143b 11-14; destacado nosso [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 5c, 949].

endoxal (de carácter dialéctico) torne dispensável a necessidade de justificar a racionalidade de uma acção electiva. Mesmo naqueles casos em que, no limite, é perfeitamente possível escolher antes mesmo de ou mesmo sem deliberar, o certo é que toda a escolha, pelo facto de comportar um sentido de orientação pré-reflexivamente enraizado no subsolo de anteriores experiências electivas, exige àquele que escolhe que dê razões da escolha realizada sempre que as circunstâncias o imponham, a menos que esteja disposto a dar por injustificado aquilo que, no final de contas, comporta sempre, quer se queira ou não, a expectativa racional (mesmo que implícita ou latente) de um mínimo de eficácia prática. Na verdade, o problema não é saber quais os requisitos que preparam a **deliberação** [βούλευσις] para a racionalidade de uma **escolha** [αἵρεσις], mas sim que critérios de **rectitude** [ὁρθότης] conferem **sentido racional** [λόγος] a uma **escolha deliberada** [προαίρεσις], isto é a uma escolha que não se contenta apenas em deliberar *tout court*, antes sim que se empenha em **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι]. Por outro lado, também não deixa de ser pertinente questionar como será possível deliberar bem seguindo apenas a injunção vaga e indeterminada de uma regra que manda deliberar em conformidade com o critério determinado pela recta razão. Desta feita, o problema que se coloca, exigindo de imediato uma clarificação mais incisiva, não tem tanto a ver com aquilo que torna racional a acção à luz de uma boa deliberação, mas antes o que torna recta uma deliberação à luz de uma razão em prática. Que requisitos são esses?

Aristóteles começa por alertar que tal indagação οὐθὲν δὲ σαφές [não é de modo algum clara]¹⁵⁵⁷. E a razão dessa aparente opacidade parece simples de entender: ela deve-se, em primeiro lugar, ao facto de o conceito de **rectitude** [ὁρθότης] se encontrar, como já demos conta atrás, na condição **polissémica** de poder ser tomado em **muitos sentidos** [πλεοναχῶς].¹⁵⁵⁸ Tal significa que a compreensão plena do que significa ser **recto** [ὁρθός] apenas é alcançável sob determinadas condições desde que estas, por seu turno, não colidam ou lesem uma espécie de lógica matricial implícita exigida por Aristóteles não para colocar a razão em condições de pensar a ou discorrer

¹⁵⁵⁷ Cf. *Ibid.*, VI, 1, 1138b 26 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela I 1, 941].

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*, VI, 9, 1142b 17 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 3a, 947].

sobre a deliberação realizada, mas para permitir que, sob o influxo da lógica específica da deliberação, a acção realizada liberte uma discursividade lógica que lhe é peculiarmente própria:

ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται ἰδεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ
τεύχεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς.
δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευθῆναι· ἡ γὰρ τοιαύτη **ὀρθότης βουλῆς**
εὐβουλία, ἡ **ἀγαθοῦ τευκτική**. ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου **ψευδεῖ συλλογισμῷ**
τυχεῖν, καὶ **ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι** τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὗ, ἀλλὰ **ψευδῇ τὸν μέσον**
ὄρον εἶναι· ὥστ' οὐδ' αὐτῇ πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὗδε μὲν τυγχάνει, οὐ
μέντοι δι' οὗ ἔδει. ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ
ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ' **ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ**
ὠφέλιμον, καὶ οὗδε καὶ ὥς καὶ ὅτε¹⁵⁵⁹

Antes de mais, gostaríamos desde já de chamar a atenção para um momento do excerto absolutamente crucial para a viabilidade teórica da presente dissertação: trata-se do inciso onde, em vez de prevalecer um esperado e previsível “o que deve ser praticado”, o que comparece na sua desafiadora provocação é literalmente um *ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι* [o que deve **ser feito**]. Tal não significa que Aristóteles esteja a proceder a uma configuração deontológica do universo das artes ou dos ofícios, muito longe disso; todavia, em abono da tese que procuramos sustentar, talvez pretenda indiciar que

¹⁵⁵⁹ O incontinente e o mau [= desonesto] alcançarão com o raciocínio o que se propõem visar e assim terão deliberado correctamente, embora obtendo um grande mal; na verdade, o deliberar bem afigura-se como um certo bem, dado que a **boa deliberação** implica essa espécie de **rectitude da deliberação** capaz de **alcançar um bem**. Todavia, também é possível não só alcançar um bem mediante um raciocínio falso, como também alcançar **o que deve ser feito** não por causa dele [subent. o bem], mas pelo facto de existir um **termo médio falso**; de modo que não será ainda boa deliberação aquela pela qual se alcança o que se deve embora não certamente pelos meios devidos. Para além disso, é possível alcançar [subent. o que se pretende] deliberando durante muito tempo ou então rapidamente; todavia, não é isso que faz uma boa deliberação, mas antes uma **rectitude em conformidade com o útil no tocante ao que [subent. é devido]**, **ao modo como [subent. é devido]** e **ao momento em que [subent. é devido]**: ARIST., *EN*, VI, 9, 1142b 18-28 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela X 3b-c, 947].

*no limiar crítico do acto deliberativo, a **acção realizada** [πρᾶξις] sofre, por efeito da **modelação decisória**, não propriamente uma usurpação ou uma desfiguração, mas uma aproximação virtuosa à **plasticidade poética da execução criativa** [ποίησις], no **quadro ortológico** de uma **rectitude** [ὀρθότης] assegurada pela mediação prudencial.*

Feito o esclarecimento que se impunha, o que Aristóteles considera e define como **boa deliberação** [εὐβουλία] não tem a ver 1. nem com calcular bem um mal que se procura atingir como se fosse um bem [v.g. o agir incontinente], visto que deliberar bem implica uma deliberação recta que procura atingir um bem correctamente visado, 2. nem com alcançar o que é devido (correcto) pelos meios não devidos (incorrectos), visto que tal procedimento incorre num pseudo-silogismo que consiste em pretender atingir o termo do que supostamente se toma como consequente mediante um **termo médio falso**, tomando por válida uma conclusão que, na verdade, não passa de “sofisma prático” na sua deformada aparência lógica.

A partir desta dupla restrição preventiva que, por via negativa, procura advertir para os riscos de subversão do que poderíamos designar de “lógica da acção”, torna-se possível agora ensaiar uma aproximação gradual à relação entre **prudência** [φρόνησις] e **boa deliberação** [εὐβουλία], aproximação essa cuja viabilidade apenas se torna patente, em nosso entender, enquanto reportada à noção praxiológica de **mediedade** [μεσότης]. À luz desse **modelo mesomorfológico**, uma **deliberação** [βούλευσις] torna-se “**boa**” [εὖ] e uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] **verdadeira** [ἀληθής] não porque a **rectitude** [ὀρθότης] que lhes é inerente espelha a exactidão rectilínea de um cálculo matemático ou de uma inferência apodíctica, mas porque ela encerra uma habilidade estocástica de acerto e ajustamento à indeterminação contingencial de cada situação, sem abdicar da convicção veritativa inerente à racionalidade prática.

O intuito de Aristóteles passa, uma vez mais, por reconduzir o problema a uma analítica das potências ou faculdades da alma.¹⁵⁶⁰ Assim, depois de assinalar que a

¹⁵⁶⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 1, 1138b 35 – 1139a 15 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela I 2-3, 941]; vide a propósito supra 189 ss.

alma dispõe de um elemento desprovido de razão (embora apto a escutá-la e a segui-la) e de um elemento racional apto a chamar e a orientar), o qual, por sua vez, se bifurca numa capacidade **científica** [ἐπιστημονική] pela qual apreendemos as coisas necessárias, i.e. cujos princípios não podem ser de outro modo, e noutra **calculadora** [λογιστική] pela qual percebemos as coisas contingentes, i.e. que podem ser de outro modo, Aristóteles insiste que competirá à parte calculadora da alma deliberar, partindo do pressuposto de que “**calcular**” [λογίζεσθαι] e “**deliberar**” [βουλευέσθαι] correspondem a duas valências da mesma capacidade de **investigar** [ζητεῖν]: com efeito, embora τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει [o investigar e o deliberar sejam diferentes], o certo é que τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν [a deliberação é uma espécie de investigação]¹⁵⁶¹.

Onde terá pretendido chegar Aristóteles?

Em primeiro lugar, importa sondar até que ponto sendo a deliberação uma actividade da parte calculadora da alma, e, portanto, participando de direito de todas as prerrogativas que determinam o estado disposicionário de uma virtude dianoética, é perfeitamente natural esperar que a deliberação se projecte como causa da escolha, e esta, por seu turno, como causa da acção. Trata-se, por conseguinte, de saber até que ponto uma boa deliberação decorre da capacidade decisória para articular prudencialmente as três faculdades que afectam, influenciam ou, no mínimo, condicionam a acção na sua capacidade electiva, a saber a **sensação** [αἴσθησις], **intelecção** [νοῦς] e o **desejo** [ὄρεξις]. Desta conjugação tripartida de faculdades dependerá a possibilidade de ligar as vertentes antropológica e psicológica respectivamente à coadunação teleológica entre meios e fins e à conjugação eudemónica entre aperfeiçoamento virtuoso e realização feliz da vida, foco de um dos magnos problemas do Livro III da *Ethica Nicomachea*, tal como demos nota na parte anterior da presente dissertação.¹⁵⁶²

Ora bem, descartada a sensação (elemento captativo e apreensor) com o argumento de que a posse da mesma, por si só, não garante uma participação da alma

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, VI, 9, 1142a 31-32 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 1, 946]

¹⁵⁶² Vide a propósito supra 358, 372, 382, not. 891, 567, not. 1276

na acção, resta que a acção deverá implicar não só o desejo (elemento dinâmico e mobilizador) mas também, e acima de tudo, a razão (elemento criteriológico, discernente e director). Para o efeito, Aristóteles recorre a uma conexão analógica segundo a qual a afirmação e a negação correspondem no nível “gnosio-lógico” do enunciado (declarativo, proposicional ou judicativo) àquilo que o movimento de perseguição e de fuga correspondem no nível “praxio-lógico” do *desejo*.¹⁵⁶³ Na verdade, sendo a virtude moral uma disposição electiva e implicando a capacidade electiva um desejo deliberado, para que uma escolha se efectue com acerto requer-se que tanto o raciocínio como o desejo sejam rectos: tal implica que a rectitude, no primeiro caso, traduza um raciocinar verdadeiro, ao passo que, no segundo caso, é exigida uma capacidade para seguir de forma consequente o que afirma o primeiro.¹⁵⁶⁴ Quer dizer, para que se instaure um procedimento electivo sob a forma de escolha acertada ou ajustada, importa que o procedimento deliberativo seja consequente com um raciocínio prático, que este encerre uma dimensão veritativa cuja rectitude abranja simultaneamente a faculdade desiderativa e, finalmente, que esta seja consonante com uma disposição virtuosa empenhada ao longo do seu processo formativo na busca da justa medida do justo-meio da acção. Eis a razão pela qual uma boa deliberação, seja ela de que tipo for, pressupõe no plano prático uma combinação de intelecto (prático) e de carácter (electivo e deliberativo).¹⁵⁶⁵ É nesse sentido que a explicitação discursiva do raciocínio pode perfeitamente fundamentar (dar razões de) uma escolha prática cujo acerto se encontra rectificado numa finalidade convertida em alvo de um desejo recto. Como se concretiza esse circuito? Por um lado, **sendo bom** (i.e. correcto) em virtuosa conformidade com uma *rectitudo secundum ratione*, i.e. **segundo a recta razão** [κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον], e, portanto, receptivo aos princípios da acção [πρᾶξεως ἀρχαί]; por outro lado, **deliberando bem** (i.e. correctamente) em decisionária conformidade com uma *rectitudo cum ratione*, i.e. **acompanhado de recta razão** [μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου] e, portanto, com **discernimento** [κρίσις] para ajustar ao **contorno figurativo** [σχημα] de cada **caso particular** [καθ' ἑκάστον] o

¹⁵⁶³ ARIST., *EN*, VI, 2, 1139a 21-22 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela II 3, 924]

¹⁵⁶⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 2, 1139a 22-26 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela II 4, 924]

¹⁵⁶⁵ Cf. *Ibid.*, VI, 2, 1139a 31-36 [Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela II 4-5, 924]

concludente resultado de uma **escolha** [αἵρεσις] e, subjacente a esta, o consequente sentido de uma **deliberação** [βούλευσις].

Ora, só a partir do horizonte analógico de uma experiência acústica e percursiva se torna possível, à luz desta coligação de faculdades, entender em que medida o desejo “escuta” e “obedece” à razão¹⁵⁶⁶, “acompanhando-a” e “seguindo-a” para encontrar os *meios ajustados* ou *acertados* ao fim visado, prelúdio daquele proverbial princípio, que tanta tinta tem feito e continua a fazer correr, segundo o qual a deliberação concerne aos **meios** [τὰ πρὸς τὰ τέλη] e não propriamente aos **fins** [τὰ τέλη].¹⁵⁶⁷ Pelo seu porte controverso, o passo merece menção:

βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.
οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιᾶσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε
πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ
τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι·
καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ
κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου
ἔσται κακῆϊνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν
τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν.¹⁵⁶⁸

Embora desconcertados pela afirmação de que os fins não constituem objecto de deliberação – aparente imbróglio ao qual Sarah Broadie e William Hardie dedicaram particular atenção¹⁵⁶⁹ –, o excerto em causa encerra, para lá do seu

¹⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.*, I, 13, 1102b 30-31

¹⁵⁶⁷ Cf. BROADIE Sarah, *Ethics With Aristotle*, *op. cit.*, 179-229, e também HARDIE William, *Aristotle's Ethical Theory*, *op. cit.*, 215 ss.

¹⁵⁶⁸ **Não deliberamos sobre os fins mas sobre os meios** [= sobre o que conduz aos fins]. Com efeito, nem o médico delibera se há-de curar, nem o orador se há-de persuadir, nem o político se há-de produzir boa legislação, nem em qualquer outro caso sobre o respectivo fim: ao invés, **uma vez estabelecido o fim, consideram de que modo e por que meios o atingirão**. E caso isso lhes pareça realizável por muitos meios, examinarão os mais fáceis e apropriados. E se houver um [subent. meio] apenas, [subent. examinar-se-á] como se alcançará o fim através deste, e este mediante qual outro, até chegar à causa primeira que é a última a descobrir-se nesse [subent. exame]: ARIST., *EN*, III, 2, 1112b 11-19; vide a propósito supra 370, not. 861

¹⁵⁶⁹ Segundo a eminente estudiosa inglesa, Aristóteles não está propriamente a negar em absoluto a possibilidade de se poder deliberar sobre os fins. No caso do médico, ninguém, com efeito, porá em

indubitável interesse polémico, uma particular relevância na medida em permite aceder aos critérios mediante os quais se estabelece a rectitude de uma boa deliberação. Que critérios ortológicos são esses?

Desde logo, importa não perder de vista aquela crucial passagem da *Ethica Nicomachea* – reportamo-nos obviamente *EN*, VI, 2, 1139a 27-31 – na qual Aristóteles estipula que o acerto de uma escolha depende simultaneamente da índole “veritativa” do raciocínio bem como do carácter “recto” do desejo. Todavia, o que se deverá entender neste caso por “**raciocínio verdadeiro**” [λόγος ἀληθής]? Por outras palavras, em que sentido tomar por “verdadeiro” o raciocínio mediante o qual a razão prática pode exhibir uma **rectitude** [ὀρθότης] capaz de garantir uma “**rectificação desiderativa**” [ὁρεξις ὀρθή] sem a qual o acto de eleger não se revela **escolha**

causa que lhe seja vedada a possibilidade de deliberar se poderá ou não exercer, *enquanto* médico, o seu ofício clínico durante o período de descanso a que tem direito. Todavia, não é por essa senda que Aristóteles pretende avançar. O que o Estagirita pretende enfatizar tem a ver sobretudo com a possibilidade de uma deliberação se focar na escolha de um meio ou de vários para se atingir um fim, o qual pode, em determinadas circunstâncias, converter-se por sua vez num meio em relação a um outro fim. Ora, se algo é um meio em relação a um determinado fim, então pode e deve deliberar-se sobre aquele (meio), mesmo que este (fim) se transforme num meio relativamente a outro fim adveniente. O binómio conceptual *meio-fim* conserva deste modo, seja qual for o alinhamento decisionário das várias etapas ou momentos electivos, um carácter funcional. Quer dizer, deliberamos sobre X (meio) apenas na medida em que X é um meio “em função”, i.e. “em vista” ou “em relação” ou “por causa” de um determinado Y (fim). Nesse sentido, pode-se, entretanto, deliberar sobre Y, não em função do próprio Y ou em vista ou por causa dele mesmo, mas apenas se Y for considerado em função, em vista ou por causa de outro fim Z – sendo que neste caso, Y perde o estatuto de fim para adquirir o papel de meio. Desta feita, a restrição de se poder deliberar acerca dos fins não é absoluta mas relativa à própria estrutura funcional da deliberação, e apenas relevante em função dela. Nada impede que um médico “delibere”, melhor fora dizer “considere”, se há-de ou não curar um doente, desde que o faça apenas na medida em que “curar alguém” é uma disjunção possibilística (afirmativa ou negativa) em relação a um fim que, em bom rigor, não é componente estruturante do binómio meio(s) [de cura mediante os quais se pode(m) atingir o(s)] - fim(ns) [de curar alguém], que só uma deliberação em sentido próprio pode por me marcha. Como o acto de deliberar sobre X por causa de Y implica eticamente “fazer escolhas”, qualquer procedimento electivo visa sempre um bem, neste caso o bem humano ou felicidade. Significará isto, então, que uma boa deliberação requer uma prévia concepção de “bem humano” ou de “felicidade” convertida teleologicamente numa espécie de “Fim supremo” que todo o homem sábio deve sabiamente perseguir, como, de resto, parece indiciar a posição defendida por William Hardie [vide *idem*, *Aristotle’s Ethical Theory*, *op. cit.*, 215]? Segundo Sarah Broadie, tal concepção encerra uma dificuldade de monta: sendo a felicidade um “fim absoluto”, não se pode “em absoluto” deliberar sobre ela. E a razão é simples: como obter no plano prático uma “adequada” ou “verdadeira” concepção de *felicidade*? Mesmo concedendo que essa percepção adviesse por *experiência* através de um aturado contacto com as múltiplas deliberações particulares, de que critério se lançaria mão, nesse caso, para aferir da *sabedoria* de uma deliberação particular? Nunca, certamente, de uma “verdadeira” concepção de *felicidade*, pois, nesse caso, o processo de inquirição incorreria numa circularidade redundante. A noção supostamente “certa” ou “correcta” de felicidade não pode, portanto, constituir-se como condição necessária de uma deliberação sábia e, *a fortiori*, de uma sabedoria prática: cf. BROADIE Sarah, *Ethics With Aristotle*, *op. cit.*, 179-201

“ponderada” [προαίρεσις σπουδαία] nem, consequentemente, o acto de deliberar se converte em “boa” **deliberação** [εὐβουλία]? A resposta à questão deve ser perspectivada a partir daquele passo da *Ethica Nicomachea* onde é dito que

ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, (...) ὅταν γάρ πως πιστεύῃ
καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὧσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ
συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἔξει τὴν ἐπιστήμην ¹⁵⁷⁰

Dado o seu específico enfoque lógico, que ilações extrair de um passo aparentemente desfasado da problematização em curso? Talvez a sua convocação não se afigure assim tão impertinente, tendo em conta o que já foi referido noutros contextos anteriores. Vejamos. Todo o conhecimento científico implica um procedimento explicativo cuja matriz silogística assenta numa inferencialidade que interliga de modo consequente e concludente a conexão lógica entre um conjunto de premissas válidas e uma conclusão necessária. Demonstrar, portanto, mobiliza não só uma capacidade formalizadora para explicitar apoditicamente o “de-curso” de uma **prova** [πίστις], como também uma aptidão esquemática para acompanhar figurativamente os passos de **perseguição** [ζήτησις] que a razão, na sua *marcha analítica*, efectua até ao desfecho culminante e resolutivo de uma **conclusão** [συμπέρασμα].¹⁵⁷¹ Por vinculação orgânica (i.e. instrumental) e probatória à verdade lógica, a *verdade prática* terá, do ponto de vista de uma *lógica da acção*, de dar curso a uma explicitação consequente dos passos seguidos, bem como a uma apropriação compreensiva (consciente diríamos) dos mesmos: sem uma explicitação convincente (i.e. consequente), o agente ficará privado dos critérios que fundamentam retrospectivamente as motivações que os desencadearam no plano causalístico; sem uma apropriação compreensiva (i.e. consciente), esboroar-se-iam os propósitos que

¹⁵⁷⁰ A ciência é uma disposição demonstrativa [...], porquanto possui ciência aquele que não só está de algum modo convencido como além disso conhece os princípios [= pontos de partida = premissas], pois se esses [= pontos de partida = premissas] não forem mais [subent. bem conhecidos] do que a conclusão, possuirá ciência por acidente: ARIST., *EN*, VI, 3, 1139b 31-35 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela III 2d, 943]

¹⁵⁷¹ Cf. BROADIE Sarah, *Ethics With Aristotle*, *op. cit.*, 223

direccionam prospectivamente as suas intenções no plano finalístico.¹⁵⁷² Nesse caso, não seria apenas a justificação “arqueo-lógica” e “teleo-lógica” da acção que ficaria comprometida com a supressão de ambas as possibilidades de realizar a verdade como obra – o problema é que não haveria margem sequer para uma possível imputabilidade ética.

Até que ponto a dinâmica inferencial que Aristóteles atribui à discursividade prática, não espelhará, em sentido analógico, esse intento de conceber o circuito racional da escolha deliberada sob o signo “peripatético” de uma marcha consequente? Por outro lado, visto que a conexão “**praxio-lógica**” entre recta razão e desejo recto instaura na deliberação uma dimensão veritativa cuja rectitude transcende aquele sentido acríbico de *correção* ou *adequação* que pode não implicar necessariamente a ponderação racional de uma escolha¹⁵⁷³, como entender, então, o desígnio de uma verdade prática cujo **sentido ortológico** se joga no limiar onde convergem inferencialidade lógica e rectitude desiderativa?

Tendo em conta todos os dados textualmente disponíveis no que concerne à reflexão ética de Aristóteles, parece-nos óbvio que a dimensão veritativa oferece neste contexto a garantia de um nexos consequente cuja racionalidade se encontra prefigurada e plasmada no silogismo demonstrativo. Por esse motivo, estamos dispostos a admitir que o acto de deliberar bem traduz em toda a sua amplitude praxiológica não a mera sujeição formal a um silogismo válido (mediante o qual o texto da acção pudesse ser manietado a uma cadeia dedutiva de justificações), mas antes o vislumbre “formal” daquilo que valida a **efectivação consequente** de qualquer “formulação” discursiva (incluindo o caso específico da “formalização” silogística). Percebe-se agora que a **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] constitui o *ethos* da acção não porque esta necessite do socorro exógeno de uma “demonstração” que a torne “demonstrável”, mas porque, no horizonte daquela, deve assumir em mão a **tarefa** [ἔργον] de se tornar *em si mesma demonstrativa*.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷² Cf. GRAESER Andreas, «Aristotle on Practical Truth: Coherence vs. Correspondence», in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 9 (2004) 191-200

¹⁵⁷³ Cf. BROADIE Sarah, *Ethics With Aristotle*, *op. cit.*, 224-225

¹⁵⁷⁴ Vide a propósito supra 374 ss.

Quando se trata de eleger um meio em vista de um fim, são basicamente três as condições exigíveis para validar os pressupostos que tornam **consequente** a apodicticidade que vincula a recta razão ao desejo recto:

1. que o fim desejado seja não só exequível mas também aceitável, i.e. digno de ser atingido;
 2. que o(s) meio(s) planeados para o atingir sejam bons e não apenas bem escolhidos e bem utilizados: na verdade,
 - a) pode(m) dar-se o(s) caso(s) de, perante um fim considerado bom, ser(em) condenável(eis) o(s) meio(s) conducentes à sua concretização quer por razões intrínsecas (dado um fim como bom, qualquer meio será sempre bom?), quer por razões extrínsecas (o que fazer se perante um fim bom tiver de se escolher um meio inaceitável?);
 - b) ou então, ainda que o(s) meio(s) se afigure(m) aceitável(eis), pode ocorrer que, por razões extrínsecas estes seja(m) condenável(eis) (o que fazer se, perante um fim bom, tiver de se escolher um meio que é bom para um, mas reprovável para outro?);
 3. que se tenha em conta a situação concreta, dado que os processos decisionários que implicam eleição deliberada dos meios não escapam a um enraizamento circunstancial da acção na facticidade;
- [1.2.3.] em qualquer das possibilidades apontadas, as condições que viabilizam eticamente a respectiva efectivação obedecem a uma restrição geral: não há boa deliberação se o raciocínio, mesmo que válido, não concorda com o desejo recto.

Em face do exposto, não será difícil entender até que ponto o problema da inferencialidade prática coloca *em marcha* um tipo de racionalidade que instaura um **nexo de consequência** entre **saber o que se deve fazer no plano *gnosio-lógico*** e **dever fazer o que se sabe no plano *praxio-lógico***. Mais: para *viabilizar*, do ponto de vista discursivo, a **mediação conjectural** da bipolaridade entre conhecimento teórico e discursividade prática, não deixa de se afigurar sintomático que o **epicentro analógico** da argumentação aristotélica se fixe precisamente no **horizonte poiético** (facto que se afigura decisivo para o desígnio teórico da presente dissertação) de um tipo de saber tomado como **disposição produtiva acompanhada de razão** [ἐξῆς

μετὰ λόγου ποιητική] como é o caso da arte médica, como o atesta aliás o passo da *Ethica Eudemia* onde o Estagirita refere que

οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ περιπατεῖν ἢ μή,
οὔτε ὁ γυμναστικός εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ παλαῖσαι ἢ μή. ὁμοίως
δ' οὐδ' ἄλλη οὐδεμία περὶ τοῦ τέλους· ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς
αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, **οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ
καὶ ὑπόθεσις**. ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται
ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι.
τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως
τελευτή¹⁵⁷⁵

Ora, a ideia segundo a qual o fim é o princípio (conclusivo) do pensamento, na justa medida em que o fim do pensamento é o princípio (propulsor) da acção, pode ser esquematicamente transfigurada na formulação do seguinte exemplo de travo *deliberadamente* clínico:

se **x faz bem** enquanto **remédio** [a], i.e. cura,
e **y deseja** [b] **ficar bom** [c], i.e. ser curado,
então **y (deve) toma(r) o remédio** [e],
sendo **consequente** com [a] por causa de [b] em vista de [c]

Uma inspecção atenta à concatenação *praxio-lógica* das instâncias enunciativas envolvidas revela um *encaminhamento* necessário para uma acção cuja efectivação subentende a antecipação implícita de um silogismo de tipo inferencial no *percurso* do qual se explicita de forma consequente que se todos os remédios “a” curam “b”, e “c” cura “b”, então “c” é remédio “a” devendo ser consequentemente

¹⁵⁷⁵ O médico não examina se alguém deve ou não estar de saúde, mas se deve ou não passear; nem o preparador físico examina se alguém deve ou não estar em boa forma, mas se deve lutar ou não. De igual modo, nenhuma outra arte sujeita o fim a exame: tal como as hipóteses constituem princípios para as ciências teoréticas, também **o fim constitui para as ciências produtivas o seu princípio e a sua hipótese**; assim, partindo do facto de que um corpo deve ser saudável, há determinadas condições que têm de estar presentes se a tiver de obter, e o mesmo se passa com o triângulo, o qual, ao equivaler a dois ângulos rectos, por necessidade terá de ser assim. **O fim é, pois, o princípio do pensamento, mas o termo do pensamento é o princípio da acção**: ARIST., *EE*, II, 11, 1227b 25-33; destacado nosso.

tomado. O tipo de raciocínio apresentado encontra-se suportado na filosofia prática de Aristóteles, desta feita na *Ethica Nicomachea*, em reiterada **incursão poiética** pela metáfora clínica da dieta alimentar:

εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὖπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ **ποιήσῃ** ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθια [κοῦφα καὶ] ὑγιεινὰ **ποιήσῃ** μᾶλλον.¹⁵⁷⁶

Inserido no contexto mais vasto da análise sobre o papel da **experiência** [ἐμπειρία] na configuração do **acto deliberativo** [τὸ βουλευέσθαι] através da capacidade **estocástica** [στοχαστική] e **calculativa** [λογιστική] da **prudência** [φρόνησις]¹⁵⁷⁷, o trecho supramencionado desdobra *dois vectores percurativos* distintos cuja viabilidade decorre necessariamente da sua interconexão lógica:

no primeiro vector aduz-se

1. se desejo ter saúde, devo fazer aquilo que é um meio para adquiri-la, utilizando aquilo que é saudável;
2. ora, eu desejo ter saúde para poder ser saudável;
3. posto que comer carnes ligeiras é um meio para adquirir saúde e tornar-me saudável,
4. então devo comer carnes ligeiras;

por outro lado, tal vectorialização só se torna consequente na sua efectivação prática se, por seu turno, mantiver em implícita simetria a seguinte disposição apodíctica:

1. as carnes ligeiras são saudáveis;
2. a carne de galinha é ligeira;
3. logo, a carne de galinha é saudável.

¹⁵⁷⁶ Se alguém sabe que as carnes ligeiras são de boa digestão e saudáveis, mas ignora que espécie de carnes ligeiras sejam essas, de modo algum **produzirá** saúde; mas já **produzirá** saúde sobretudo aquele que sabe que as carnes de ave são [ligeiras e] saudáveis: ARIST., *EN*, VI, 7, 1141b 18-21[vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VIII 8, 945]; destacado nosso.

¹⁵⁷⁷ Cf. *Ibid.*, VI, 1, 1141b 8-23 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VIII 1-10, 944-945]

É no ponto de intersecção dos dois vectores que a discursividade inerente à escolha deliberada pode ter a pretensão de se configurar como raciocínio prático. Na verdade, de nada serviria a mera “informação” cognitiva de que se deve comer carnes leves para ser saudável, se não se “soubesse” que tipo de alimento contém aquele requisito de leveza sem o qual uma determinada carne não produz a saúde pretendida. Quer dizer, o circuito lógico de uma boa deliberação fica activado apenas e na medida em que o momento desiderativo (desejar a saúde) se interliga racionalmente com o momento performativo (ingerir um alimento com uma determinada característica) na base de um raciocínio cujo recorte inferencial é necessariamente cognitivo (saber o que é adequado para produzir saúde) e imediatamente praticável (agir de forma consequente com base nesse conhecimento para adquirir o estado saudável que se deseja).

Todavia, como já tivemos oportunidade de vislumbrar atrás, tal concomitância só se torna completa na sua explicitação discursiva apenas e na medida em que se encontrar sob a alçada **mediacional** da **prudência** [φρόνησις], disposição dianoética cuja *dimensão virtuosa* se operacionaliza, i.e. faz obra (melhor diríamos, *faz-se obra*), numa **sabedoria prática** τοῦ γὰρ ἑσχατοῦ ἐστίν (...)· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον [inerente ao confim extremo (subent. do particular), visto o prático ser isso mesmo (= dessa ordem = espécie = natureza)]¹⁵⁷⁸. Ora, o limite extremo da particularidade a que se refere Aristóteles¹⁵⁷⁹ não é propriamente objecto de ciência, mas antes de um determinado tipo de **percepção** [αἴσθησις] que, segundo o filósofo, οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ <ἐν τοῖς μαθηματικοῖς> ἑσχατον τρίγωνον [se assemelha àquela pela qual percebemos <na matemática> o extremo limite de um triângulo (subent. em particular)]¹⁵⁸⁰. Quer dizer, a percepção do particular que concita imediatamente a acção a ser realizada em vista do desejo pretendido

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, VI, 8, 1142a 24-25 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela VIII 1-10, 927-945]

¹⁵⁷⁹ Pensamos que Aristóteles explora aqui uma curiosa *pericorese conceptual*, tirando deliberadamente partido da ambiguidade gerada pela similitude fonética entre ἑσχατον [extremo, confim, termo, limite] e <καθ'> ἑκαστον [particular, individual, singular].

¹⁵⁸⁰ ARIST., EN, VI, 8, 1142a 28-29 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 7c, 946]

corresponde esquematisticamente à figuração de um conceito na base do qual “perceber” equivale a “saber” que determinada coisa (v.g. carnes leves) é, enquanto meio, condição formal (i.e. viabilizante) para a realização material de outra (v.g. ingerir carne de aves) visada (i.e. desejada) como fim (v.g. ter saúde): reconfigurado na unidade sintética de um juízo prático, o esquema configuraria a seguinte formulação estereotipada: “se desejo ser (estar, tornar-me) saudável, como carne de aves”.

É óbvio que subsiste uma diferença assinalável entre uma inferência plasmada no contexto de uma arte pericial (v.g. no contexto analógico em curso, a arte médica) e a que se perfila na esfera daquela acção imanente e eminentemente qualificadora da auto-realização do agente (v.g., no contexto formativo da prática da virtude). De modo algum nos furtamos a essa problemática objecção. Todavia, pensamos que, justamente por ser *problemática*, ela também é *discutível* não naquele desqualificante sentido de subestimável, mas naquela saudável convicção dialéctica de que é digna de ser discutida, avaliada, debatida. Na verdade, certo é que na arte não se coloca com particular premência o problema do travejamento “arqueológico” dos princípios, nem o da licitude “instrumental” dos meios, nem o da adequabilidade “teleológica” dos fins, nem muito menos o da imprevisibilidade “sinuosa” das situações, todos eles geradores de aporias, dilemas e impasses decisórios. Tal não significa, porém, que, do ponto vista praxiológico, as duas dimensões se revelem estranhas e distantes na sua alegada incompatibilidade e antagonismo; significa ao invés, em nosso entender, que a deliberação exercida em contexto *práxico* não inibe, exclui ou repele por completo o domínio *poiético* (técnico ou criativo), antes se dilata e enriquece incluindo algumas das virtualidades deste. Assim, embora sem se sobrepor, decalcar ou confundir com a deliberação de índole tecno-poiética, a **deliberação de matriz ética** deve conter um **desenvoltura análoga** ao da *perícia técnica* e de *criatividade poiética*, sobretudo naqueles **situações-limite** em que a radical indeterminação das variáveis em jogo incide não apenas na justificação racional dos fins visados, mas sobretudo na **ponderação crítica** da escolha dos meios em face das alternativas em aberto.

À luz do referido, como entender o recorte lógico da deliberação em contexto eticizado? Aristóteles afirma, com efeito, que οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν

ἀρχὴν ἔχοντες εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον ... [os silogismos inerentes às acções (= relativos às coisas práticas) possuem o seguinte princípio (= ponto de partida = premissa): dado que o fim e o melhor é tal e tal...]¹⁵⁸¹. Posto que o foco teleológico da acção comportará, então, aquilo que – para utilizar a metáfora estocástica subjacente ao manuseamento do arco e da flecha em relação a um alvo – constitui o ponto de mira visado pelo desejo, o perfil da deliberação efectuada por um homem virtuoso (ou que, pelo menos, se esforça por se tornar nisso), assumiria o seguinte encaminhamento lógico:

1. se desejo atingir (a) um fim (b) que se apresenta como bom
2. mas para atingi-lo devo escolher (c) um meio (d)
3. no caso de tal meio ser exequível (e)
4. então devo escolher (c) e utilizar (e) tal meio (d)
 - 4.1. em função de 1.(b)
 - 4.2. sendo consequente com 1.(a)

Do ponto de vista da fluidez lógica dos termos que a compõem, a concatenação inferencial da deliberação parece inabalável. Todavia, ela não se encontra plenamente imune a um factor de instabilidade que a torna, não diríamos inviável, mas *crítica* na sua aparente rigidez formal. Trata-se do problema da incomensurabilidade ou da incompatibilidade dos valores implicitamente assumidos em cada escolha ou procedimento electivo, a que acresce, por outro lado, o problema da variabilidade infinita dos motivos para justificar a escolha dos meios e, *last but not least*, o problema da indeterminação das variáveis que subjazem aos contornos de cada situação em face da qual se delibera, bem como da imprevisibilidade e da incerteza quanto ao seu desfecho. O acto deliberativo repousa por assim dizer 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 pelas motivações insondáveis da pessoa que decide, pelo rumo incerto das consequências relacionais da sua decisão, pela oportunidade

¹⁵⁸¹ *Ibid.*, VI, 12, 1144a 31-33 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 6f, 933]

fugaz do momento em que decide, pela forma polissémica como a decisão é previamente tomada e ulteriormente interpretada, etc. Por outro lado, a escolha de um meio não é, nem nunca poderá ser, absolutamente neutra: por se encontrar envolvido num enredo de variáveis situacionais, toda a escolha implica uma preferência e toda a eleição preferencial, dada a sua abertura a possibilidades diferenciadas, implica uma ponderação deliberante e deliberada. O termo que Aristóteles emprega para consagrar filosoficamente essa declinação decisória 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**.¹⁵⁸²

Desta feita, desejar atingir “x” por meio de “y” implica *desejar realizar “x” na situação “z”* em que o próprio “y” se encontra disponível para ser escolhido e utilizado. Através de um progressivo ajustamento do fim visado à escolha acertada do(s) meio(s) para o realizar, chega-se inferencialmente a um desfecho concludente no qual o desejo, devidamente rectificado pela racionalidade de uma escolha deliberada, perseguirá o que determina a conclusão resolutiva da inferência prática, alcançando o fim pretendido.¹⁵⁸³ A eficácia deste ajustamento depende inteiramente, porém, da **envolvente mediacional da prudência** quanto à capacidade para dotar o acto deliberativo de uma sabedoria prática capaz de encontrar o *compassado acerto* entre desejo recto e recta razão. A justificação racional de toda e qualquer tomada ou feitura de decisão atesta-se, portanto, num resultado prático que, podendo não ser necessariamente o ideal dadas as circunstâncias, será todavia necessariamente o melhor possível, sendo que, nesse caso, o melhor possível será possivelmente o que há de melhor e, como tal, necessariamente o melhor a ser feito:

καὶν μὲν ἀδυνάτω ἐντύχουσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ,
ταῦτα δὲ μὴ οἷόν τε πορισθῆναι· ἐὰν δὲ δυνατόν φαίνεται, **ἐγχειροῦσι
πράττειν**. δυνατὰ δὲ ἃ δι’ ἡμῶν γένοιτ’ ἂν· (...) ζητεῖται δ’ ὅτε μὲν τὰ
ὄργανα ὅτε δ’ ἡ χρεῖα αὐτῶν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι’

¹⁵⁸² Vide a propósito supra 223 ss.

¹⁵⁸³ Cf. BERTÓK Rózsa – ÖFFENBERGER Niels, «Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico», in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 1, 149-155

Embora Aristóteles não tenha dado exemplos explícitos para ilustrar uma aplicação do modelo inferencial ao agir ético – pelo menos da forma ostensiva como o fez para evidenciar o recorte silogístico de uma deliberação realizada em contexto poiético recorrendo analogicamente a exemplos extraídos da esfera produtiva da arte – estamos em crer que essa clivagem sinaliza hermeneuticamente uma posição teórica com significado implícito: tendo em conta o estatuto arquitectónico da política no concerto das ciências práticas (envolvendo obviamente a ética)¹⁵⁸⁵, o esforço teórico da praxiologia aristotélica aponta não para um investimento minimalista na aquisição individual de virtude, mas para um desígnio de realização em que a aquisição da virtude se potencia como pré-condição de um aperfeiçoamento cuja maximização deve culminar no exercício relacional da **boa deliberação** [εὐβουλία] conjugada com a **escolha orientada** [προαίρεσις] em prol da **vida em comum** [τὸ συζῆν]. De acordo com essa marca implícita, estamos convictos, por outro lado, de que, mais do que extremar e incompatibilizar dois domínios diferenciados, a filosofia prática aristotélica abre uma possibilidade de *aproximação tangencial* entre as esferas prática e poiética sem, apesar de tudo, subverter a peculiaridade epistémica e a especificidade ontológica da cada uma delas. Tal possibilidade encontra-se implicitamente acenada em vários momentos da sua reflexão praxiológica, designadamente no que concerne ao intento de articular finalidades, meios e contextos situacionais num horizonte mais amplo onde se entrelaçam a recta razão, sob a tutela lógica do raciocínio válido, e o desejo recto, sob o signo prático da boa deliberação. Mais: tratando-se de uma *aproximação tangencial*, tal possibilidade não só se encontra acenada de forma implícita, como há claros indícios que apontam para a prospecção aristotélica de uma subtil **continuidade analógica** entre as duas esferas. Tal continuidade explica, aliás, por que motivo

¹⁵⁸⁴ E se acaso nos depararmos com uma impossibilidade, abandonamos a pesquisa, como no caso em que necessitamos de dinheiro e não há modo de o obter, mas se porventura algo se afigura possível **tentamos realizá-lo** [= pomos mãos à obra]; são possíveis as coisas realizadas por nós (...), e nesse sentido ora se investigam os instrumentos, ora a sua utilização, tal como nos demais casos <subent. se investiga> umas vezes o meio através do qual, outras vezes o modo como ou a via pela qual: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 25-31; destacado nosso.

¹⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*, I, 2, 1194a 18 – b 11; vide a propósito supra 101 ss.

Aristóteles se socorre, no trecho que acabámos atrás de citar, de um binómio verbal, a saber ἐγχειρίζειν πράττειν [lit. tomar em mão o agir = pôr mão à obra para agir; deriv. tentar fazer ou realizar] cuja ressonância semântica remete para o sentido, estranhamente pleonástico, de *manejar* ou *manobrar a acção*. Este perifrástico *efectivar a possibilidade de realização da acção* abre espaço teórico para o posterior esclarecimento da interligação entre desejo recto e recta razão através da **mediação da prudência**. Com efeito, sem a capacidade **estocástica** [στοχαστική] e **calculativa** [λογιστική] para **conjugar habilmente mão e olho na pontaria a um alvo**, redundaria vão todo o empenho mediacional da prudência em tornar consequente aquela discursividade inferencial que “conduz à” ou se “explicita na” acção humana profundamente enraizada na contingência.

Por outro lado, estamos em crer que a nossa conjectura encontra plena guarida na filosofia prática de Aristóteles à luz da especial atenção que este dedica à noção de **habilidade** [δεινότης]. Com efeito, pelo seu estatuto mediacional, a **prudência** [φρόνησις] habilita a **escolha deliberada** [προαίρεσις] de um discernimento crítico cuja acuidade perceptiva e maleabilidade adaptativa polarizam de imediato a atenção para o *limiar ergonómico* daquele “jeito” que é apanágio tanto domínio pericial de uma **execução** [τέχνη] como do domínio criativo de uma **produção** [ποίησις]. Assim se entende, por conseguinte, que

τὸ δ' ὅσα ἐκείνης <subent. προαίρεσις> ἔνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἐτέρας δυνάμεως (...) ἦν καλοῦσι **δεινότητα**· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ **σκοπὸς** ᾗ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ **τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους** φαμὲν εἶναι¹⁵⁸⁶. ἔστι δ' ἡ φρόνησις

¹⁵⁸⁶ O segmento oracional em causa levanta espinhosas dificuldades de tradução devido à sequência de acusativos que se sucedem na frase, a saber φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους, dificultando a tarefa de distinguir o elemento nominal e os respectivos predicados que o qualificam; com efeito, se é certo que há traduções que apontam no sentido de colocar a “habilidade” e a “fraude” como *estados qualificadores* da *prudência*, opção pela qual milita v.g. J. P. Bonet ao traduzir «por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos» [apud Julio Palli BONET, in *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia, op. cit.*, vide *loc.cit.*], não deixa, contudo, de ser menos verdade que

οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἔξις τῷ ὄμματι
τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς¹⁵⁸⁷

Vista em que medida a articulação prudencial entre sensação, intelecto e desejo, por uma lado, e a coadunação estocástica entre meios e fins, por outro,

existem várias opções de tradução que apontam claramente noutro tipo de combinação morfossintáctica entre os três elementos indicados – se não vejamos,

1. «hence we call clever both men of practical wisdom and villains»: *apud* David ROSS – revis. James URMSON, in *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan BARNES, *op. cit.* [vide *loc.cit.*];
2. «c'est pourquoi nous appelons habiles les hommes prudents aussi bien que les roués»: *apud* Jules TRICOT, in *Aristote. Éthique à Nicomaque*, *op. cit.* [vide *loc.cit.*; neste passo particular o tradutor faz questão em explicitar em nota de rodapé de que aceita a indicação de Jacob KLEIN (a referência à obra é omissa...) em desdobrar textualmente a posição do acusativo inerente ao artigo definido τοὺς, fazendo-o preceder não só προνίμους, prudente, mas também πανούργους, *fraudulento*, o que reforça a ideia de que a *habilidade*, personificada em δεινούς, se assume como *qualificador ambivalente* quer do *prudente*, quer do *fraudulento*, dissipando-se drasticamente a insinuada ambiguidade de quem qualifica o quê: cf. 310, not. 2];
3. «é por esse motivo que dizemos que tanto os sensatos como os maldosos são espertos»: *apud* António CAEIRO, in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, *op. cit.* [vide *loc.cit.*];
4. «chamamos por isso argutos a homens dotados de sabedoria prática e a velhacos»: *apud* Dimas de ALMEIDA, in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, *op. cit.* [vide *loc.cit.*].

Em face do exposto, optámos por enfileirar na orientação da esmagadora maioria das traduções em jogo não porque estão em maioria, mas porque nos pareceram menos lesivas do sentido da tese que procuramos defender, a saber que a prudência, pelo facto de se apresentar como disposição ortológica da alma e, mercê dessa condição rectificadora, investida *ipso facto* de um poder rectificante e rectificativo, pode assumir uma *condição hábil* em determinados limiares críticos de decisão, mas nunca ser portadora de uma capacidade subversiva, razão pela qual a atribuição ao *prudente* de uma qualidade “fraudulenta” afigurar-se-ia contraditória nos termos; por outro lado, o inciso insere-se hermeneuticamente no contexto mais dilatado de uma análise da *habilidade*, o que significa que esta faculdade fica disponível para poder ser diametralmente cotejada por duas disposições antagónicas que disputam o seu favor *performativo*, a saber a prudência (louvada pela nobreza do alvo que procura visar mediante uma utilização correcta da habilidade) e a fraude (negativamente desprezada pela indignidade do alvo que procura atingir mediante uma utilização desviada da habilidade), ficando sujeitas a um curto-circuito sintáctico que mutuamente as afecta do ponto de vista interpretativo. Dadas as condicionantes em jogo, resulta para nós evidente a opção por traduzir o passo mencionado da forma que consta na nossa versão (vide nota imediatamente infra), cientes, todavia, de que tal opção, reflectindo um alinhamento a uma determinada linha de interpretação plausível, de modo algum pretende interferir judiciosamente no enredo das alternativas em aberto, procurando temerariamente dissolver um embaraço que, apesar de tudo, continuará a ser problemático enquanto houver leitores capazes de se deixar seduzir pelos textos originais de Aristóteles.

¹⁵⁸⁷ O executar naturalmente as acções em vista da escolha deliberada já não decorre da virtude mas de uma outra faculdade (...) a que chamamos de habilidade [= destreza, engenho]: esta é de tal índole que é capaz de realizar aquilo que tende para o alvo proposto e de o atingir; se o alvo é belo, a dita faculdade é louvável, se é vil, então trata-se de uma fraude. Por isso designamos de hábeis tanto os prudentes como os burlões. A prudência não é essa faculdade, mas não existe sem essa faculdade; e tal disposição forma-se por meio dessa espécie de olho da alma, não sem virtude: ARIST., *EN*, VI, 12, 1144a 23-30; destacado nosso [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6e1-2, 950]

constituem o duplo vector (antropológico e teleológico) do que poderíamos designar logicamente de *projecção consequencial* da **deliberação** [βούλευσις], importa agora perceber até que ponto essa coligação vectorial se interliga com a exigência ortológica elevar o **acto de deliberar** [τὸ βουλευέσθαι] à condição plena de uma **boa deliberação** [εὐβουλία] sujeitando a sua viabilidade dianoética ao teste de várias alternativas candidatas, entre as quais se contam a **ciência** [ἐπιστήμη], a **opinião** [δόξα], a **intuição certa** [εὐστοχία], ou **outra coisa do género** [ἄλλο τι γένος].¹⁵⁸⁸

Em primeiro lugar, antes mesmo de saber em que consiste um **deliberar bem** [τὸ εὖ βουλευέσθαι] traduzido em **boa deliberação** [εὐβουλία], importa definir sob que condições se constitui o simples acto de **deliberar** [τὸ βουλευέσθαι]; ora, para Aristóteles, a **deliberação** [βούλευσις]

1. implica um ζητεῖν τι [certo investigar], mas não no sentido da *ciência* [ἐπιστήμη], dado que οὐ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν [não se investiga acerca do que já se sabe]¹⁵⁸⁹;
2. requer πολὺς χρόνος [uma boa margem de tempo] e, por conseguinte, não se confunde com uma *intuição certa* [εὐστοχία] que deflagra ἄνευ λόγου ταχύς [sem pensar e com rapidez], como no caso da *perspicácia* [ἀγχίνουα]¹⁵⁹⁰;
3. não se exerce *sem razão* [ἄνευ λόγου], até porque não pode, de forma alguma, ser equiparada a uma *opinião* [δόξα]¹⁵⁹¹.

É precisamente por se apresentar como **capacidade discursiva** [διάνουα] para ζητεῖν καὶ λογίζεσθαι [investigar e calcular] sem, todavia, lograr ser

¹⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142a 31-34 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 1a-d, 946]

¹⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 1-2 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 1a, 946]

¹⁵⁹⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 2-6 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 1b-c, 946]

¹⁵⁹¹ Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 6-12 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 1d, 947]

οὐτ' ἐπιστήμη οὔτε δόξα [nem ciência nem opinião]¹⁵⁹² que a deliberação se torna “boa” [εὖ] na base de uma **rectitude** [ὀρθότης] cuja **lógica intrínseca** necessita, apesar de tudo, de ser afinada por um **procedimento** de tipo **dialéctico**.¹⁵⁹³ De facto, se nos mantivermos fiéis à lição aristotélica em matéria de política e de ética, o método dialéctico é o que parece melhor colocado para validar a **modelação discursiva** daquele tipo de **conhecimento por cálculo ou estimativa** cujo alcance se confina **mediacionalmente** ao intervalo entre a **opinião** [δόξα] e a **ciência** [ἐπιστήμη], **limiar** a que Aristóteles dá o nome de **opiniões qualificadas** [ἐνδοξα] em virtude do reconhecimento prestado ao **saber experiente** de quem as emite. Apesar de não se confundir nem com opinião nem com ciência, a deliberação incorpora porém uma componente *opinativa* (de carácter **endoxal**) e *silogística* (de carácter **inferencial**).

Em determinadas situações-limite, como as que ocorrem em **contexto jurídico** [aplicação crítica da legalidade], **clínico** [manutenção crítica da relação terapêutica] e **económico** [gestão crítica do risco], defendemos que a **tomada de decisão** (*prise de décision*), ou melhor dito a **feitura da decisão** (*decision making*), designadamente a que interfere não com coisas, casos ou causas, mas com o **ser humano** na sua **individação personalística**¹⁵⁹⁴, tem muitíssimo mais a ganhar em ser **ergonomicamente mediada** pela **opinião qualificada** [ἐνδοξα] de um saber testado pela **maleabilidade da experiência**, do que imposta epistemologicamente por um saber encarcerado na rigidez de uma **opinião pré-concebida** [δόξα] ou de uma **demonstração científica** [ἀπόδειξις]: talvez por isso a **indução** [ἐπαγωγή] se afigure, do ponto de vista praxiológico, como a via mais adaptada para efectuar esse percurso dialéctico dada a sua particular apetência não tanto para propiciar uma

¹⁵⁹² Cf. *Ibid.*, VI, 9, 1142b 12-16 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 2, 930]

¹⁵⁹³ Vide a propósito supra 449 ss.

¹⁵⁹⁴ Para uma abordagem da questão no domínio da teologia moral aplicada ao estado da vida religiosa ou consagrada, vide TRIGO Jerónimo, *A relevância ética da pessoa*, Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, designadamente o cap. Intitulado «A razão prática, a prudência e a consciência moral», 394-406; no contexto mais específico da filosofia prática do Estagirita, vide PREUS Anthony, «Aristotle and respect for persons», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 215-226; THORNHILL John, *The person and the group. A study, in the tradition of Aristotelian realism, of the meaning of human society*, Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1967

“generalização ascendente” de leis “a partir de” um conjunto de casos analisados na sua previsível recursividade estatística, mas antes porque torna possível uma “modelação descendente” do princípio a situações ou casos cuja inesperada singularidade requer **discernimento e/ou avaliação** [κρίσις] para **julgar e/ou decidir** [κρινεῖν] sobre o **particular** [καθ' ἑκάστων]¹⁵⁹⁵.

Dando, pois, como ponto assente que ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις [são duas as formas inerentes à parte opinativa <subent. da alma>, habilidade e prudência]¹⁵⁹⁶, e que, além disso, ambas mantêm entre si uma relação não tautológica mas homóloga e análoga, percebe-se de imediato a razão pela qual Aristóteles sustenta que ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα [a prudência está em relação com a habilidade]¹⁵⁹⁷. Apesar de nem toda a habilidade comportar um direccionamento prudencial, o certo é qualquer acto prudencial – sobretudo quando mobilizado em contexto decisionário de deliberação – exige uma certa habilidade.¹⁵⁹⁸

¹⁵⁹⁵ Cf. ARIST., *EN*, VI, 11, 1143a 28-34 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 2, 948]

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*, VI, 13, 1144b 14-15 [in Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 5, 951]

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*, VI, 13, 1144b 2 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIV 1, 951]

¹⁵⁹⁸ A propósito da relação intrínseca entre habilidade e configuração prudencial da decisão, tem-se chamado a atenção para alguns aspectos que indiciam uma continuidade teórica entre a filosofia prática de Aristóteles e a reflexão política de Nicolau Maquiavel. Embora sedutora, tal comparação não deixa, porém, de ser problemática. Na verdade, a teorização maquiavelina da “autonomização” da esfera política, cujo fundamento repousa na legitimação do poder soberano do *Príncipe* por emancipação de uma tutela ética e religiosa, transformou o mecanismo prudencial da decisão política naquilo que Aristóteles justamente pressentiu e tematizou como máscara desfigurada e subvertida da **habilidade prudencial** [δεινότης: cf. ARIST., *EN*, VI, 13, 1144b 15], a saber o **embuste ardiloso** [πανουργία: cf. ARIST., *EN*, VI, 12, 1144a 27]. Nesse sentido, o estratagema *panúrgico* estaria para a habilidade *fronética*, no plano prático, na proporção directa em que, no plano discursivo da retórica, a dialéctica estaria para a erística: em ambos os casos há uma intenção deliberada de enganar, pondo em causa a viabilidade da relação intersubjectiva da comunicação. Desta feita, a prudência maquiavelina está muito longe de construir um *upgrade* da prudência aristotélica. Esta, com efeito, encontra a sua exemplar incarnação no paradigma **auditivo** [ἀκουστικόν] da escuta do **homem prudente** [φρόνιμος] já não para “ouvir o que ele manda”, para “ser como ele é” ou mesmo para “fazer o que ele faz”, mas para assimilar o seu modo de agir *in media res*, isto é **no meio** [ἐν μεταξύ] da facticidade concreta, dos acontecimentos singulares e das circunstâncias imprevistas; aquela, ao invés, inverte o sentido ontopoiético da discursividade retórica: desta feita, já não é a força persuasiva da retórica, mas a retórica da força coactiva, que constitui o *pathos* político do *Príncipe*, uma vez que ela é usada para dizer o que este já sabe sobre o que todos devem querer, e para através dela fazer tudo para que todos queiram o que ele já sabe. Quer dizer, à luz da transfiguração retórica do acto de **obedecer** e **confiar** [πιθέω] em acto de **persuadir** e **convencer** [πειθω], o manuseio retórico do poder soberano do *Príncipe* também liberta uma narrativa da acção política: a sua voz não se impõe para induzir admiração e fazer-se acompanhar pela prova testemunhal da sua razoabilidade prática –

Por outro lado, muito dificilmente poderíamos deixar escapar a oportunidade de reconduzir o conceito de **habilidade** [δεινότης] ao berço cultural daquela racionalidade “em” prática prefigurada na *métis*, desta feita transferindo o sentido desta para o plano ético de uma capacidade deliberativa em cujo exercício repousa igualmente uma habilidade estocástica seja para visar bem o alvo mediante um alinhamento entre mão e olho, seja para coadunar a capacidade desiderativa e electiva no enlace inferencial da razão prática mediante o alinhamento consequente entre ouvido e pé. Compete à **prudência** [φρόνησις] propiciar à **boa deliberação** [εὐβουλία] uma **mediação ortológica** capaz de realizar a **sincronização acertada** entre o **que se ouve** e o sentido consequente da **marcha** em direcção ao que é proposto, bem como a coordenação **hábil** do alinhamento olho-mão com o **alvo** [σκοπός] a que se aponta. Em suma, deliberar bem implica **escutar bem** para entender ou compreender com *ajustado acerto* aquilo em que se procura acertar. Isso mesmo é o que Aristóteles faz questão de sublinhar ao incorporar no Livro I da *Ethica Nicomachea* um trecho das *Opera et dies* de Hesíodo de Ascra que reza

οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ, ἐσθλὸς δ' αὖ κακῆϊνος
 ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται. ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
 ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ.¹⁵⁹⁹

Como se processa então o **afinamento estocástico** da **boa escuta** no plano prudencial da deliberação? Michel Narcy, no seu laborioso estudo *Être de bon conseil*

ela eleva-se para se fazer ouvir mediante uma palavra que já perdeu o sentido manufactural da realização política de uma **possibilidade** [δύναμις], para se transformar num **poder** [potestas] de manipular e domesticar o egoísmo dos interesses privados em jogo, em vista da encenação de uma liturgia de **salvação colectiva** [salute della patria], fim supremo que torna legítima e justificável a mobilização de todos os meios, incluindo o discursivo [cf. Cf. MACHIAVELLI Niccolò, *Principe*, XV, XVIII; *Discorsi*, III, 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; GOYET Francis, «Prudence et panurgie. Le machiavélisme est-il aristotélicien?», in *Au-delà de la "Poétique": Aristote et la littérature de la Renaissance*, Études réunies par Ullrich Langer, Genève: Droz (2002), 13-34

¹⁵⁹⁹ O mais excelente de todos [subent. os homens] é aquele que entende todas as coisas; admirável é também aquele que segue um bom conselho. Aquele, porém, que não entende por si mesmo nem acolhe no seu íntimo o que escuta de outro, esse mesmo é um homem inútil: HESIODUS, *Opera et dies*, 293-297 apud ARIST, *EN*, I, 4, 1095b 10-13

*et savoir écouter (Éthique à Nicomaque, VI, 10-11)*¹⁶⁰⁰, fornece uma pista que nos parece plena de sentido e perante a qual a nossa posição adquire maior recorte e nitidez: partindo da análise da perícopes textual

ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ,
οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίναι περὶ τούτων περὶ ᾧ
ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος

[Tout comme comprendre (μανθάνειν) se dit «suivre» (συνιέναι) quand on use de sa science, il en est de même¹⁶⁰¹ dans le cas où on use de son opinion pour juger des matières qui font l'objet de la prudence, *si c'est un autre qui parle* [tradução do próprio que subscrevemos sem reservas de maior]¹⁶⁰²,

o autor começa esclarecer que «cette mention du locuteur est la clé de l'articulation des deux chapitres, consacrés l'un à l' εὐβουλία l'autre à la σύνεσις. L' εὐβουλία (...) c'était, avant Aristote, ce qu'enseignait *Protagoras*, lequel la définissait comme ce qui permettrait, à qui en prendrait des leçons, non seulement de bien administrer sa propre maison, mais aussi (et peut-être surtout) d' être, *dans les affaires de la cité, le plus capable tant d'agir que de parler* [Platon, *Protagoras*, 318 e – 319 a]. La σύνεσις au contraire, nous lisons plus loin dans le même dialogue (et toujours dans la bouche de Protagoras) que c'est ce qui rend l'enfant éduicable: *dès que l'enfant suit* (συνιέναι) *ce qu'on lui dit* (...) [Ibid., 325 c-d]. Certes la σύνεσις dont traite Aristote ne consiste pas, ou en tout cas ne se réduit pas, à recevoir passivement des leçons, puisque pour lui

¹⁶⁰⁰ Cf. NARCY Michel, «Être de bon conseil et savoir écouter (*Éthique à Nicomaque*, VI, 10-11)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 117-135

¹⁶⁰¹ Nota do autor: «Littéralement: *Tout comme comprendre se dit “suivre” quand on use de sa science, de même <comprendre se dit “suivre”>...* Le point est de comprendre que la comparaison porte sur la façon dont *comprendre se dit “suivre”* aussi bien dans une discussion scientifique que dans une discussion qui ne fait appel qu' à un jugement d'opinion.» [Ibid., in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 117, not. 1].

¹⁶⁰² ARIST., *EN*, VI, 10, 1143a 12-15 [vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XI 4, 931]

συνιέναι c'est juger (EN, 1143 a 14, 16)¹⁶⁰³ (...): apprendre quand on acquiert un savoir; comprendre, quand, l'ayant déjà acquis on s'en sert dans l'examen de ce que quelqu'un fait ou dit. Reste que dans ce cas aussi, la σύνεσις appartient à la posture du spectateur ou de l'auditeur, contrairement à l'εὐβουλία qui, elle, est une vertu de qui prend l'initiative d'agir et de parler. Εὐβουλία donc, bonne manière de parler (...); σύνεσις, bonne manière d'écouter. L'une et l'autre, ensuite, sont proches de la prudence (φρόνησις). Avec la prudence, elles ont en commun de n'être pas des sciences. En outre, de la σύνεσις, Aristote dit expressément *qu'elle concerne les mêmes objets que la prudence, à savoir ceux sur lesquels il arrive qu'on se trouve dans l'embarras et qu'on délibère* (EN, 1143a 6-7)¹⁶⁰⁴; pour ce qui est de l'εὐβουλία, il conclura le chapitre qui lui est consacré en disant qu' *il appartient aux hommes prudents* (τῶν φρονίμων) *d'avoir bien délibéré* (τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι) (EN, 1142b 31-33)¹⁶⁰⁵. (...) Quel rapport entretiennent donc entre elles σύνεσις et εὐβουλία et, surtout, quel rapport entretient chacune d'elles avec la prudence? (...)).¹⁶⁰⁶ A tentativa de resposta é avançada pelo autor no interior uma **dificuldade** [ἀπορία] a partir da qual procura vislumbrar o espaço de sobrevivência das duas faculdades relacionadas com a prudência no limiar que se interpõe entre a ciência e a opinião: «Aristote explique pourquoi la prudence *n'est pas une science* (EN, 1142a 24) (...) *mais une perception* (EN, 1142a 27-28)¹⁶⁰⁷. On aura peut-être quelque mal à penser que la prudence, pis encore l'intelligence, si l'on accepte cette traduction pour φρόνησις ne soit rien d'autre qu'une perception. C'est sans doute pourquoi Aristote corrige aussitôt: pas la perception des sensibles propres, c'est-à-dire celle qui relève de chaque organe sensoriel, mais celle *par laquelle nous percevons que le terme dernier, parmi les objets*

¹⁶⁰³ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 5-6, 931

¹⁶⁰⁴ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 2, 930

¹⁶⁰⁵ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 5, 930

¹⁶⁰⁶ NARCY Michel, «Être de bon conseil et savoir écouter (*Éthique à Nicomaque*, VI, 10-11)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 117-119

¹⁶⁰⁷ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 7a-c, 929

*mathématiques, est (sc. par exemple) un triangle (EN, 1142a 28-29)¹⁶⁰⁸. (...) Qu'en conclure? A première vue, εὐβουλία et φρόνησις (...) sont donc des vertus, ou des qualités tout à fait étrangères l'une à l'autre; ce qui ne va pas sans paradoxe: on imagine volontiers un Socrate mettant en difficulté Aristote au lieu de Protagoras, en l'interrogeant sur ce que peut bien être la prudence de quelqu'un qui délibère mal, ou – Aristote lui-même use de cet argument dans la suite du chapitre – sur ce que peut avoir de bon la délibération d'un homme dépourvu de prudence... Gardons cependant en mémoire l'observation que nous avons faite plus haut, qu'Aristote n'assigne pas sans réserve, chacune à son genre, εὐβουλία et φρόνησις. C'est en un sens faible du mot *perception* (plus faible même que lorsqu'on l'applique à la perception des objets mathématiques, elle-même plus éloignée sans doute de la perception proprement dite que la sensation des propres qui est le fait des organes sensoriels) que la prudence peut être désignée de ce nom, c'est-à-dire rattachée au genre ainsi nommé; parallèlement, si délibérer, c'est chercher, ce n'est qu'une certaine façon de chercher, ce n'est chercher qu'en un certain sens. (...) Il est difficile (...) d'en trouver une autre que ce que εὐβουλία et φρόνησις ont de commun: n'être ni l'une ni l'autre une science. En d'autres termes, ce n'est pas tant que εὐβουλία et φρόνησις appartiennent, celle-ci au genre *perception*, celle-là au genre *recherche*, en vertu de leur nature intrinsèque; le point est plutôt que, par *comparaison* avec la science, l'une paraît devoir être rangée *plutôt* du côté de la perception, l'autre *plutôt* du côté de la recherche. Plus qu'une appartenance problématique à des genres différents, c'est leur exclusion commune du genre *science* qu'Aristote paraît soucieux d'établir. (...) En d'autres termes, ce qui fait penser que 1' εὐβουλία non seulement n'est pas science, mais n'est même pas opinion, c'est la nature de toute délibération, qu'elle soit bonne ou mauvaise: une délibération n'a pas besoin d'être correcte pour être une recherche et n'être, à la différence de l'opinion mais comme la pensée, pas encore une affirmation. Cet argument, s'il fait bien apercevoir l'affinité entre εὐβουλία et διάνοια, n'explique pourtant pas en quoi 1' εὐβουλία est rectitude: c'est en tant que délibération, non en tant que bonne délibération, que 1' εὐβουλία doit être rangée sous le chef de la*

¹⁶⁰⁸ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 7c, 929

pensée. Il faut, autrement dit, être attentif au fait que, pour exclure l'εὐβουλία de la δόξα Aristote utilise successivement deux arguments. Le premier repose bien sur la rectitude (ὀρθότης) de l'εὐβουλία mais pas le second, qui fait intervenir un trait commun à l'εὐβουλία et à son contraire un trait qui caractérise la délibération avant même qu'elle soit bonne, qui précède donc en l'εὐβουλία sa rectitude: le fait de n'être pas tranchée comme l'opinion, sans pour autant être sans parole. (...) Bien délibérer, ce n'est pas seulement arriver à ses fins, car (1) il faut en outre que la fin soit bonne (EN, 1142b 18-22); (2) la fin peut être bonne, mais les moyens mis en oeuvre pour l'atteindre, mauvais (EN, 1142b 22-26); (3) et le temps, trop long (EN, 1142b 26-27)¹⁶⁰⁹. L'εὐβουλία est donc rectitude *em fonction de ce qui est utile, c'est-à-dire de ce qu'on doit faire, comment et quand* (EN, 1142b 27-28)¹⁶¹⁰. (...) Si (...) la délibération est une sorte d'analyse, elle aussi consiste à remonter de ce qui est posé au départ comme la fin à atteindre, aux conditions qui permettent de l'atteindre. Ainsi sa rectitude est-elle liée à celle du résultat ou de la fin envisagé(e), sans qu'elle ait elle-même posé cette fin. (...) Le *terme dernier*, celui auquel on doit aboutir, est l'objet d'une perception (...); en éthique, elle s'appelle φρόνησις». ¹⁶¹¹

No seguimento do exposto, Michel Narcy extrai uma implicação para a **boa deliberação** [εὐβουλία] na sua diferenciada articulação com a **prudência** [φρόνησις]: «Voilà pourquoi la bonne délibération est inséparable et distincte de la φρόνησις: puisque bonne, elle ne l'est que si c'est une délibération qui vise une fin elle-même bonne, elle suppose la perception de cette fin. Doctrine bien connue d'Aristote: on ne délibère que sur les moyens, pas sur la fin. Mais d'autre part on ne délibère pas bien sur les moyens si l'on n'a pas en vue une fin bonne: il faut donc être φρόνιμος pour bien délibérer. (...) La prudence est l'appréhension vraie non pas de la fin prise absolument, c'est-à dire du bien, mais de ce qui est utile en vue de cette fin (...). On se donne le moyen de comprendre pourquoi la prudence, toute perceptive

¹⁶⁰⁹ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 3b, 930

¹⁶¹⁰ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 3c, 930

¹⁶¹¹ NARCY Michel, «Être de bon conseil et savoir écouter (*Éthique à Nicomaque*, VI, 10-11)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 120-122; 128-131

qu'elle soit plutôt que délibérative, est une vertu. Car s'il est vrai, comme l'enseigne en particulier le chapitre I, 7 de l'*Ethique*, que la réalité du plus grand bien est attestée par la réalité de notre désir de bonheur, cela n'implique pas que notre désir suffise à une conception exacte de ce plus grand bien, et c'est précisément là que trouve sa place la φρόνησις: même naturellement bon, le désir ne suffit pas à la vertu: encore faut-il être intelligent». ¹⁶¹²

Por último, o autor esclarece o estatuto dianoético do **entendimento** [σύνεσις] no quadro da interacção praxiológica daquilo que poderíamos designar de disposições coadjuvantes da prudência: «Telles qu'elles sont actuellement éditées, les premières lignes du chapitre 11 donnent l'impression d'un parallélisme avec le chapitre précédent: après 1' εὐβουλία, 1' εὐσυνεσία; on ne s'étonne pas que les deux mots soient composés à l'aide du même préfixe, puisqu'ils dénotent, pour ainsi dire, deux vertus soeurs. Malheureusement, les mots εὐσυνεσία (EN, 1142b 34) et εὐσυνέτος (EN, 1143a 1) sont des corrections dues à Henri Estienne, qui ont fini par emporter la conviction des éditeurs à partir de F. Sussemihl. A la place de ces mots, les manuscrits portent ἀσυνεσία et ἀσυνέτος ce qui donne pour la première phrase le sens suivant:

Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ὅς λεγόμεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξη (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν, ἡ γεωμετρία περὶ μεγέθη

[L'aptitude à suivre¹⁶¹³ et l'inaptitude à suivre, en fonction desquelles nous parlons de gens aptes à suivre ou inaptes à suivre, ne se confondent ni avec la science ou l'opinion en général (car tous seraient aptes à suivre), ni avec telle science partielle individuelle, par exemple la médecine à propos de ce

¹⁶¹² *Ibid.*, in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 131-132

¹⁶¹³ Nota do autor: «σύνεσις peut, comme φρόνησις se traduire par *intelligence*. Aristote distinguant sous ces deux noms des vertus différentes, j'ai traduit plus haut συνιέναι par *suivre* (ce qui est conforme à son étymologie: aller avec), et je propose pour σύνεσις *aptitude à suivre*»: in *loc. cit.*

qui touche à la santé, ou la géométrie pour ce qui concerne les grandeurs.]]¹⁶¹⁴

Phrase dont l'obscurité explique qu'on ait voulu la corriger: si l'aptitude à suivre, comme l'art d'être de bon conseil, se confond ou non avec la ou une science, on conçoit que la question puisse se discuter; mais l'inaptitude correspondante, évidemment non. Qu'au lieu de couples de contraires, la phrase ne mette en jeu que des termes positifs *aptitude à suivre et à bien suivre*, *aptès à suivre et à bien suivre*, analogues dans leur composition à la *bonne délibération* et matière à des remarques du même type, se comprend plus aisément. On remarquera cependant que la correction ne suffit pas à ôter à la phrase toute son obscurité: l'argument par lequel Aristote exclut que l'aptitude à suivre se confonde avec la science ou l'opinion en général reste de toute façon allusif, suffisamment pour faire soupçonner une rédaction négligente de la phrase. La correction de ἀσυνεσία en εὐσυνεσία d'autre part, est d'autant plus difficile à admettre que le mot εὐσυνεσία est pratiquement inexistant en grec avant ce passage d'Aristote. Bien entendu, ce n'est pas une invention des philologues, qui ne font que reporter à la première ligne du chapitre le terme presque néologique employé un peu plus bas par Aristote: *car aptitude à suivre* (σύνεσις) *et aptitude à bien suivre* (εὐσυνεσία), *aptès à suivre* (συνετοὶ) *et aptès à bien suivre* (εὐσύνετοι) *c'est la même chose* (EN, 1143 a 10-11). Le malheur est que cette phrase est elle-même problématique, si non en ce qui concerne sa tradition manuscrite, du moins pour ce qui regarde son lien avec le contexte. Cette remarque sur le caractère pléonastique des mots εὐσυνεσία et εὐσύνετοι n'éclaire en rien ce qui précède, à savoir la distinction par leurs fonctions, respectivement prescriptive (*épictétique*) et judicative (*critique*), de la prudence et de la σύνεσις (...): ayant expliqué que *suivre* c'est juger et bien juger¹⁶¹⁵, Aristote saisisait l'occasion de souligner qu'il n'y a rien de plus dans le néologisme εὐσυνεσία que dans le mot usuel σύνεσις. Plutôt que d'introduire un néologisme inutile, Aristote ne ferait ici que dénoncer un pléonasme.¹⁶¹⁶ (...) En

¹⁶¹⁴ ARIST., EN, VI, 10, 1142b 34 - 1143a 4 [vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 1, 930]

¹⁶¹⁵ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 5, 931

¹⁶¹⁶ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 6, 931

résumé, tout irait mieux si Aristote ne faisait pas mention dans ce chapitre de 1' εὐσυνεσία et se contentait de parler de la σύνεσις pour autant que l'on puisse faire abstraction de cette double difficulté philologique (...). Une fois écartée, en effet, une confusion de la σύνεσις avec une science, (...) Aristote énonce brièvement à la fois ce qu'on pourrait appeler la communauté de genre (les objets *sur lesquels il arrive qu'on se trouve dans l'embarras et qu'on délibère*, EN, 1143a 6-7)¹⁶¹⁷ et la différence de fonction entre la σύνεσις ou *aptitude à suivre* et la prudence: l'une est prescriptive, *elle aboutit à ce qu'il faut faire ou non* (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή), l'autre se borne à juger (EN, 1143a 8-10)¹⁶¹⁸. (...) L' εὐβουλία se trouve dans une situation de dépendance par rapport à la prudence: si la prudence suppose qu'on délibère bien, inversement on ne délibère bien, ou l'on n'est de bon conseil, que si l'on est assez prudent, ou intelligent, pour apercevoir la juste fin en vue de laquelle délibérer sur les moyens d'action. (...) La prudence elle-même, *l'appréhension vraie de la fin*¹⁶¹⁹, ne suffit pas à rendre de bon conseil: être de bon conseil ne va pas sans l'aptitude à *suivre*, à écouter de manière à pouvoir en juger, ce que dit celui qui demande conseil. Si elle est placée, dans le traité aristotélicien, entre la φρόνησις et la σύνεσις c'est peut-être parce que 1' εὐβουλία ne saurait se passer ni de l'une ni de l'autre». ¹⁶²⁰

A partir dos relevantes esclarecimentos filológico-linguísticos de Michel Narcy, fica claro para nós que a articulação praxiológica entre **prudência** [φρόνησις] e **boa deliberação** [εὐβουλία] passa necessariamente por formular a conexão entre **prudência** [φρόνησις] e **entendimento** [σύνεσις]¹⁶²¹. Este enlace, por seu turno, só

¹⁶¹⁷ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 2, 930

¹⁶¹⁸ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XI 3, 930

¹⁶¹⁹ Vide a propósito infra Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela X 5, 931

¹⁶²⁰ NARCY Michel, «Être de bon conseil et savoir écouter (*Éthique à Nicomaque*, VI, 10-11)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 132-135

¹⁶²¹ Cf. CANCRINI Antonia, «Synesis e syneidesis nell'etica di Aristotele», in *La Cultura* (Roma) 8 (1970) 1-21

fica hermeneuticamente esclarecido se reportada ao horizonte estocástico da **escolha deliberada** [προαίρεσις] por intermédio de uma faculdade dianoética coadjuvante, designada de **razoabilidade** [γνώμη]¹⁶²², relativamente à qual Aristóteles se pronuncia recorrendo ao efeito em cascata de um curioso jogo de palavras com a mesma raiz lexical mas de configuração prefixial diferenciada:

‘Η δὲ καλουμένη γνώμη, καθ’ ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαμέν γνώμην,
ἢ τοῦ ἐπεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπεικῇ μάλιστα
φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἓνια συγγνώμην.
ἢ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπεικοῦς ὀρθή· ὀρθὴ δ’ ἢ τοῦ
ἀληθοῦς.¹⁶²³

O trecho mencionado exhibe um naipe de critérios direccionantes cujas consequências éticas devem, de um ponto de vista praxiológico, ser devidamente extraídas não só ao nível lógico da estrutura inferencial da escolha deliberada (tal como Aristóteles a concebeu inovadoramente “no seu tempo”), mas sobretudo – facto que reputamos de particularmente pertinente pela sua provocante actualidade – ao nível dianoético da estrutura discursiva de qualquer procedimento decisionário (tal como Aristóteles aconselharia de novo “se fosse hoje”). São **três** os **princípios** que regulam esse direccionamento criterioso:

1. um *princípio integrador* para articular a conexão da **razoabilidade** [γνώμη] e do **entendimento** [σύνεσις] com o **intelecto** [νοῦς] numa totalidade articulada de disposições dianoéticas que não se encontram aleatoriamente disseminadas por diferentes sujeitos, mas, graças ao estatuto

¹⁶²² Cf. LOUDEN Robert, «What is moral authority? *Eubolia*, *synesis* and *gnome* vs. *phronesis*», in *Ancient Philosophy* 17 (1997) 1, 103-118

¹⁶²³ A chamada razoabilidade, em virtude da qual dizemos que alguém é compreensivo e possui sensatez, é o juízo [= avaliação = discernimento] recto do equitativo. Sinal disso é o facto de chamarmos compreensivo sobretudo àquele que é justo [= equânime = imparcial], e justo ao que possui compreensão acerca de certos casos [subent. individuais = particulares]; a compreensão implica um recto juízo do equitativo: recto no sentido de verdadeiro: ARIST., *EN*, VI, 11, 1143a 19-24 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XII 1-4, 948]

mediacional da **prudência** [φρόνησις], convergem no mesmo sujeito em cada acto decisionário realizado¹⁶²⁴;

2. um *princípio flexibilizante* para possibilitar a modelação prudencial do acto **judicativo** [κριτικός], dado que ser **prudente** [φρόνιμος] no acto de **ajuizar** [κρινεῖν] implica ser a) **entendedor** [συνετός] acerca do que se avalia e pondera, b) **sensato** [εὐγνώμων] no acto de discernir e julgar c) **compreensivo** [συγγνώμων] com o contexto situacional dos diferentes interesses em jogo¹⁶²⁵;

3. um *princípio relacional* para realizar aquela **equidade** [ἐπιείκεια] segundo a qual se considera que um acto de justiça [seja ela juridico-judicial, psico-moral ou socio-económica] se deve inspirar paradigmaticamente no discernimento exibido na acção justa dos ditos **homens de bem** [ἀγαθοί] na sua **interacção com os outros** [ἐν τῷ πρὸς ἄλλον]¹⁶²⁶.

Não é difícil perceber até que ponto a conjugação dos três princípios enumerados abre espaço na praxiologia aristotélica a um inovador conceito de **intelecto prático** [νοῦς πρακτικός] cuja configuração dianoética faz deslocar o princípio de inteligibilidade que lhe é inerente não apenas para o plano lógico da discursividade consequente da acção, mas também para o plano hermenêutico de uma leitura atenta aos *contornos da situação*. Dessa intersecção lógica e hermenêutica de planos depende a tomada ou a feitura de decisão, dado que nela se plasma uma **figuração** [σχῆμα] da facticidade cuja atestação fenoménica se inscreve em significativas expressões do nosso linguajar comum e quotidiano como *ter uma noção da circunstância* ou *fazer uma ideia do que passa*. Nesse sentido, e dado que, de acordo com a filosofia prática de Aristóteles, o **entendimento** [σύνεσις] e a

¹⁶²⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 11, 1143a 25-28 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 1, 948]; vide a propósito o esclarecedor estudo de ENGBERG-PEDERSEN Troels, «Converging Aristotelian faculties: a note on *Eth. Nic.* VI, 11, 2-3, 1143a 25-35», in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 99 (1979) 158-160

¹⁶²⁵ Cf. ARIST., *EN*, VI, 11, 1143a 29-31 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 3, 948]

¹⁶²⁶ Cf. *Ibid.*, VI, 11, 1143a 31-32 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 3, 948]

razoabilidade [γνώμη] são disposições dianoéticas que coadjuvam a **prudência** [φρόνησις] na tarefa mediacional de ocupar o limiar decisionário da **conexão** [μεταξύ] entre o extremo-limite do universal e o extremo-limite do particular – precisamente porque toda e qualquer decisão que, do ponto de vista *crítico* de uma **escolha deliberada** [προαίρεσις], implique **juízo, avaliação, discernimento** [κρίσις], incide necessariamente *περὶ τὰ πρακτὰ ἔσχατα* [sobre coisas práticas que são extremas (i.e. últimas)]¹⁶²⁷ – percebe-se o motivo pelo qual se requer a comparência de um **intelecto prático** [νοῦς πρακτικός] cuja explicitação conjectural se desdobra nas seguintes camadas argumentativas:

1. se o **intelecto** [νοῦς] tem a ver com os **extremos para ambas as direcções** [ἔσχατοι ἐπ' ἀμφοτέρω]

1.a) uma vez que **dos primeiros e os dos últimos limites** *πρώτοι καὶ ἔσχατα ὅροι* [apenas há **intelecção e não raciocínio** [νοῦς καὶ οὐ λόγος]

1.b) e, portanto, tendo a inteligibilidade de uma **demonstração** [ἀποδείξις] a ver com a apreensão dos **limites imutáveis e primeiros** *ἀκινήτοι καὶ πρώτοι ὅροι*]¹⁶²⁸

2. e se <em transcurtiva analogia com 1.b)> o **intelecto** [νοῦς] relativo à **esfera prática** [τὰ πρακτὰ] capta o **extremo e o possível (i.e. contingente)** [ἔσχατον καὶ ἐνδεχόμενον]

2.a) uma vez que estes formam a **premissa menor** [πρότασις ἐτέρα]

2.b) a título de **princípios do fim em vista** [ἀρχαὶ τοῦ οὗ ἔνεκα] dos quais se parte **do particular ao universal** [ἐκ καθ' ἕκαστα τὰ καθόλου]¹⁶²⁹

¹⁶²⁷ Cf. *Ibid.*, VI, 11, 1143a 34-35 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 4a, 948]

¹⁶²⁸ Cf. *Ibid.*, VI, 11, 1143a 35 – b 2 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 4b, b1, 948-943]

¹⁶²⁹ Cf. *Ibid.*, VI, 11, 1143b 2-5 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 4b2, 949]

3. então <decorrente da concatenação entre 1.a) e 2.b)> compete ao **intelecto prático** [νοῦς πρακτικός] assegurar a **percepção** [αἴσθησις] dos **particulares** [καθ' ἑκάστα]¹⁶³⁰.

Damos assim por finda a abordagem dos dois componentes constitutivos do primeiro vector que cumpria analisar, a saber o **acústico** e o **peripatético**. Nesse contexto, parece-nos que fica devidamente esclarecido até que ponto o fluxo **consequente** de uma **deliberação** [βούλευσις] exige um acto de **razoabilidade** [γνώμη] que a **prudência** [φρόνησις] incorpora na **escolha deliberada** [προαίρεσις] dos meios ajustados aos fins rectamente apreendidos e convenientemente desejados mediante uma **disposição acompanhada de recta razão** [ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου], ou seja capaz de realizar um *seguimento consequente* [i.e. um **entendimento** = σύνεσις] da mesma.

Estamos agora em condições de avançar para o segundo vector, perfeitamente cientes de que a analogia visual e manufactural que lhe é inerente já não releva daquela *habilidade estocástica* para coadunar meios e fins, mas da *habilidade plástica* para modelar uma deliberação judicativa (justa e ajuizada) em situação-limite.¹⁶³¹ Neste caso, a **prudência** [φρόνησις] confronta-se agora com a **tarefa mediacional** de realizar a transição dianoética a partir da **razoabilidade** [γνώμη] do que inferencialmente se escuta e segue na clareza de uma orientação prospectiva para a **compreensão** [συγγνώμη] do que fenomenicamente se percebe como caso particular na obscuridade de uma indeterminação adveniente: neste caso, a prudência é desafiada a operar uma espécie de *hábil mediação poiética* entre a forma do princípio universal e a matéria do caso particular, isto se quisermos ser analogicamente consequentes com o *eco hilemórfico* que se liberta do *fundo poiético* da metáfora.

¹⁶³⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 11, 1143b 5 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 4b2.1, 949]

¹⁶³¹ Vide a propósito De ROUGEMONT Denis, *Penser avec les mains*, Paris: Gallimard, 1972

3.2.3. O recorte ergonómico da escolha deliberada: uma retórica da acção discursiva?

Pretendendo não perder de vista aquela nota aristotélica segundo a qual o conceito de **rectitude** [ὀρθότης] pode ser tomado em **muitos sentidos** [πλεοναχῶς]¹⁶³², estamos agora em condições de perspectivar o que implica **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι] a partir de um ponto de vista que já não passa pelo alinhamento metafórico entre o sentido pedestre (*peripatético* diríamos) da marcha consequente com o sentido acústico, sonoplástico, da audição obediente, mas agora pela analogia manufactural (*peripoiética* diríamos, tal como se perfila no poema preludial da nossa dissertação) do binómio olho/mão¹⁶³³, relativamente à qual se exige não tanto um sentido consequencialista de adequação, coerência e coadunação, antes sim um sentido ergonómico de habilidade, ajustamento e flexibilidade.

Tendo em conta a estabilidade doutrinal da consagrada distinção aristotélica entre **acção realizativa** [πρᾶξις] e **produção criativa** [ποίησις] – ainda que não se possa escamotear uma possível evolução a que ambos os conceitos, sobretudo aquele, terão sido sujeitos na marcha de desenvolvimento e maturação do seu pensamento¹⁶³⁴ – o que acabamos de propor parece assumir contornos quase heterodoxos ou heréticos. E não é à toa, em boa verdade. Na já mencionada *Introdução à Ética*, José Manuel Santos *coloca (-nos) o dedo na ferida* ao referir «as coisas complicam-se, na medida em que, como referimos, Aristóteles recorre a exemplos de “técnicas”, como a do tocador de flauta, a do sapateiro ou a do construtor de casas, para explicar o *ergon* do homem, o qual, todavia, como ele próprio indica, deveria ter mais a ver com a *praxis* do que com a *techné*. A solução deste problema de interpretação, que é decisivo para a ética, parece-nos ser a de admitir a existência de alguns **pontos comuns estruturais entre as actividades “técnicas” e as “práticas”**, ou seja da fabricação (*poiesis*) e da

¹⁶³² Vide supra 667

¹⁶³³ Vide a propósito SEGAL Charles, «L’homme grec, spectateur et auditeur», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L’homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 239-276

¹⁶³⁴ Cf. GOLD Howard, «*Praxis*: its conceptual development in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*», in *Graduate Faculty Philosophy Journal* (NY) 6 (1977) 106-150

acção (*praxis*), e que esses pontos comuns não excluam algumas *diferenças* essenciais entre os dois géneros de actividades. O primeiro ponto comum é que ambas as actividades têm lugar num mundo contingente, o que significa que qualquer que seja o esforço dos agentes para ser bem-sucedidos, quer na produção, quer na “acção” prática, o sucesso pode ser sempre comprometido por um mau acaso, um acidente funesto, uma infelicidade independente da sua vontade. Daí que, para Aristóteles, também a vida bem-sucedida, que é concretamente a *eudaimonia*, depende da fortuna. (...) Comuns aos dois tipos de actividades são ainda aquilo a que chamaríamos condições materiais, e a que Aristóteles chama “bens exteriores”, a começar pelos meios de subsistência dos agentes. Também estes meios, tal como a ausência de grandes e sucessivos infortúnios, são, para o filósofo, condições *sine qua non* da felicidade. (...) Dito isto, existem **diferenças importantes entre *poiesis* e *praxis*, fabricação e acção**, que permitem compreender a dimensão propriamente ética, e não técnica, da acção, bem como responder às questões acima formuladas. Uma diferença fácil de compreender é a que se pode observar do ponto de vista do conceito de fim. A actividade de fabricação tem um fim particular e circunscrito, a produção de um objecto, pré-definido por um contexto funcional – o objecto fabricado serve para alguma coisa. No caso da acção é o próprio acto do agente, e não uma coisa, que é um fim em si. Trata-se de um fim que transcende toda e qualquer funcionalidade instrumental; (...) o fim da *praxis*, aponta para um “fim último”, absoluto e global da vida do agente, o “fim de todas as acções” da sua vida, que é, formalmente, o “bem supremo” ou a *eudaimonia*. Este fim é, no fundo, a razão última de viver de um ser humano, o “por-causa-de” que constitui, em última instância, a resposta à pergunta: (...) por que razão vale a pena viver (?). Aristóteles exprime a diferença entre fabricação e acção dizendo que o objectivo ou o fim da primeira é o *objecto* fabricado, enquanto que o fim da *praxis* é a própria *acção*, enquanto “boa acção”. Esta última é parte integrante de uma vida humana considerada boa que, por seu turno, é o fim último, global e integrador de todos os fins particulares. Na perspectiva da *praxis*, as acções particulares podem ser avaliadas à luz deste fim último, ou subordinadas a ele. Do ponto de vista de um técnico ou artista, ao contrário, o fim ou o bem que constitui uma obra, artefacto ou interpretação musical, é um fim particular, eventualmente

decidido por outros, determinado por necessidades funcionais e de certo modo neutro relativamente ao fim último da sua própria vida». ¹⁶³⁵

Os argumentos perfilados afiguram-se, em bom rigor, inteiramente certos. A um nível funcional, com efeito, é óbvia a *descontinuidade anatómica* entre *praxis* e *poiesis*: apesar de contíguos, os seus papéis não se confundem. ¹⁶³⁶ Todavia, ao nível ergonómico de uma *continuidade tecidual*, será que temos de adormecer sobre a suposta intangibilidade de uma distinção cujos contornos revelam – como de resto é reconhecido – uma ambivalência no mínimo problemática, sem questionar pelo menos até que ponto, em determinadas circunstâncias bem tipificadas pela sua textura crítica, essa clivagem se pode esbater? Tendo em conta não uma “de-limitação” sectorial de funções, mas um *limiar* de subtis interconexões e sobreposições, até que ponto um acto decisório não inscreverá uma **acção** [πρᾶξις], não diremos confundida, disfarçada ou subvertida em **arte** [τέχνη] ou **produção** [ποίησις], mas antes portadora, na sua *fisionomia prática*, de uma *criatividade* de tipo *pericial ou produtivo*?

Uma incursão mais atenta e cirúrgica à malha textual da reflexão praxiológica de Aristóteles permite-nos, com efeito, detectar indícios mais do que sugestivos para viabilizar tal proposta conjectural. Para o efeito, reportemo-nos antes de mais àquele significativo passo da *Ethica Nicomachea* onde, a propósito de uma discussão mais vasta sobre a **utilidade** [χρήσιμος] da **sabedoria** [σοφία] e da **prudência** [φρόνησις] ¹⁶³⁷ – espécie de “provocação” que não deixa já de ser *sintomática* e *indiciária* na sua entreabertura hermenêutica – Aristóteles recorre ao emprego reiterado da forma verbal ποιεῖν, i.e. **produzir, fazer, criar**, libertando todo o seu *élan poiético* por assimilação analógica ao domínio das artes produtivas, performativas ou criativas:

πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ’ αὐτὰς ἀναγκαῖον αἰρετὰς αὐτὰς

¹⁶³⁵ SANTOS José M., *Introdução à Ética*, op. cit., 151-152; destacado nosso.

¹⁶³⁶ Cf. GARCÍA ALONZO Luz, «The perspectives of the distinction between *agere* and *facere*», in *Diotima* 12 (1984) 97-103

¹⁶³⁷ Cf. ARIST., *EN*, VI, 12, 1143b 18 ss. [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela XIII 6, 949]

εἶναι, ἀρετὰς γ' οὐσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ **ποιοῦσι** μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ **ποιοῦσι** μέν, οὐχ ὥς ἡ ἱατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὥς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὐσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχουσθαι **ποιεῖ** καὶ ὅτῳ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. ἔτι **τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν**· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν **ποιεῖ** ὀρθόν, ἡ δὲ **φρόνησις** τὰ πρὸς τοῦτον¹⁶³⁸

Com base neste trecho – absolutamente crucial, como se depreende, para a viabilidade teórica da nossa tese –, não nos parece nada estranho e inconsequente que Aristóteles inscreva a actividade clínica no *subsolo poiético* de uma **arte** [τέχνη] capaz de **produzir saúde**.¹⁶³⁹ Tal inscrição poiética explica, de resto, a dificuldade

¹⁶³⁸ Em primeiro lugar, digamos que essas disposições <subent. a prudência e a sabedoria> são necessariamente elegíveis por si mesmas, dado serem cada uma delas as virtudes de cada uma das partes <subent. da alma dotada de razão>, ainda que nenhuma delas nada **produza**. Apesar disso, também é certo que **produzem algo**. Não do modo como a medicina <subent. **produz**> a saúde, mas sim como a saúde <subent. a **produz** ela mesma>: tal é a forma como a sabedoria **produz** a felicidade, pois sendo uma parte da virtude como um todo, a sua aquisição e o seu exercício **produzem** felicidade. Para além do mais, **a obra <subent. do homem> só se aperfeiçoa de acordo com a prudência e a excelência de carácter**, pois enquanto a virtude **faz** recto o alvo [i.e. **produz** um fim recto = **torna** recto o fim] a prudência, por seu lado, [subent. **faz** rectos = **torna** rectos] os meios para o atingir: ARIST., *EN*, VI, 12, 1144a 1-9; destacado nosso [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6c, c1-2, 950]

¹⁶³⁹ Sintonizado em parte com essa tese aristotélica, Hans-Georg Gadamer esclarece na sua obra *Über die Verborgenheit der Gesundheit* que «[confiando na tradução de António Hall] o conceito grego de *techne* (...) não se refere à aplicação prática de um saber teórico, mas é uma forma própria do conhecimento técnico. A *techne* é o saber que representa um determinado poder-fazer, seguro de si mesmo em relação com uma produção. Não só está ligada, desde o começo, à capacidade de produzir como surgiu com ela. Mas trata-se de uma excelente capacidade de produzir, de uma capacidade que implica o conhecimento das causas. Portanto, desde o princípio, é próprio que dessa capacidade sapiente surja um *ergon*, uma obra que é fruto da actividade de produção. Pois o produzir adquire justamente a sua perfeição, ao criar algo e ao oferecê-lo para ser usado por outros. Dentro deste conceito de “arte” - que se encontra nos limites do que nós chamamos “ciência” - é evidente que a arte da medicina ocupa uma posição tão excepcional quanto problemática. (...) Poderia, sem dúvida, afirmar-se que o médico produz a saúde através da sua arte; mas tal expressão seria inexacta. O que o médico produz (...) é (...) o restabelecimento da saúde do doente. (...) É verdade que em toda a *techne* o produto final é entregue para o uso que dele possam fazer os outros, mas tal é sempre uma obra própria. A obra do médico, pelo contrário, justamente por se tratar da saúde, deixa por completo de ser sua. Na realidade, nunca o foi. A relação entre a acção e o realizado, entre fazer e aquilo que é feito, entre esforço e êxito, tem uma natureza fundamentalmente distinta, enigmática e duvidosa. (...) Toda a intervenção médica se pode definir como uma tentativa de reinstaurar o equilíbrio alterado. Nisto consiste a verdadeira “obra” da arte médica.»: GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], trad. António HALL, Lisboa: Edições 70, 2009, 36-38; num capítulo ulterior da mesma obra, o filósofo germânico iluminará hermenêuticamente o *sentido poiético da mão* nessa peculiar arte de curar inerente ao saber da

com que o médico se confronta para realizar o **acerto mesótico** dos múltiplos equilíbrios críticos que tem de *mediar* no desempenho do seu ofício – exactamente a mesma que se experimenta noutras actividades artesanais ou desportivas (v.g. tiro ao arco, caso em que encontrar o “meio” é acertar no alvo). A transferência analógica de experiências ligadas ao exercício de actividade técnicas e produtivas para a esfera da *praxis* reconduz e reconfigura, em nosso entender, essa luminosa e seminal noção grega de *metis*¹⁶⁴⁰ à luz da qual a racionalidade (em) prática desenvolve uma **obra** [ἔργον] que apenas a prudência, interligada e coadjuvada pelas restantes potências dianoéticas, está em condições mediacionais de garantir.

Ao ensaiar um comentário aos múltiplos e inextricáveis entrelaçamentos dianoéticos da prudência, Paul Ricoeur refere: «La *phronèsis* se trouve ainsi encadrée dans une liste de cinq «états», liste ramenée finalement à deux termes, *phronèsis* et *sophia*, l'*epistèmè* se laissant réduire à la *sophia* en vertu du critère épistémique du nécessaire. On retombe donc sur la coupure entre nécessaire et contingent, introduite précédemment par la division en parties de l'âme. Mais, cette fois, l'intérêt de la coupure est de faire se rejoindre l'*Éthique* et les *Analytiques*, autrement dit le pratique et l'épistémique: ce qui n'a rien de choquant pour un usage souple de la notion de vérité, usage familier aux logiciens contemporains qui ont rompu avec la rigueur frégeenne. Restent donc en lice deux séries: la série nécessaire – scientifique – démonstrative; et la série contingent – calculatrice – *orthos logos*. Mais Aristote ne tient pas le cap: (...) il fait intervenir un autre système de division, qui ne procède ni de la psychologie (âme), ni de l'épistémologie (science versus calcul) mais de la

Medicina: «a arte de curar, porém, inclui não só o bem-sucedido combate contra a doença, mas também a convalescença e, finalmente, o cuidado da saúde. Gostaria novamente de elucidar, num uso linguístico particular, como a conveniência interna, a concordância interior - nenhuma das quais se pode medir - está implicada em todo o lado. Espera-se do médico que ele “trate” o seu doente. “Tratar” significa *palpare*, isto é, percorrer com a mão (a *palpa*) o corpo do doente, cuidadosamente e com sensibilidade, para perceber tensões e crispações que possam confirmar ou corrigir a localização subjectiva do paciente, chamada dor. A função da dor na vida é a de assinalar uma perturbação no equilíbrio desse movimento vital, em que a saúde consiste. Conhece-se bem o problema - sobretudo no dentista - de como é difícil localizar uma dor. Por isso pode, inclusive, “inferir-se” uma dor simplesmente com a mão. Em todo o caso, a acção do médico é uma verdadeira arte, quando alguém tal consegue.»: GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], trad. António HALL, Lisboa: Edições 70, 2009, 105

¹⁶⁴⁰ Vide supra 591 ss.

constitution du champ pratique lui-même, à savoir le couple *praxis-poièsis*. La transition trouve sa **légitimité** dans le fait que **ces deux modalités du champ pratique relèvent de la même catégorie du contingent**. Cette parenté épistémologique apparaît plus clairement lorsqu'on montrera que **le jugement prudential est singularisant**; or la *poièsis*, la production, ne l'est pas moins. Sont également en partage, entre pratique, au sens moral et politique du mot, et production, **le rôle de la délibération, du raisonnement, de l'*orthos logos*, donc précisément l'intellectif**. Bien plus, une même visée véritative appartient aux deux modalités: (...) dans un cas comme dans l'autre, on se meut dans le **domaine du contingent**. Mais qu'est-ce que la **vérité du contingent?**»¹⁶⁴¹

A resposta não se afigura fácil. Segundo Dominique Panzani, «a ce point de l'enquête, on ne peut plus se satisfaire d'une opinion droite, quand bien même la communauté l'estime recevable, voire vraie. Il nous faut y voir plus clair, c'est dire comprendre ce que nous faisons quand nous agissons vertueusement. S'il est bon de se prémunir contre l'excès et le défaut de manière générale, **la plastique irrégulière des situations où l'action se déploie** convie toujours celui qui agit à dévoiler l'excellence de son action par son entente avec ce qui lui incombe de faire, au moment qui convient. Nous avons une **double détermination** en aplomb de l'action humaine; d'une part il nous faut **ajuster désir (*orexis*) et raison (*logos*)** pour permettre que l'homme ne soit pas la proie des affections. Pour y parvenir il faut que le désir se tienne dans ta lumière du logos. D'autre part il faut que **le logos soit droit (*orthos*)** pour que l'action soit le lieu où s'accomplira pleinement la vie humaine. La rationalité pratique est ainsi porteuse d'une double difficulté. La pensée n'est pas pratique par elle-même, il faut qu'elle soit orientée vers une fin par le désir; lui seul peut mouvoir la pensée. Pour que la vie réussie se dessine, pour que l'homme ne soit pas submergé par ses affections, il faut préalablement que le *logos* s'ajuste à l'*orexis* et réciproquement. A cela s'ajoute que lorsque l'articulation *orexis/logos* est constituée, **la raison pratique ne culmine pas encore** puisque son état optimal **est conditionné par son entente avec la situation sur laquelle elle doit opérer**. C'est comme ce

¹⁶⁴¹ RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 17-18 ; destacado nosso.

qui convient sans reste, au moment où il faut, qu'elle manifeste son accomplissement; or **ce fond de l'action est par définition contingent, changeant**. Il ne peut y avoir de correspondance donnée par avance entre la *praxis* et son objet. Il faut l'**effectuer**, sans qu'on puisse la représenter par avance. Cette rationalité n'est jamais d'imitation mais toujours de **constitution**. **L'homme a à construire son séjour éthique**. Dans le champ de l'action éthique, **l'entente avec la situation se fait dans l'événement même de l'appropriation**, de façon immanente, en raison même du monde où l'homme déploie ses actions: le **monde de la contingence**.»¹⁶⁴²

A contingencialidade constitui assim o horizonte no qual o agir humano se recorta com uma dupla fisionomia quer exibindo a face negativa e hostil de um *admir* não necessário e necessariamente incerto (onde tudo o que acontece poderia muito bem não acontecer ou, então, acontecer de modo diferente, sujeito aos caprichos e veleidades do acaso ou aos humores e reveses fortuna), quer exibindo a face positiva e propícia de um *porvir* que convoca o agente a determinar-se no campo das suas possibilidades realizativas (i.e. decidido a decidir-se por si em função de algo ou em relação a alguém). Não se trata, por isso, de exorcizar antecipadamente o que, por medo, se rejeita liminarmente como uma ameaça que a todo o custo importa antever ou prever, mas antes de acolher o que, com confiança, se antecipa probabilisticamente como uma oportunidade providencial e precavida. Neste contexto fortemente marcado pela experiência do tempo vivido, a noção de **oportunidade** [καίρός] adquire absoluta relevância prática: nas “i-mediações” tautológicas e redundantes do tempo medido, e não necessariamente ao seu arrepio, a dimensão cairológica constitui-se como **mediação aberta** daquela vida testada em que se fenomenaliza e inscreve a decisão humana.¹⁶⁴³ Mais do que calendarizar ou cronometrar o tempo que corre enquanto a decisão não se toma ou não chega, o próprio acto de colocar em marcha a tomada ou a feitura da decisão *já cria o tempo* do que há para fazer enquanto se espera.

¹⁶⁴² PANZANI Dominique, «La phronesis: disposition paradoxale (Éthique à Nicomaque, VI, 1)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op.cit.*, 25-26; destacado nosso.

¹⁶⁴³ Sobre a emergência histórico-cultural do termo *καίρός* [oportunidade, ocasião, momento propício], cf. ONIANS Richard, *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le temps et le destin* [= *Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, London – New York: Cambridge University Press, 1951], trad. Barbara CASSIN – NARCY Michel et. al., Paris: Seuil, 1999, 405-412

Propício e oportuno não é o tempo de duração da espera pela decisão ou o tempo de demora da tomada de decisão, mas o tempo no qual se faz o sentido não só da espera mas também do que dela se espera.

Do exposto, cremos que fica bem patente até que ponto a prudência se encontra inelutavelmente conotada com uma sabedoria prática – de cariz mais reflexivo e prospectivo do que recapitulativo e retrospectivo – particularmente dotada de uma capacidade calculadora que lhe confere a possibilidade de proceder a um criativo *cálculo de probabilidades*. Por *provável* entendemos aquilo que se manifesta como virtualmente possível em função de variáveis cujo grau de indeterminação inviabiliza qualquer escrutínio daquilo que se apresenta como potencialmente exequível, i.e. daquilo que está “ao nosso alcance” poder fazer ou deixar de fazer.¹⁶⁴⁴ O carácter dessa potencialidade decisória é todavia aporético. Na verdade, só é possível deliberar a propósito do que é “ocasional” e “incerto” e, portanto, ontologicamente “indeterminado” na sua fluidez e obscuridade: este é, com efeito, o terreno íngreme e sinuoso onde a acção humana pode ousar intervir socorrendo-se – *poieticamente* diríamos – de uma razão (em) prática cuja flexibilidade revela inesperadamente uma faceta mais criativa, moldável e proteiforme do que à partida estrariámos dispostos a admitir. Na linha de anteriores considerações, cabe ao **indivíduo prudente** [φρόνιμος] oferecer a mediação paradigmática de um texto vivo onde se torna legível a forma de lidar decisionariamente com a contingência: nesse sentido, o seu agir não é para ser *mimeticamente decalcado* naquilo que ele é, mas **poieticamente seguido** na forma como “faz”, “produz” e “segue” uma **boa deliberação** [εὐβουλία]. Neste **contexto paradigmático da acção**, é o próprio Aristóteles (ou alguém por ele, provavelmente Pseudo-Aristóteles) quem, num discreto mas eloquente passo dos *Problemata* onde, a propósito de uma indagação sobre problemas inerentes ao berço filológico e ao perfil retórico das criações literárias, se explica a razão pela qual τοῖς παραδείγμασι χαίρουσιν ἄνθρωποι (...) μᾶλλον τῶν ἐνθυμημάτων [os homens apreciam mais os exemplos do que os entimemas]:

ἢ ὅτι τῷ τε μανθάνειν χαίρουσι καὶ τῷ ταχύ, ῥᾶον δὲ διὰ τῶν

¹⁶⁴⁴ Vide a propósito supra 413, 424

παραδειγμάτων καὶ τῶν λόγων μανθάνουσιν· ἃ γὰρ ἴσασιν, ἔστι ταῦτα καὶ ἐπὶ μέρους, τὰ δὲ ἐνθυμήματα ἀπόδειξις ἔστιν ἐκ τῶν καθόλου, ἃ ἥττον ἴσμεν ἢ τὰ μέρη. ἔτι οἷς ἂν μαρτυρῶσι πλείους, μᾶλλον πιστεύομεν, τὰ δὲ παραδείγματα καὶ οἱ λόγοι μαρτυρίαις ἐοίκασιν· αἱ δὲ διὰ τῶν μαρτύρων ῥάδιοι πίστεις. ἔτι τὸ ὅμοιον μανθάνουσιν ἡδέως, τὸ δὲ παράδειγμα καὶ οἱ μῦθοι τὸ ὅμοιον δεικνύουσιν.¹⁶⁴⁵

Extrapolando o conteúdo do excerto para o campo da exemplaridade prática, importa realçar que o valor paradigmático da acção do **prudente** [φρόνιμος] implica não fazer “o mesmo que” ele (e por isso ética não é ciência...), mas fazer “como” ele (razão pela qual a ética é tomada como saber prático). Eis-nos, portanto, naquela fase de transição (ou transição de fase) em que a **virtude natural** [φυσικὴ ἀρετή] do **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός], paradigmaticamente materializada na evocação platónica da experimentada sabedoria que o velho Céfalos revela no acto de **avaliar e ajuizar**¹⁶⁴⁶, se eleva à plenitude ética daquela **virtude aperfeiçoada** [τελεία ἀρετή] do **cidadão responsável** [σπουδαῖος πολίτης] paradigmaticamente consolidada na alusão aristotélica da ponderada sensatez que o legislador e estadista Péricles manifesta no acto de **legislar e deliberar**¹⁶⁴⁷.

Nesse sentido, o acto decisionário de modelar o universal no particular, seguindo o curso de uma boa deliberação, assume no **indivíduo prudente** [φρόνιμος] o *aspecto* [εἶδος], a *imagem*, a *forma* de um paradigma indutor de eticidade. Com a filosofia prática de Aristóteles, assiste-se, por conseguinte, a uma

¹⁶⁴⁵ E isso porque [subent. os homens] apreciam aprender e com rapidez, e de facto aprendem mais facilmente através de exemplos e de narrativas: na verdade estes conhecem-se por serem relativos ao particular, ao passo que os entimemas são uma demonstração a partir do universal, o qual conhecemos menos do que o particular. Além disso, depositamos mais confiança em vários testemunhos, e os exemplos e as narrativas assemelham-se às testemunhas: as provas são mais fáceis [subent. de confiar] por intermédio de testemunhas; para mais, [subent. os homens] aprendem com gosto o que é semelhante, e, com efeito, os exemplos e as histórias mostram [= apontam = indicam] o que é semelhante: ARIST., *Pr.*, XVIII, 3, 916b 26-35

¹⁶⁴⁶ Cf. PLAT., *R.*, I, 328c4 – d6; vide a propósito supra 78 ss., 318 ss.

¹⁶⁴⁷ Cf. ARIST., *EN*, VI, 5, 1140b 4 ss. [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela V 5, 943]; vide a propósito supra 642 ss.

espécie de *ethical turn* que consiste, em contexto grego, na superação de um modelo de “exemplarismo moral” cujo valor pedagógico se fixa *mimeticamente* no prestígio do agente, para um modelo de “atestação ética” cujo valor testemunhal se abre *poieticamente* ao *design interior da acção* suscitando admiração mobilizadora e empatia relacional através de um desejo de fazer não tal e qual o que se faz mas do modo como se faz. Ao implicar uma espécie de “manufatura” [no sentido de *fazer a acção*], o modo como o indivíduo prudente delibera em contexto decisionário torna-se para os outros um texto legível, um explicitador fenomenológico da intenção finalística e da motivação causal do agir. Ser como o prudente não para fazer o que faz ou dizer o que ele diz, mas para agir como ele, lendo o que ele diz no modo como faz, eis o preço a pagar pelo **belo risco** [καλὸν κίνδυνον]¹⁶⁴⁸ de decidir num horizonte de indeterminação, assumindo a **responsabilidade** não só pelas *acções feitas* em vista do que se deseja, mas também, e mais importante ainda, pelo **modo como se fazem** na sequência do que se delibera. Num mundo desprovido de contingência não haveria lugar para aquilo que, no fundo e afinal contas, constitui porventura o *ethos* por excelência da existência humana: a vida prática.

Posto isto, não há como ignorar até que ponto o enredo resultante do entrelaçamento decisionário do 1. desejo recto (acertando com medida no justo meio das vivências emocionais e afectivas) e da 2. escolha deliberada (avaliando com justeza as alternativas em aberto) em vista de uma 3. deliberação ponderada (ajustando com rectitude meios e fins e interligando com habilidade o universal e o particular) é mediacionalmente assumido pela prudência como tarefa crítica marcada por uma dupla abertura: por um lado, difícil na sua constante rectificação estocástica e, por outro, inacabada no seu progressivo aperfeiçoamento ergonómico.

Jogada na intersecção que compagina, por um lado, a discursividade da linguagem com sentido e o sentido da **acção discursiva do prudente** [φρόνιμος] no mesmo horizonte semântico e, por outro, a orientação anabática, **para cima** [ἄνω], do **universal** [καθόλου] e a orientação catabática, **para baixo** [κάτω], do **particular** [καθ' ἑκάστων]¹⁶⁴⁹, a **prudência** [φρόνησις] aristotélica suscita na reflexão de Paul

¹⁶⁴⁸ *Idem, Pol.*, VIII, 4, 1338b 31; vide supra 385-386, not. 878, 441, not. 978

¹⁶⁴⁹ Vide a propósito supra 446, not. 1002, 639

Ricoeur uma tomada de posição hermenêutica com a qual convergimos na íntegra: «Raison pratique? Certes. Mais mobilisation de l'intelligence, du raisonnement. Ici point de frontière étanche entre le théorique et le pratique. La coupure passe ailleurs, entre le savoir prudentiel et l'habileté technique. Les modernes, à la suite de Habermas, s'intéresseront précisément à cette note différentielle entre la raison communicationnelle et la raison stratégique. Dans toutes ces pages, on voit Aristote, anticipant sur la méthode des sémanticiens du langage ordinaire, explorer la richesse du langage de la pratique, tel qu'il a déjà été affiné par les orateurs, les poètes et les discussions d'école. Ce que propose ici Aristote est une sorte de casuistique de la *phronèsis*. A cet égard Pierre Aubenque est parfaitement justifié lorsqu'il met l'accent, non sur la confrontation avec Platon, mais sur la reprise de la tradition par le biais de la mise en ordre du vocabulaire moral reçu. Ce qu'on trouve dans ces pages, c'est moins une doctrine qu'un style de discours sur le terrain pratique et moral. Cela n'empêche pas de resserrer la réflexion sur le thème de la pensée de la mesure et de la limite, dans la lignée des tragiques. C'est bien un penser humain et non divin, fragile et non assuré, singulier et non universel, équilibré et sans excès (finie la mania!) qu'invite à explorer le riche dictionnaire de la *phronèsis*. (...) Aristote propose de rapprocher la visée singularisante de la sagesse pratique de celle de l'*aisthèsis*. Mais ce qui complique les choses c'est que la perception peut être entendue en deux sens selon qu'il s'agit des «sensibles propres» (couleurs, sons, etc.) ou des «sensibles communs» (mouvement, forme, nombre, etc.). Pourquoi cette complication? Parce que c'est dans le rassemblement des sensibles propres sous l'égide des sensibles communs que se laisse reconnaître la singularité d'un objet de pensée tel qu'une figure mathématique particulière. Or cette singularité a pour note épistémique de marquer l'arrêt de la pensée discursive. De même que, dans son mouvement ascendant la pensée discursive doit s'arrêter quelque part, à savoir à des principes intuitifs, de même, dans son mouvement descendant lui faut-il s'arrêter quelque part: on ne peut ni dans l'ordre de l'*aisthèsis*, ni dans celui de la prudence, descendre plus bas que les individus. Par là est appelé un trait remarquable du Livre V sur la justice, qui se termine sur la distinction entre principe de justice et équité, vertu appropriée aux situations singulières. (...) Toutes les équivalences et toutes les nuances se stabilisent autour

d'un thème majeur: la visée des singuliers (...) et *portent sur les choses ultimes et particulières* (EN, 1143 a 28) (Gauthier et Jolif disent: *singulier et terme dernier*). Or dernier se dit deux fois dans la philosophie aristotélicienne: vers le haut, c'est-à-dire au niveau des principes au-delà desquels on ne peut remonter et vers le bas, au terme singulier du raisonnement. Ce qui complique les choses (...) c'est la distinction, introduite de façon inattendue, entre *noûs* et *logos*. Prenant avantage du caractère dernier, commun au principe de la démonstration et au jugement pratique singulier, Aristote opère le transfert du caractère intuitif du *noûs*, opposé au caractère discursif du *logos*, sur l'appréhension des singularités pratiques. Ainsi se risque-t-il à écrire: *Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers et cette perception est raison intuitive* (EN, 1143 b 5). Aristote se livre ici à une audacieuse extrapolation du caractère intuitif propre aux **deux extrémités de la raison discursive**: du **côté des principes** et du **côté des applications**. Dans les deux cas on a affaire à une **vue exercée**. (...) Ainsi le **théorique et le pratique ont chacun leurs deux extrêmes non discursifs, intuitifs en ce sens, et leur médiation discursive**. La remarque n'est pas sans conséquence pour le syllogisme pratique: ce n'est pas la forme (majeure, mineure, conclusion) qui fait la différence, mais la construction de la mineure: en elle se résume toute l'**intelligence**, à la fois **délibérative quand elle se meut** et **intuitive quand elle s'arrête**. Ces deux dernières textes, d'une pénétration extraordinaire, constituent une bonne introduction aux remarques (...) portant sur la réévaluation du concept de *phronêsis* dans le néo-aristotélisme contemporain». ¹⁶⁵⁰

A propósito da reconfiguração do circuito crítico da racionalidade teórica e prática, até que ponto a lógica inerente à mediação prudencial da **escolha deliberada** [προαίρεσις] não exigirá uma corajosa releitura da relação fluída entre pensar, dizer e agir num agir que (se) diz e (se) faz pensar? E em caso afirmativo: subordinar-se-á tal reconfiguração ao sentido pragmático da eficácia ou da eficiência da acção, fundado, em última análise, nos recursos estratégicos da linguagem persuasiva? Poder-se-á, nesse caso, falar de uma *retórica da acção*?

¹⁶⁵⁰ RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronêsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 19-21; sobre o impacto das referências citadas por Paul Ricoeur no que concerne a uma «réévaluation du concept de *phronêsis* dans le néo-aristotélisme contemporain», vide a propósito supra 350, not. 1197, 532 ss.

Fascinado pela possibilidade de edificação de um sistema “estratégico” da razão no limiar operativo entre a eficácia militar da força tacticamente projectada para o **combate** [πόλεμος = μάχη] nos confins de um **território** [χώρα] e a eficiência política do discurso tacticamente orientado para o **confronto** [ἄγών] nos limites da **praça pública** [ἀγορά], Aristóteles desde muito cedo se interessou, a partir das suas juvenis incursões pela doutrina retórica de Isócrates de Atenas, pelos efeitos *polemizantes* e *agonísticos* da dimensão “estratégica” da linguagem, concretamente no tocante à estabilização do frágil e delicado equilíbrio entre pensamento e acção.¹⁶⁵¹ Aludindo a essa capacidade proteiforme, ágil e demiúrgica do discurso persuasivo, Aristóteles utilizará uma fórmula extraída da *Arte* de Córax de Siracusa na base da qual pretendia sondar o sentido mais profundo de uma prática racional transfigurada numa discursividade em prática, a saber τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν [fazer (= tornar) mais forte um argumento mais fraco]¹⁶⁵². No seu apelo a uma inversão paradoxal de posições, a expressão levanta o véu sobre a relação de forças que se conjugam *poieticamente* na **criatividade intelectual** e **habilidade decisória**. Tal relação, tão irreduzível quanto subtil, encontra-se vinculada à circumspecta vigilância de uma *praxis discursiva* completamente refractária às regras

¹⁶⁵¹ Cf. VARELA Luis, «Prudencia aristotélica y estrategia», in *Convivium* 15 (2002) 5-36

¹⁶⁵² ARIST., *Rh.*, II, 24, 1402a 24; destacado nosso; a expressão mencionada indica, à primeira vista, que o pior discurso acaba por triunfar sobre o melhor, tendo sido atribuída por vários autores a Protágoras de Abdera (cf. PROTAGORAS, *figm.* A 21, B 6b Diels-Kranz; vide também AULUS GELIUS, *Noctes Atticae*, 5, 3, 7). Por se tratar de uma capacidade moralmente negativa para subverter de forma falaciosa o rumo de uma argumentação, a expressão foi igualmente atribuída a outros sofistas, como acontece v.g. com Platão, que atribui a Tísias de Siracusa e a Górgias de Leontinos o poder de, pela força retórica do discurso, transformar coisas grandes em pequenas e vice-versa [cf. PLAT., *Phdr.*, 267a; pela mesma senda prosseguirá mais tarde Cícero, ao afirmar que Górgias, Trasímaco, Protágoras, Pródicos, Hípias utilizavam esse estratagemas (cf. CICERO, *Brutus*, 8, 30)]. Por outro lado, tal expressão esteve na base, segundo testemunho de Platão, das acusações desferidas contra Sócrates na acusação judicial que lhe é movida (cf. PLAT., *Ap.*, 18b), já para não falar no comediógrafo Aristófanes de Atenas que satiriza impiedosamente a importância desse elemento de manipulação discursiva na caracterização popular dos sofistas, incluindo Sócrates, com os quais é conotado (cf. ARISTOPHANES, *Nubes*, vv. 112-115; 882-885); no mesmo sentido avança um certo Lisímaco contra Isócrates de Atenas a quem acusa de cultivar e defender o ludíbrio e o embaraço pelo discurso (cf. ISOCRATES, *Antidosis*, 15). Entre os latinos, v.g. Terêncio, deparamo-nos com o paralelo *recta prava faciunt* [transformam o justo em iníquo: TERENCE, *Phormio*, 771]; vide também, a propósito, GUTHRIE William, *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 178-179, bem como, acerca da mencionada *Arte* de Córax, PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1970, 607-609

ditadas pelos poderes inquestionados ou pelos direitos adquiridos de uma racionalidade já demasiado interessada na eficácia dos efeitos manipulatórios da linguagem retórica (dialecticamente desfigurada em sofística), já demasiado obcecada com a infalibilidade dos procedimentos formalizadores da lógica científica (v.g. de quantificação, mensuração e demonstração). E, todavia, segundo Michel Certeau, «les stratégies sont donc des actions qui, grâce au postulat d'un lieu de pouvoir (la propriété d'un propre), élaborent des lieux théoriques (systèmes et discours totalisants) capables d'articuler un ensemble de lieux physiques où les forces sont réparties. (...) Le modèle en a été militaire, avant d'être "scientifique". Les tactiques sont des procédures qui valent par la pertinence qu'elles donent au temps, aux circonstances que l'instant précis d'une intervention transforme en situation favorable, à la rapidité de mouvements qui changent l'organisation de l'espace, aux relations entre moments successifs d'un "coup", aux croisements possibles de durées et de rythmes hétérogènes, etc. (...) Les stratégies misent sur la résistance que l'établissement d'un lieu offre à l'usure du temps; les tactiques misent sur une habile utilisation du temps, des occasions qu'il présente et aussi des jeux qu'il introduit dans (...) les manières d'agir».¹⁶⁵³

Curioso é verificar como tais estratégias, pré-reflexivamente domiciliadas na linguagem translúcida dos afazeres do quotidiano, se encontram já embutidas na germinal racionalidade da filosofia e da ciência ocidentais, tal como os gregos as conceberam. Na verdade, sendo certo que a confecção do primeiro mapa do mundo habitado e do primeiro relógio solar atribuída a Anaximandro de Mileto entreabriu as portas do mundo cultural grego ao manejo de uma mediação gráfica e instrumental pela qual se procurava captar formalmente o **contorno figurativo** [σχῆμα] dos territórios habitados e percorridos, bem como o **ciclo cadenciado** [ῥυθμός] dos fenómenos cosmológicos observados, atingindo a sua primeira maturação epistemológica na Historiografia (com Hecateu de Mileto, Heródoto de Halicarnasso e Tucídides de Atenas) e na Geografia (com Eratóstenes de Cirene e Estrabão de Amasia) após o impulso decisivo da Matemática e da Geometria (sob o influxo de Pitágoras de Samos), percebe-se perfeitamente a razão pela qual o saber científico se

¹⁶⁵³ CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris: Gallimard, 1990, 62-63

sentiu particularmente vocacionado empreender uma explicação totalizante da realidade com base na mensurabilidade e na manuseabilidade do espaço e do tempo, procurando controlar não só os efeitos secundários e indesejáveis da ambiguidade discursiva, como também os danos colaterais das variáveis erráticas e intrusivas, sob o lema da objectividade dos dados, do rigor das formalizações e da fiabilidade dos resultados. Todavia, a própria trama do texto científico – cuja urdidura representa um esforço de “normalização” espacio-temporalmente controlada – também desenvolve as suas *astúcias* e segue as suas *estratégias*: mesmo que o oficiante da ciência não tenha disso consciência imediata, mas tão-só diferida (quando a tem...), trata-se, afinal, de **modelar** um espaço formal onnipresente e ubíquo, capaz de circunscrever as arritmias discursivas do tempo vivido nos limites univocamente “normalizados” de um sistema narrativo universalmente legível.

Seja como for, o **impulso criativo** gerado pela polissemia e ambiguidade do discurso vivido, graças ao qual se mobiliza uma panóplia hermenêutica de recursos estratégicos de interpretação e de persuasão, existe e não é sistemicamente eliminável. Ele existe no reduto aparentemente inexpugnável de uma Lógica cuja estrutura formal se encontra ludicamente mais conotada com o “jogo” da manufactura da regra do que propriamente com a “seriedade” da aplicação da regra ao jogo, como aliás literariamente intuiu Calímaco de Cirene¹⁶⁵⁴ e filosoficamente vislumbrou Ludwig Wittgenstein, já na fase crepuscular do *hermeneutic turn* da sua analítica da linguagem¹⁶⁵⁵. Mas ele existe também, sub-repticiamente silenciado embora, tanto na

¹⁶⁵⁴ Bruno Snell fornece um vigoroso e matizado quadro dessa transfiguração lúdica da lírica grega num sugestivo cap. «Acerca do lúdico em Calímaco», em *A descoberta do espírito*, obra que lhe concedeu particular e merecida notoriedade: 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, 343-358

¹⁶⁵⁵ Para o filósofo austríaco, a peculiar vocação da Lógica (dotada de um significado universal e absolutamente unívoco, que lhe confere a pretensão de servir de infra-estrutura discursiva a todo o saber cientificamente constituído) já dissimula e indicia uma aspiração que, em si mesma, nada tem de unívoca e analítica: compreender o fundamento ou a essência de tudo o que está dado na experiência. Aquilo que nos é dado compreender não precisa de ser analisado por se encontrar já aberto diante dos nossos olhos: «(...) St. Agostinho (*Confess.* XI, 14) diz: "quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio". - Isto não se poderia dizer de um problema científico (...). Aquilo que sabemos se ninguém nos perguntar, e que já não sabemos se tivermos de explicá-lo é algo que temos que trazer à consciência e, que por um motivo qualquer, dificilmente trazemos à consciência. (...)»: WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigações Filosóficas*, trad. Manuel Santos LOURENÇO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, § 1. Não deixa de ser insólita esta apropriação "exegética" de S. Agostinho, tendo em conta que a teoria do jogo linguístico é erigida, em

prática do discurso científico, como também, submerso no *pathos* da eficácia comunicacional¹⁶⁵⁶, nas práticas de mediação informativa, comercial ou propagandística, procurando recuperar incessantemente o paraíso perdido daquela quotidiana e astuta *métis* discursiva pelo qual se unem e entrelaçam os filamentos da infinita tapeçaria das histórias ditas e contadas. Para as reconhecer, todavia, não basta (embora tal seja necessário) sujeitá-las ao crivo estruturalista das suas formas socialmente mimetizáveis e culturalmente replicáveis; é preciso também saber escutá-las. Saber escutar, sem dúvida, pois escutar quem sabe, embora sendo condição necessária para aprender, não equivale necessariamente a aprender com quem sabe. A

parte, como contraponto [Cf. *Ibid.*, § 89] à concepção de linguagem que Sto. Agostinho desenvolve nas *Confissões*. *Cum ipsi (...) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam valent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbos naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, babendis, rejiciendis, fugiendisque rebus. Ita verba in variis setentiis locis suis posita, et crebro audita quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.* [Quando eles (os meus pais) diziam o nome de um objecto e, em seguida, se moviam na sua direcção, eu observava-os e compreendia que o objecto era designado pelo som que eles faziam quando o queriam mostrar ostensivamente. A sua intenção era revelada pelos movimentos do corpo, como se estes fossem a linguagem natural de todos os povos: a expressão facial, o olhar, os movimentos das outras partes do corpo e o tom de voz, que exprime o estado de espírito ao desejar, ter, rejeitar ou evitar uma coisa qualquer. Assim, ao ouvir palavras repetidamente empregues nos seus devidos lugares em diversas frases, acabei por compreender que objectos é que estas palavras designavam. E depois de ter habituado a minha boca a articular estes sons, usava-os para exprimir os meus próprios desejos]: AUGUSTINUS., *Confess.* I, 8. A sugestão de Wittgenstein de que, no limite, nunca acederemos à essência da linguagem parece hermeneuticamente relevante. A essência “da” linguagem manifesta-se “na” linguagem, mas não pode ser decantada por ela. Não é algo que esteja já exposta à luz do dia e da qual possamos ter um vislumbre panorâmico, mas jaz debaixo da superfície, i.e. no interior daquilo que uma análise lógica poderá pressentir, mas não desocultar. Talvez por isso mesmo assumo proporções tão drásticas o dilema wittgensteiniano de que «quanto mais consideramos a linguagem real, mais forte se torna o conflito entre ela e a exigência (...) cristalina da Lógica. O conflito torna-se insuportável; a exigência corre o risco de se tornar vazia. – Aqui o gelo está polido, falta o atrito, e assim, em certo sentido, as condições são ideais; mas exactamente por isso também não podemos andar. Nós queremos andar, por isso precisamos de atrito. Regressar á terra áspera!» [WITTGENSTEIN Ludwig, *op. cit.*, § 109]. A “terra áspera” da palavra é a linguagem onde ela vive, e a linguagem onde ela vive é apenas o quotidiano onde o “jogo de linguagem” participa analogicamente da “linguagem do jogo”: «Quando eu falo acerca de linguagem (da palavra, da proposição) tenho de falar a linguagem de todos os dias. É esta linguagem um pouco grosseira, material, para exprimir aquilo que queremos dizer? - E como é que se constrói uma outra? – E que notável que é podermos de todo fazer alguma coisa com a que temos! (...)» [*Ibid.*, § 120]; vide a propósito o nosso estudo in AMARAL António C., «Lógica da Linguagem e Jogo de Comunicação. Da revolução analítica à reviravolta hermenêutica», Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2012, 1-37

¹⁶⁵⁶ Cf. ROSENFELD Lawrence, *Aristotle and information theory. A comparison of the influence of causal assumptions on 2 theories of communication*, The Hague: Mouton, 1971; MYERS Michael – MILLER Leigh, «Ethical Dilemmas in the Use of Information Technology: An Aristotelian Perspective», in *Ethics & Behavior* 6 (1996) 2, 153-160

aurícula fina e o tímpano afinado “sabem” discernir no “dito” aquilo que de diferente e matizado lhe é revelado no “acto de dizer”, se este for, na verdade, um criativo “dizer em acto”, independentemente do maior ou menor grau de consciência da “habilidade” discursiva do narrador.¹⁶⁵⁷ Ora, não sendo propriamente um contador de histórias, Aristóteles assumia de bom-grado o poder narrativo da história como símile artesanal dessa “inteligência de Dédalo”¹⁶⁵⁸ para contar e efabular. Dando crédito ao testemunho do seu discípulo Demétrio de Falera, terá inclusive dito que ὅσω γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα [quanto mais solitário e isolado estou, mais me torno apreciador de histórias (= mitos = ficções)]¹⁶⁵⁹. A razão de tal apreço pela narrativa não carece de forçada justificação; é o próprio Aristóteles quem abona uma justificação bem plausível, plena daquele sentido de oportunidade que deve inspirar também uma *métis* especulativa: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων [aquele que ama o mito (= história = ficção) é de certo modo amante do saber, pois, na verdade, o mito compõe-se de espantos (= admirações)]¹⁶⁶⁰.

De um certo ponto de vista, a oscilação aristotélica entre persuasão e ficção repercute um problema de magna importância para a filosofia prática: o que tornará **convicente**, **fiável**, **credível** – i.e. geradora de **convicção**, digna de **confiança**, de **crédito** [πίστις] – um acto decisionário de deliberação? Poderá a mediação prudencial assegurar em contexto probatório esse *vínculo poiético* entre o pólo persuasivo da retórica, sem o qual a acção não convence, e o pólo ergonómico da ética, sem o qual o discurso da acção não se liberta daquela atmosfera trágica que a praxiologia aristotélica visa precisamente suplantar?

Ora, enquanto a decisão trágica se encontra intimamente vinculada ao que poderíamos designar de concepção teonómica da acção, ou seja a um modo de conceber a acção humana integralmente envolta pelo firmamento religioso do sagrado

¹⁶⁵⁷ Cf. CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire, op. cit.*, 134-135

¹⁶⁵⁸ Glosando uma feliz intuição desenvolvida em FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris: Maspero, 1975

¹⁶⁵⁹ ARIST., *Frqm.* 668 R³, in DEMETRIUS, *De elocutione*, 3, 144

¹⁶⁶⁰ *Idem*, *Metaph.*, I (A), 2, 982b 18-19

com o qual consente de forma livre, independentemente do enredo em que se encontra lançada, já para Aristóteles 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 praxiológica que, para se tornar credível, apenas pode contar com os recursos antropológicamente disponíveis. Chamamos **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: 1. a crença no divino enquanto titular do enredo cósmico, 2. a crença na consciência perplexa perante o fundo abissal de um dilema, 3. a crença num passado reabsorvido 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 4. a crença no sofrimento adveniente, mas livremente assumido em conformidade ao império da necessidade, já a **decisão praxiológica**, por seu turno, obedece a quatro primados (diametralmente opostos aos da concepção trágica) que determinam o campo da sua credibilidade, a saber 1. o primado não do desígnio divino, mas do que se encontra ao alcance do homem e dele depende, 2. o primado não do drama pessoal mas do desvelo relacional pelo bem comum nas suas legítimas expectativas, 3. o primado não do poder determinístico do passado, mas da responsabilidade por um futuro marcado pela imprevisibilidade e pela probabilidade, e finalmente 4. o primado não da rígida conformidade a uma necessidade superiormente decretada, mas da conformidade plástica, poiética, criativa, ao desafio da contingência, no interior da qual adquire peculiar densidade o *verte omnes tete in facies* [muda-te em todas as formas possíveis]¹⁶⁶¹.

¹⁶⁶¹ A expressão é colhida de uma sequência de invectivas sarcásticas e injuriosas que Eneias lança a Turno (no contexto do duelo que os opõe do décimo segundo canto de *Aeneas*) como incitação a mudar o comportamento de acordo com as circunstâncias (cf. VERGILIUS, *Aeneas*, v. 891). Apesar de muito comum na literatura latina (cf. v.g. TERENCE, *Hecyra*, 380), na verdade, o mote em causa é herdeiro de uma remota tradição grega vinculada à imagem de Proteu, divindade marinha dotada da dupla faculdade de premonição, por um lado, e de assumir todas as formas possíveis, por outro: talvez por isso, essa figura mitológica seja utilizada para indicar, por antonomásia, uma capacidade “proteiforme” de mudança e adaptação sem perda de auto-referencialidade, facto pelo qual é ambivalentemente utilizada como paradigma literário ora para representar o amante habilidoso que sabe adaptar o comportamento em face de cada mulher que deseja conquistar (cf. OVIDIUS, *Ars amatoria*, 758 ss.), ora para figurar a dificuldade para satisfazer plenamente os anseios do ser humano dado o seu estado de contínua mutação (cf. HORATIUS, *Epistulae*, 1, 1, 90). Por outro lado, a expressão não pode deixar de ser vista em conexão com aquela outra em que Cícero, numa clara recomendação de flexibilidade, projecta nas suas *Epistolae* a a advertência *temporis serviendum est* [é preciso obedecer às circunstâncias: cf. CICERO, *Epistula ad Atticum*, 12, 51, 2; *Ep. ad familiares*, 9,

Em nosso entender, é no limiar de confluência entre os domínios da ética e da retórica que Aristóteles esclarece os meandros prudenciais da decisão credível.¹⁶⁶² Para se entender bem o alcance desse vínculo, 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. São três as práticas da razão que, pela mediação retórica, conferem à decisão ética uma credibilidade digna de ser assumida.

A primeira prática da razão reporta-se ao **procedimento tipológico**.¹⁶⁶³ Ao referir-se à ciência política a propósito do bem supremo do homem, Aristóteles refere que ela se contenta em “delinear ao menos em geral o que ele é”, isto é, em conhecê-lo, por assim dizer, “**em esboço**” [τύπων], isto é no seu “delineamento” e nos seus “contornos” básicos, sem se fixar no limite abstracto do universal e sem se prender no limite casuístico do particular. Pensar tipologicamente confere uma vantagem à decisão ética: sem se elevar abstractamente ao universal nem decair casuisticamente no particular, o estratagema tipológico assume um estado mediacional propício a uma deliberação cuja eficácia será destruída por um discurso demasiado “exacto” [ἀκριβής], rígido e rectilíneo destruirá, mas mantida, apesar de tudo, se suficientemente **flexível** [ἐλατός] ou **maleável** [πλαστός] para ser aplicado com **rectitude** [ὀρθότης] a uma situação contingente marcada pela singularidade. Outra vantagem decisória do procedimento tipológico reside no facto de ele proporcionar um conhecimento **proporcionado** [ἀνάλογος] à escala própria de cada realidade diferenciada. Decidir consiste nessa capacidade para conhecer cada realidade à medida

7, 1; 10, 3, 3], locução que encontra em ambiência grega equivalente perfeito no orador Demóstenes de Atenas ao utilizar a fórmula καὶρὸν θεράπευεῖν [<há que> cuidar da circunstância/oportunidade: cf. DEMOSTHENES, in *Orat. attici*, 18, 307 Dobson] porventura inspirado naquele famoso gnoma atribuído por João Estobeu a Pítaco de Mitilene que sentencia um délfico καὶρὸν γινῶθι [reconhece a circunstância/oportunidade: cf. IOHANNES STOBÆUS, *Florilegium*, 3, 1, 172], ou então no irónico monóstico de Menandro de Atenas καὶρῷ σκόπει τὰ πράγματα ἄνπερ νοῦν ἔχης [considera os factos segundo a circunstância/oportunidade, se tens cabeça: cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 400 Jaekel]. Quer na tradição latina, quer na medieval, a expressão seguirá um curso idêntico, embora, desta feita, com a tónica recolocada no sentido adaptativo, “proteico”, de um *tempori aptari decet* [convém adaptar-se à circunstância: cf. e.g. SENECA, *Medea*, v. 175; *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 31258 Walther].

¹⁶⁶² Cf. SELF Lois, «Rhetoric and *phronesis*. The Aristotelian ideal», in *Philosophy and Rhetoric* (University Park) 12 (1979) 130-145

¹⁶⁶³ Vide a propósito supra 494 ss.

da sua especificidade, e não por nivelamento de um critério suficientemente universal para poder ser pensado, é certo, mas demasiado uniforme para ser aplicado no respeito pelas cambiantes e incertezas que cada situação exhibe. Segundo Aristóteles, é na mediação tipológica entre a exactidão formal da lógica e da matemática e o lastro empírico dos exemplos colhidos pela retórica que se deve instalar uma filosofia prática capaz de, através da experiência, conferir ao acto decisionário aquela ajustável modelação que tantas situações-limite exigem. Por experiência não se entende simplesmente o conhecimento sensível, isto é, as “sensações”, mas a experiência de vida, isto é, o conhecimento induzido por certas situações devido ao facto de tê-las vivido. A necessidade dessa experiência confere à filosofia prática um certo carácter de **sabedoria** [σοφία] mediante a qual cada indivíduo, mesmo não sendo filósofo, sabe como modelar a decisão mais adequada, e portanto mais eficaz e credível, para cada caso: trata-se de torná-la κηροῦ εὐπλαστότερος [mais maleável do que a cera], expressão insólita que Platão utiliza para indicar o **carácter plástico e moldável do pensamento** ao clarificar o **discernimento ético** entre uma conduta justa e injusta:

Νῦν δὴ, ἔφην, αὐτῷ διαλεγώμεθα, ἐπειδὴ διωμολογησάμεθα τό τε ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἣν ἐκάτερον ἔχει δύναμιν.

Πῶς; ἔφη.

Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα εἰδῇ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγεν.

Ποίαν τινά; ἡ δ' ὅς.

Τῶν τοιούτων τινά, ἣν δ' ἐγώ, οἷαι μυθολογοῦνται παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις, ἣ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου, καὶ ἄλλαι τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι.

Λέγονται γάρ, ἔφη.

Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα.

Δεινοῦ πλάστου, ἔφη, **τὸ ἔργον**. ὅμως δέ, ἐπειδὴ **εὐπλαστότερον κηροῦ** καὶ τῶν τοιούτων **λόγος, πεπλάσθω**¹⁶⁶⁴

¹⁶⁶⁴ Discorramos sobre isso, uma vez que concordámos no que se refere ao tratamento injusto e ao agir justo e cada um dos seus efeitos.

A segunda prática da razão reporta-se ao **procedimento diaporético**.¹⁶⁶⁵ 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** [πίστις]. Esta prática da razão é relevante para as tomadas de decisão que, em contexto deliberativo (jurídico ou político), implicam seleccionar de uma massa opinativa aquelas 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 fundamentar determinada argumentação. Ora, o que é examinado, em sede diaporética, são aquelas opiniões cujo valor, a capacidade e a

Como assim? - inquiriu ele.

Modelando pelo pensamento uma imagem da alma, a fim de que o autor das palavras veja bem o que disse.

Que espécie de imagem? – tornou ele.

Uma daquelas, disse-lhe eu, semelhantes às antigas criaturas concebidas pela mitologia, como a Quimera, Cila e Cérbero, e muitas outras mais de quem se diz que formavam múltiplas formas compostas numa só.

Diz-se, com efeito.

Modela, então, uma forma de criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens, dispostas em círculo, e capaz de alterar e de criar, por si mesma, todas essas formas.

Isso é **obra** de um **hábil modelador** – afirmou ele. Todavia, como o **pensamento é mais moldável do que a cera** ou qualquer outra matéria semelhante, **vamos então modelá-la** de modo semelhante: PLAT., *R.*, 588 b-d; destacado nosso.

A sugestão platónica de εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ [plasmar pelo pensamento uma imagem da alma] em vista da elaboração de um modelo teórico capaz de esclarecer um problema de ordem epistemológica ou praxiológica possui interessantes contrapartidas textuais noutros diálogos, designadamente no *Phaedrus* e *Timaeus*: cf. respectivamente PLAT., *Phdr.*, 246 a-b; *Ti.*, 69 c-d; por contraposição imagética com o carácter multicéfalo e polimórfico de criaturas mitológicas como Tifeu (cf. HESIODUS, *Theogonia*, 823 ss.), Quimera (cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 179-182), Cila (cf. *Idem*, *Ulysses*, XII, 85-100) e Cérbero (cf. *Idem*, *Il.*, VIII, 366 ss.; *Od.*, XI, 623 ss), a utilização metafórica da cera como imagem dessa capacidade plástica de tornar o carácter moral do indivíduo maleável (para a virtude ou para o vício, para o bem ou para o mal) sem perder consistência própria foi posteriormente explorada pela tradição latina em autores como Horácio, criador da expressão *cereus in vitium flecti* [carácter de cera propenso ao vício: vide HORATIUS, *Ars poetica*, 163], Cícero, que aplica a imagem da cera ao trabalho linguístico do orador (vide CICERO, *De oratore*, 3, 45, 177) e Ovídio, que analogia a obra de Pigmalião ao carácter moldável da cera [vide OVIDIUS, *Metamorphoses*, 10, 284-288]: o mito de Pigmalião traduz, com efeito, uma *faceta poética* do comportamento humano que consiste na capacidade prospectiva de plasmar realidade através do efeito indutor da expectativa.

¹⁶⁶⁵ Vide a propósito supra 494 ss.

consistência se pretendem justamente verificar e validar. Como reconhecer e validar, então, as opiniões merecedoras de exame? Em primeiro lugar devem ser reconhecíveis e validáveis não apenas as opiniões mais disseminadas, mas também as professadas pelos mais sábios, porque estas têm mais probabilidade de possuir, se não mais razão, pelo menos um mínimo de razão entre as demais. Seguem-se 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 a probabilidade de serem todas verdadeiras é muito superior do que à de serem todas falsas. Por fim, deve ser dado crédito às opiniões que não entram em contradição consigo mesmas, visto que a contradição, a incoerência interna de um discurso, é considerada signo seguro de falsidade, tal como acontece nos debates judiciais em que um testemunho que se contradiz é desacreditado, ao passo que uma série de testemunhos coerentes entre si são considerados fiáveis. Em suma, Aristóteles apresenta como diaporeticamente aceitável uma **dialéctica mediacional** que tenha em conta a conciliação de opiniões diferenciadas e multivalentes, exceptuando as opostas entre si (por lesarem o princípio de não contradição), o que não deixa de revelar um confiante optimismo na prática “dialógica” da razão: na verdade, apesar de movidos pelo *pathos* da **convicção** [πίστις], é graças à estrutura fiduciária do discurso que todos os interlocutores tendem a assumir tacitamente uma postura de **benevolência** [εὐνοία] e de **amizade** [φιλία] como regras de jogo comunicacionais, no próprio interesse da salvaguarda do lance discursivo em que se encontram envolvidos.¹⁶⁶⁶

A terceira prática da razão reporta-se, como não poderia deixar de ser, ao **procedimento prudencial**, tema que constitui o epicentro teórico da presente dissertação. O exame aristotélico dessa decisiva e complexa virtude é levado a cabo, como se sabe, no âmbito mais vasto de uma minuciosa abordagem das **virtudes** ditas

¹⁶⁶⁶ Vide a propósito o nosso estudo in AMARAL António C., «A realização discursiva do *vivente político por natureza* na filosofia prática de Aristóteles», in *Da Autonomia do Político. Entre a Idade Média e a Modernidade*, coord. e org. José Maria Silva Rosa, Lisboa: Documenta, 2012, 37-49; numa perspectiva mais ampla e integrada, cf. EIKELAND Olav, *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Bern [etc.]: Peter Lang, 2008; FERRARA Alessandro, *Intendersi a Babele: autenticità, “phronesis” e progetto della modernità*, Rubbettino: Soveria Mannelli, 1994

dianoéticas [διανοητικαὶ ἀρηται] no Livro VI da *Ethica Nicomachea*. Assim, para os devidos efeitos, convém começar por recordar em termos muito sumários e genéricos que Aristóteles subdivide a parte racional da alma em duas partes, uma que tem por objecto as realidades necessários, outra que tem por objecto os seres contingentes. A primeira parte é dita **científica** [ἐπιστημονική], enquanto a segunda é designada de **calculadora** [λογιστική]. Na primeira entram em cena todas as ciências teóricas dotadas de princípios necessários; na segunda comparecem, ao invés, todas as actividades que têm por objecto realidades que dependem de actos de **desejo** [ὄρεξις], **escolha** [αἵρεσις] e, sobretudo, de **deliberação** [βούλευσις], visto que, segundo o Estagirita, deliberar e calcular são “equivalentes” e ninguém delibera sobre seres ou situações que são ou existem “por necessidade”. Ambas as partes da alma racional têm como **obra** [ἔργον] a **verdade** [ἀλήθεια]: a científica tem como obra a verdade pura e simples, isto é, o conhecimento do que as coisas são necessariamente, enquanto a calculadora, por seu turno, tem como obra a chamada **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική], isto é, a verdade que, explicitando a exigência de coadunar o desejo de chegar a um certo fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo, coloca a **acção** [πρᾶξις] de acordo com o **desejo recto** [ὄρεξις ὀρθή] em vista de uma **escolha deliberada** [προαίρεσις]. Quando o desejo é recto, isto é, voltado a um fim bom, e o cálculo é verdadeiro, quer dizer, quando indica os meios não só exequíveis na sua viabilidade pragmática como eticamente ajustados ao fim visado, tem-se a verdade prática do acto decisionário em toda a sua magnitude e extensão. Ora, é precisamente à luz deste inovador conceito de **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] que a **prudência** [φρόνησις] assume para Aristóteles o estatuto mediacional de **virtude suprema** ou **por excelência** [κυρία ἀρετή] da parte calculadora da alma racional e, por extensão, o poder de validar eticamente o acto decisionário na sua máxima expressão e densidade; e isto por várias razões:

1. porque regula a capacidade de **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι], no sentido de **calcular** [λογίζεσθαι] com acerto os meios adequados para alcançar um fim bom; 2. porque interliga a “necessária” **universalidade** [καθόλου] da norma ou do princípio regulador com a “contingente” **particularidade** [καθ’ ἑκάστον] das

situações concretas, individuais e singulares; 3. porque determina temporalmente o **momento oportuno** [καιρός] para realizar o hábil **discernimento** [κρίσις] não apenas do bom e do mau, mas sobretudo do útil e do prejudicial para a vida humana e, finalmente, 4. porque valida tipologicamente a exemplaridade dos ditos **prudentes** [φρόνιμοι], como é o caso de Péricles de Atenas (mas também de outros mais como Sólon ou Sócrates) cuja acção oferece um texto vivo onde se torna legível a arte de conceber um modelo ajustado de **boa deliberação** [εὐβουλία] ou de **escolha deliberada** [προαίρεσις].

Seja como for, o inquérito filosófico à forma como Aristóteles concebe a credibilidade do acto decisionário ficaria incompleto, por outro lado, sem uma alusão, ainda que oblíqua, ao impacto prático da retórica. No fundo, trata-se de esclarecer até que ponto a retórica pode tornar credível uma decisão, na justa medida em que responde à exigência daquela eticidade discursiva que torna o procedimento persuasivo digno de ser praticado, exequível e fiável, e por isso disponível para a relação comunicacional. Aliás, não deixa de ser sintomático que o termo técnico para designar um enunciado persuasivo ou convincente seja πίστις, traduzível, entre outras alternativas igualmente válidas, por “crença”. Para o propósito teórico que nos move, interessa sublinhar os contornos éticos, e não técnicos, da discursividade retórica. Em primeiro lugar, porque a coberto de um mau uso da retórica se podem camuflar não apenas motivações psicológicas, como acontece com a sua utilização em estado de ignorância ou má-fé, como também apropriações sociológicas, como acontece com a sua utilização como expediente para a obtenção de uma vantagem ou benefício. Em segundo lugar, porque a retórica, por não ser propriamente nem ciência nem filosofia, mas um afloramento eficaz da discursividade dialéctica, presta-se a um emprego sofisticado que outra coisa não procura senão, a coberto daquela, “disfarçar-se” ou “camuflar-se” de saber com a clara intenção de enganar através da “persuasão aparente”. Sendo uma forma de racionalidade especificamente diferente da ciência, a retórica apresenta-se, contudo, não apenas movida pela exigência ética da “honestidade argumentativa” (dando razão do que afirma e sujeitando-se à avaliação e ao exame crítico), mas também investida de um carácter “técnico” que lhe permite visar o “discurso verdadeiro”, mesmo que essa destinação veritativa se encontre à

mercê dos que através dela manipulam, no seu próprio interesse, a contrafacção da credibilidade em credulidade. Ora, entendida não como um asséptico discurso “sobre” a acção, mas como **acção discursiva** habitada por um *logos em prática* desde a viva e elementar procura do significado linguístico de um termo até ao ápice quase-divino de uma **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός]¹⁶⁶⁷, passando pela laboriosa edificação de um lógico do discurso¹⁶⁶⁸, a demanda aristotélica pelo sentido mais vasto e profundo da linguagem¹⁶⁶⁹ pode ainda hoje iluminar as plurímodas dimensões de uma eticidade do dizer e do pensar, a saber

1. a dimensão lógico-analítico-sintáctica¹⁶⁷⁰,

¹⁶⁶⁷ Vide a propósito DEFOURNY Pierre, «Contemplation in Aristotle's ethics», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 104-112; TUOZZO Thomas, «Contemplation, the noble and the mean. The standard of moral virtue in Aristotle's ethics», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 129-154; COOPER John, «Contemplation and happiness: a reconsideration», in *Synthese* 72 (1987) 187-216

¹⁶⁶⁸ Todo o esforço reflexivo desenvolvido por Aristóteles no *Organon*, consistiu, em nosso entender, em estabelecer uma espécie de *continuum* ontológico que vinculasse em crescendo as várias dimensões da linguagem tomada na sua estrutura lógica, começando na mais elementar das condições de possibilidade que modelam e regulam a conexão do *som com significado* (φωνή σημαντική: ARIST., *Int.*, 4, 16b 26) até às unidades proposicionais expressáveis como *enunciado* (φάσις: *Ibid.*, 5, 17a 17) de um *discurso significativo* (λόγος σημαντικός: cf. *Ibid.*, 4, 16b 33 – 17a 1; *Idem*, *Metaph.*, V <Δ>, 7, 1017a 27) que tanto se pode articular na forma expositiva de um *discurso declarativo* (λόγος ἀποφαντικός: cf. *Idem*, *Inter.*, 5, 17a 8-15), como na forma judicativa de uma *proposição* (πρότασις: cf. *Idem*, *APr.*, I, 1, 24a 12 – 52b 34) seja esta configurável num juízo de predicação essencial (= propriedade formal “dita de um sujeito” - καθ' ὑποκειμένον τινὸς λέγεται), seja num juízo de predicação accidental (= propriedade contingente “atribuída a um sujeito” - ἐν ὑποκειμένῳ οὐδενὶ ἐστίν): cf. *Idem.*, *Cat.*, 2, 1a 20

¹⁶⁶⁹ Cf. MODRAK Deborah, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, designadamente os capítulos «Meaning» (13-51); «Language of science» (84-114); «Phantasia and representation» (219-243) e «Abstract thought and meaning» (244-264); CAUQUELIN Anne, *Aristote: le langage*, Paris: PUF, 1990, e de LARKIN Miriam, *Language in the philosophy of Aristotle*, The Hague – Paris: Mouton, 1971; APEL Karl-Otto, «¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?», in *Arété* 6 (1994) 2, 207-227

¹⁶⁷⁰ No tocante à vertente lógico-linguística, cf. WITTGENSTEIN Ludwig, *Tratado lógico-filosófico* [= *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Wilhelm OSTWALD (ed.), *Annalen der Naturphilosophie*, 14 (1921)], *Investigações filosóficas* [= *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*, transl. Gertrude E. ANSCOMBE, 1953], trad. Manuel Santos LOURENÇO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987; vide também RUSSEL Bertrand, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, London: George Allen & Unwin, 1956; para uma perspectiva mais focalizada acerca da relação com a filosofia aristotélica, cf. CHARLES David, «Wittgenstein's builders and Aristotle's craftsmen», in CHARLES David – CHILD William (eds.), *Essays on Wittgenstein in Honour of David Pears*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 80-102, onde o autor apresenta a rejeição wittgensteiniana (i.e., do “segundo” Wittgenstein da teoria “pré-hermenêutica” dos jogos de linguagem) de um suposto realismo platónico e augustiniano abusivamente insinuado no plano

“técnico-poiético” da “edificação linguística do real”, elegendo a filosofia aristotélica como catalisadora do debate. No que concerne à dimensão analítico-sintáctica, Cf. CARNAP Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, transl. Amethe SMEATON, London: Kegan Paul Trench, Trubner & Co., 1937; e também, *Idem*, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique de la langue*, in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Antonia SOULEZ (dir.), trad. par Barbara CASSIN, Paris, 1985; para um esclarecimento sobre a forma como a corrente analítica assimilou filosoficamente o pensamento de Aristóteles no quadro das suas formulações teóricas, Enrico Berti analisa o conjunto de interdependências doutrinárias, cruzando abundantes referências desde os precedentes abertos por Ludwig Wittgenstein e Bertrand Russel (em Cambridge), bem como por George Moore (inicialmente em Cambridge e depois em Oxford), até aos debates académicos sobre a teoria aristotélica da “inferência prática” protagonizados por Gertrude Anscombe e Georg von Wright, passando por John Austin e os “aristotélicos de Oxford” Gilbert Ryle (que se debruçou sobre o tema das categorias e da dialéctica), Peter Strawson (centrado na metafísica descritiva) e um grupo de autores, v.g. Saul Kripke, David Wiggins e David Hamlyn, que abordaram de forma intensiva o tema da identidade: cf. BERTI Enrico, *Aristóteles no século XX* [= *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari: Laterza, 1992], trad. Dion D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997, 139-216; cf. também CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise, «Aristote, G.E. Moore et G. Ryle. L'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise», in *Études Philosophiques* 1 (1978) 41-64; tendo por pano de fundo a filosofia moral de George Moore, formulada no início do séc. XX (1903) [cf. MOORE George E., *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993], revela-se igualmente pertinente, pela sua concisão e acerto, a análise de Bernard Williams acerca dos «limites» que a especulação filosófica impõe à reflexão ética, no contexto do «linguistic turn»: cf. WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Prees – William Collins, 1993 (3ed.) 120-131; vide também a propósito o nosso estudo in AMARAL António C., «Lógica da linguagem e jogo de comunicação. Da revolução analítica à reviravolta hermenêutica», Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2012, 1-37

¹⁶⁷¹ Cf. TARSKI Alfred, *Logic, Semantics, Metamathematics*, ed. John Corcoran, Indianapolis: Hackett, 1983, bem como *Idem*, «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», in *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944) 341–376 [em vista de uma sondagem exploratória dos pontos de contacto e de divergência entre a modelação semântica da lógica tarskiana e as filosofias clássicas de Platão e Aristóteles, afigura-se relevante o estudo de MATTHEWS Gareth, «Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 85 (1997) 2-3, 213-228]; em relação conexa cf. MORRIS Charles W., *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague: Mouton, 1971 [esta obra colige alguns dos mais importantes e representativos textos da filosofia semiológica de Charles Morris, como *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (1ª parte); *Signs, Language, and Behavior*, 1946 (2ª parte) e *Five Semiotical Studies*, que, por seu turno incluem, entre outros textos dispersos, o 1º capítulo de *Signification and Significance*, 1964 (3ª parte)]. Recusamo-nos entrar aqui na dissecação terminológica dos conceitos de semiótica e semiologia: há, de facto, divergências quanto à denominação dada à disciplina que, na tradição francesa, deriva do linguista suíço Ferdinand de Saussure e recebe o nome de *sémiologie* [cf. SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de Linguistique Générale*, critical ed. Rudolf ENGLER, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967 (o *continuum* teórico entre e Saussure e Aristóteles encontra-se exemplarmente demonstrado num recente estudo de De CUYPERE Ludovic and WILLEMS Klaas, «Meaning and Reference in Aristotle's Concept of the Linguistic Sign», in *Foundations of Science* 13 (2008) 3, 307-324)], ao passo que a tradição anglo-saxónica, na esteira da teoria dos signos de Charles S. Peirce, usa o termo *semantics* [cf. PEIRCE Charles S., *Collected Papers*, ed. Charles HARTSHORNE - Paul WEISS - William BURKS, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1931-1958 (para uma relevante e multipolar aproximação entre Charles Peirce e Aristóteles, cf. GRADIM Anabela, *Comunicação e Ética. O Sistema Semiótico de Charles S. Peirce*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008, 333-430 (no plano metafísico); 517-531 (no plano ético)]. Os dois termos tornaram-se, contudo, praticamente sinónimos, apesar de alguns autores ainda os considerem distintos devido às diferenças conceptuais incrustadas no núcleo teórico das propostas originais. Importante é ressaltar o facto de, em qualquer uma das tradições evocadas, se conceder à definição aristotélica de **signo** [σημα] o mérito e o crédito de conter implicitamente os pressupostos elementares e formais de uma teoria da significação e da referência.

3. a dimensão fenomenológico-hermenêutica¹⁶⁷²,

Quanto ao pragmatismo, que deve a sua origem remota a Ralph W. Emerson e Charles S. Peirce, adquire novos matizes com o dito instrumentalismo de John Dewey [cuja obra *Reconstruction in Philosophy and Essays*, de 1920 (in DEWEY John, *The Middle Works 1899-1924*, vol. 12, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982, 176-177), é decisiva para se perceber a importância que o pensador americano atribui à ética aristotélica, graças ao papel decisivo que a *phronesis* (por ele traduzida por “practical intelligence”) desempenha no âmbito de uma moral pragmatista] e atinge o seu refinamento especulativo nas teses elaboradas em torno da ideia motriz de “linguistic turn” (cf. RORTY Richard, *The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1967), acusando a influência de um outro co-fundador do pragmatismo, William James (cf. JAMES William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907, Indianapolis: Hackett Publishing, 1981) em cuja filosofia colhe a ideia de “critério material de verdade”, baseado-se na filosofia hilemórfica de Aristóteles. Do magistério de Ferdinand de Saussure, que procurou estabelecer as condições da produção de significado através da língua exercitada como sistema onde cada componente linguístico interage em relações estáveis (“structures”) de equivalência ou oposição com os demais, brota a vertente estruturalista que se ramifica de forma extraordinariamente heterogênea por diversos campos e pensadores de referência, tais como Émile Benveniste e Roman Jakobson (na linguística), Claude Lévi-Strauss (na antropologia), Roland Barthes e Jacques Derrida (na literatura, embora este último seja tomado como referência do desconstrutivismo, em ulterior tentativa de dismantelamento e superação radical do estruturalismo), Jacques Lacan (na psicologia), Michel Foucault (na epistemologia, embora se tenha demarcado mais tarde do movimento) e Louis Althusser (na sociologia): para um enquadramento histórico da complexa deriva do estruturalismo cf. DOSSE François, *Histoire du structuralisme. Tome 1 : Le champ du signe; Tome 2 : Le chant du cygne*, Paris: La Découverte, 1991[t.1]; 1992[t.2]; para o diálogo do estruturalismo com Aristóteles são também relevantes quer a obra de DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris: Editions de Minuit, 1967, relativamente à relação entre mimese e representação, quer o estudo de MORPURGO-TAGLIABUE Guido, *Linguistica e stilistica di Aristotele*. Roma: Ateneo, 1967, onde o autor coloca Aristóteles como precursor de teses estruturalistas no quadro da linguagem retórica tomada como “rede de relações”.

¹⁶⁷² Na senda fenomenológica de Edmund Husserl e no encaixe hermenêutico de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, assumem-se incontornáveis, embora situadas em planos distintos, as teorizações filosóficas de Martin Heidegger quer na sua obra magna de ontologia fundamental, *Sein und Zeit* [cf. HEIDEGGER Martin, *Être et Temps (= Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927), trad. par Emmanuel MARTINEAU, Paris: Authentica, 1985, §§ 34ss., onde, à luz de uma analítica da existência, concebe a linguagem como índice constitutivo da abertura (*Offenheit*) possibilitadora da compreensão, da interpretação e da comunicação, a partir da desconcertante e subtil distinção entre linguagem (*Sprache*) discurso (*Rede*) e falatório (*Gerede*)], quer no opúsculo *Carta sobre o humanismo* [cf. HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme (= Brief über den Humanismus, 1946: in Wegmarken*, Frankfurt: V. Klostermann, 1978), trad. par Martin R. MUNIER, Paris: Aubier, 1957, 45, onde a linguagem é apontada como “casa do ser” (*Die Sprache ist das Hause des Seins*)], bem como de Hans-Georg Gadamer cujo diálogo com as filosofias de Platão, E. Husserl e M. Heidegger ditou o delineamento de uma hermenêutica pautada pela índole linguística, histórica e estética do acto de compreensão entendido como apropriação, disseminação e permuta dialógica do sentido no dinamismo vivo da tradição [cf. GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique (= Kleine Schriften, Bd. III: Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1972), trad. par Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982; *Idem, Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (= Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik I - Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, op. cit., op. cit. // Idem, Verdad y Método II. (= Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II - Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register, op. cit.) op. cit.*] e, como não poderia deixar de ser, de Paul Ricoeur a quem se deve uma reflexão decisiva sobre o sentido hermenêutico da fenomenologia (cf. RICOEUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986), bem como uma redefinição do escopo da ontologia enraizada numa ideia de narratividade receptora/doadora de

4. a dimensão consensualístico-argumentativa¹⁶⁷³ e

sentido cuja compreensão permite entrelaçar, em “enredo” ou “intriga” todas as interpretações susceptíveis de fazer e refazer o mundo como obra aberta e de o pensar filosoficamente em e como texto (cf. RICOEUR Paul, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit philosophique*, Paris: Seuil, 1984).

¹⁶⁷³ Fruto tardio da especulação sociológica que germinou na Escola de Frankfurt impulsionada por pensadores de matizada influência marxista e hegeliana (v.g. Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin e Herbert Marcuse) cujo pensamento debruçou sobre fenómenos de urdidura dialéctica como a produção técnica, a criação estética e a construção ideológica em contextos de massificação cultural, caberá a Jürgen Habermas, sob o influxo inicial de Karl-Otto Apel [seu mentor e amigo que desenvolveu um original conceito *de apriori* da comunicação, de recorte kantianamente transcendental e anti-positivista, bem como um ousado projecto de ética universal discursiva: cf. APEL Kar-Otto, *Sur le Problème d'une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science. L'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique* (= *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in RIEDL Manfred <Hg.>, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 2, Freiburg: Rombach, 1974, 13-32), Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987], a tarefa de despojar o projecto emancipatório da razão da sua carga “iluminista” mediante a modelação de procedimentos argumentativos geradores de consenso universal como via privilegiada para superar os impasses gerados pela litigância argumentativa no espaço público: cf. HABERMAS Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action* (= *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983], trans. Christian LENHARDT and Shierry NICHOLSEN, Cambridge-MA, MIT Press, 1990) e ainda, a propósito, o interessante estudo de CASSIN Barbara, «Como a ética chega à linguagem, de Aristóteles a Habermas», in *Idem, Aristóteles e o Lógos. Contos da fenomenologia comum*, [= *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris: PUF, 1997], trad. L.P. ROUANET, São Paulo: Loyola, 1999, 25-42. No mesmo plano da infra-estrutura argumentativa da linguagem, embora em itinerário diferenciado, se posicionou o polaco Chaïm Perelman, filósofo do direito para quem a consistência da argumentação obedece a uma lógica não-formal do razoável (não irracional ou relativista) e do preferível (não volúvel ou arbitrária) fundada na esfera dos valores assimetricamente consentidos pelos interlocutores e mediada pelo fluxo persuasivo da retórica em contexto de comunicação intersubjectiva, e não a uma lógica formal de tipo matemático (dotada de necessidade deducional constringente) cujo objectivo não é outro senão o de vencer a ambiguidade do mundo contingente (experienciada pelo senso comum) através de uma unívoca e artificial formalização da linguagem (como aspirava um certo positivismo lógico jurídico contra o qual Perelman se insurgiu): para o efeito, Perelman concebeu uma tipologia de padrões argumentativos, que em muito se aproxima do esforço aristotélico de tipificação esquematista das *figuras categoriais* (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: cf. ARIST., *Metaph.*, VI <E>, 2, 1026a 36): cf. PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1988 (5e ed.), 260; apesar de Chaïm Perelman propor uma redefinição pragmatológica dos pressupostos clássicos (não só de Aristóteles, mas também da Sofística e de Platão) é, contudo, na sua obra *L'Empire rhétorique* que se regista uma resoluta aproximação às teses aristotélicas no que concerne à capacidade operativa da arte retórica para potenciar persuasivamente o discurso judiciário (indagação do passado), epidíctico (justificação do presente) e deliberativo (prospecção do futuro): cf. PERELMAN Chaïm, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris: Vrin, 1977; para uma abrangente e consistente visão temática de conjunto vide BERTI Enrico, *Aristóteles no século XX* [= *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari: Laterza, 1992], trad. Dion D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997, muito particularmente o cap. «O renascimento da filosofia prática: a nova retórica e a ética do discurso», 284-299.

5. a dimensão neuro-cognitivista, que presentemente parece ter adquirido uma espécie de promissor estatuto hegemónico no quadro teórico e operativo das ciências¹⁶⁷⁴.

¹⁶⁷⁴ A obra de CHANGEAUX Jean-Pierre – RICOEUR Paul, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle* [= *O que nos faz Pensar? Um Neurocientista e um Filósofo debatem Ética, Natureza Humana e o Cérebro*, trad. por Isabel SAINT-AUBYN, Lisboa, Edições 70, 2001], Paris: Odile Jacob, 1998, afigura-se ainda, do ponto de vista interdisciplinar, como texto referencial acerca do melhor diálogo possível (e, por isso mesmo, possivelmente o melhor diálogo) entre da filosofia e da neurociência no que concerne à emergência da representação simbólico-linguística que medeia cognitivamente (segundo a perspectiva epigenética de Jean-Pierre Changeaux) ou experiencialmente (segundo a óptica hermenêutica de Paul Ricoeur) a epigénese da normatividade, seja ela social (hábitos), jurídica (leis) ou moral (imperativos). Para o escopo da nossa tese, cumpre evidenciar a chamada de atenção de Paul Ricoeur para o facto de a perspectiva neurobiológica descrever e explicar muito bem a aquisição “quase-mecanicístico-determinística” da norma em termos evolucionários e convencionalistas, mas de revelar uma crassa insuficiência no âmbito experiencial da aplicabilidade decisória da norma a cada situação singular e contingente, facultade essa que só a experiência narrativa de um sujeito dotado de cérebro – i.e. de um sujeito que só se narra na medida em que possui aquele como *condição necessária* “sub-jacente” e “pro-blemática” (nesse sentido, o cérebro “faz pensar” na medida em que também “se-dá-a-pensar”) e não porque o cérebro é tomado redutoramente em si mesmo como *condição suficiente* para se pensar por si mesmo (ou seja como sujeito que “faz pensar” porque “se-pensa-enquanto-tal” em redundante auto-referenciação analítica) – pode garantir e tornar eficaz num acto vivido e aberto de interpretação. Não é difícil descortinar na crítica ricoeuriana ao neurocognitismo uma implícita convergência com o alcance praxiológico da mediação prudencial entre a necessidade da norma universal e a contingencialidade da situação particular levada a cabo por Aristóteles nas suas *Éticas*. Acerca de uma perspectiva mais ampla e reveladora das teses de Jean-Pierre Changeaux, no domínio da neurobiologia, cf. CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris: Fayard, 1983, e também, no domínio da ética, *Idem, Fondements naturels de l'éthique*, Paris: Odile Jacob, 1993. Mais recentemente, parece recair em António Damásio parte da responsabilidade em focalizar operativamente o campo da neurociência no estudo do papel central emoções no processo racional da *decision-making* sem deixar – verdade seja dita – de cultivar uma estratégia de diálogo com a tradição racionalista da filosofia ora para dela se demarcar, como no caso do cartesianismo [cf. DAMÁSIO António, *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New-York, Avon Books, 1994, embora nos pareça injusta e univocista a imputação de um “erro” à filosofia racionalista cartesiana, negligenciando o esforço do filósofo francês por enfrentar os desafios e aporias do *mind-body problem* em fase terminal do seu percurso reflexivo (cf. DESCARTES René, *Les passions de l'âme*, in *DESCARTES, Oeuvres*, 11 vols., ed. par Charles ADAM et Paul TANNER, rééd. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974, AT XI)], ora para nela encontrar fecundos pontos de convergência, como no caso do espinozismo [cf. DAMÁSIO António, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York: Harcourt, 2003, desta feita reportando-se sobretudo à noção de *connatus* como perfeitamente coadunável com a ideia de “body-feelings and states” no âmbito de uma fisiologia do sentimento (cf. SPINOZA Baruch, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in *SPINOZA Opera*, 4 vols., ed. Carl GEBHARDT, Heidelberg: Carl Winter, 1925, vol. II, 45-308)]. Seja como for, afigura-se-nos incompreensível que toda uma ilustre linhagem de neurocientistas que, apesar do ímpeto inovador de um campo epistemológico que só agora começa a ser desbravado, ainda é capaz de reconhecer alguma relevância a esse diálogo interdisciplinar, mantenha numa espécie de silêncio confrangedor um ilustre pensador da patrística medieval como Gregório de Nissa, a quem, no séc. IV dC, se deve um dos primeiros e bem-sucedidos esforços reflexivos para, num plano estritamente “fisiológico”, descrever e explicar a interconexão recíproca entre dinâmica cerebral, expressões emocionais e capacidade sensorial, pese embora o nível rudimentar de conhecimento científico e potencial tecnológico de que dispunha no seu tempo: vide v.g. as análises da “fisiologia do riso e das lágrimas” ou da “vida onírica” in GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, 156c – 173c PG 44 Migne, já para não falar daquele passo – verdadeiramente antecipador de algumas das “actualíssimas” formulações da neurociência – onde, há quase dois milénios, o mencionado pensador

3.2.4. Modelação hilemórfica e ontopoiese decisória

Chegados a este ponto, não há como retardar a fundamentação do lance teórico que, em nosso entender, sustenta a presente dissertação. Nesse sentido, procurando **facultar as evidências** que tornam **viável e consequente a tese proposta**, apresentaremos **dois tipos de fundamentos** distintos mas interligados: um **directo e explícito**, alicerçado no próprio **receptáculo textual** da reflexão praxiológica de Aristóteles; o outro **indirecto e implícito**, assente numa **prospecção conjectural** deduzida da sua doutrina metafísica. Será, portanto, à luz desse duplo enquadramento probatório, que, em jeito de fórmula condensada, nos propomos sustentar tese de que

a escolha deliberada constitui a culminância ética do acto decisório no interior do qual a dimensão realizativa da acção, embora não se confunda ontologicamente com a dimensão criativa da produção, é tangencialmente convocada por esta para, em face de situações-limite, exercer quer uma tarefa estocástica de discernimento ou cálculo do contexto situacional, quer uma tarefa ergonómica de aplicação ou modelação do universal ao particular, através de uma hábil intervenção mediacional da prudência.

cristão explicava: Ὅτι δὲ μέγιστόν τι συντελεῖ πρὸς τὴν ζωὴν ὁ ἐγὼ κέφαλος, ἐναργῶς τὸ ἐξ ἐναντίου συμβαῖνον δηλοῖ. Εἰ γάρ τινα τρώσιν ἢ ῥήξιν ὁ περὶ αὐτὸν ὕμην πάθοι, εὐθὺς ἐπηκολούθησε τῷ πάθει ὁ θάνατος, οὐδὲ πρὸς τὸ ἀκαρῆς τῆς φύσεως ἀντισχοῦσης τῇ τρώσει, ὥσπερ θεμελίου τινὸς ὑποσπασθέντος ὅλον τὸ οἰκοδόμημα συγκατεσεύσθη τῷ μέρει· οὐ τοίνυν παθόντος πρό δηλὸς ἐστὶν ἢ τοῦ παντὸς ζώου διαφθορὰ, τοῦτο κυρίως ἂν τῆς ζωῆς τὴν αἰτίαν ἔχειν ὁμολογοῖτο [O papel do cérebro na manutenção da vida é claramente demonstrável nos acidentes que o afectam. Um golpe ou uma lesão na membrana que o envolve provoca a morte imediata: a natureza não resiste, por um instante que seja, a esse dano, tal como acontece quando se removem os alicerces de um edifício, a estrutura colapsa no seu todo arrastando as partes. Ora, isso relativamente ao qual um dano é causa evidente de morte de um ser vivo, deve ser reconhecido como sendo a causa principal da vida: *Ibid.*, 244d PG 44 Migne]. Detectando um mínimo de convergência entre aquilo que se vai impondo hoje como domínio específico de uma neurofisiologia da percepção e da decisão com algumas das teses expostas na presente dissertação, não poderíamos deixar de trazer à liça o interessante e crítico posicionamento teórico de BERTHOZ Alain, *La décision*, Paris: Odile Jacob, 2003, designadamente o capítulo «Le cerveau émulateur et générateur de stratégies: la pensée buissonnière» (309-341), onde o autor analisa o desempenho cerebral na óptica da criação e modelação de estratégias anamnésicas e cognitivas, de escolha e selecção de itinerários e trajetórias heurísticas, de tipificação e gestão dos conflitos e impasses, de encenação e imaginação dos espaços críticos de actuação e decisão, de encenação e confabulação dos modelos de análise indutiva, dedutiva e probabilística, etc.

Analisemos cada um dos eixos de fundamentação em causa.

3.2.4.1. Evidência textual: a explícita analogia poiética da tríade legislador-político-artesão

Uma das lições mais fascinantes e sugestivas a extrair da filosofia prática de Aristóteles no que concerne à tematização filosófica acerca da relação conceptual entre o **justo** [τὸ δίκαιον] e a **justiça** [δικαιοσύνη] no Livro V da *Ethica Nicomachea*¹⁶⁷⁵

¹⁶⁷⁵ Refere a propósito o eminente filósofo do direito alemão Arthur Kaufmann: «Existe um consenso alargado no sentido de que (...) o mais elevado valor do Direito (...) é a Justiça. O que será então a Justiça? (...) Não é algo que se possa dizer (...) numa exacta e conclusiva definição. A justiça é um conceito fundamental, absolutamente irreduzível, da ética, da filosofia social e jurídica, bem como da vida política, social, religiosa e jurídica. A justiça surge no entendimento filosófico e teológico como a segunda das quatro virtudes cardinais: prudência, justiça, coragem e temperança (pressupondo sempre as virtudes seguintes as antecedentes). Muito em especial a democracia está ligada à forma fundamental da Justiça: o princípio da igualdade enquanto sua mais elevada ideia directiva. A igualdade é o *ethos* da democracia. Pense-se nos clássicos do pensamento democrático, Péricles, Sólon, Tocqueville... (...) A pergunta o que é a Justiça responde-se frequentemente: a justiça é no seu cerne *igualdade*. Mas se a justiça é essencialmente igualdade, isso significa também, como é óbvio, que a justiça não é apenas igualdade. (...) Na igualdade está em causa a **forma da justiça**, na adequação, o **conteúdo da justiça**, e, na segurança jurídica, a **função da justiça**. (...) A diferença entre forma, conteúdo e função da Justiça radica na necessidade de análise sistemática das diferentes vertentes da Justiça. Na verdade, a justiça é sempre simultaneamente forma, conteúdo e função. A realização da igualdade e do bem comum é função da justiça; o princípio da igualdade não é pensável sem conteúdo; o máximo bem comum não é determinável sem forma; e a segurança jurídica não subsiste por si, pois só será seguro o direito que respeite o princípio da igualdade e a justiça do bem comum. A divisão aqui seguida não significa portanto uma diferença de natureza da justiça, mas antes uma diferente acentuação. (...) A igualdade é abstracção da diferença e esta, por sua vez, é abstracção da igualdade. Não há uma fronteira lógica entre igualdade e semelhança, a igualdade material é sempre apenas semelhança por referência a... Assim, a igualdade é sempre um acto de *equiparação* e este acto não assenta apenas no conhecimento racional, implicando sempre, e antes de mais, uma *decisão de poder*. (...) A **igualdade** é portanto uma igualdade de **relações**, uma correspondência, uma **analogia**. (...) Já Aristóteles distinguia, como ainda hoje se faz, dois tipos de justiça em que a igualdade se manifestava de duas formas diversas: a *justiça comutativa* (*iustitia commutativa*) e a *justiça distributiva* (*iustitia distributiva*). Aquela é a justiça entre os desiguais por natureza, mas iguais perante a lei; ela implica a absoluta igualdade entre prestação e contraprestação, entre aquilo que a lei considera equivalente (mercadoria e preço, dano e indemnização). Esta, por seu lado, exige a igualdade proporcional no tratamento de uma pluralidade de pessoas: a repartição de direitos e deveres de acordo com critérios de merecimento, capacidade, necessidade, culpa (assim como 6:3 = 4:2, também o assassinio está para o furto como a pena de prisão perpétua para a prisão temporária). A justiça distributiva é a forma primordial da justiça, pois a justiça comutativa do direito privado pressupõe um acto público da justiça distributiva, por exemplo a atribuição de um *status* específico como sejam a personalidade jurídica ou a capacidade de exercício. Por isso, a fórmula "*suum cuique tribuere*" não pode ser entendida de acordo com um igualitarismo uniformizante; não significa, a todos o mesmo, mas a cada um o que é seu, isto é, a **oportunidade de se tornar naquilo que tem em si de possibilidades positivas**. Aristóteles também reflectiu sobre a **relação entre justiça e equidade**, e com grande acerto. A equidade é apresentada como "**justiça do caso concreto**". Na prática ela desempenha um **papel não negligenciável**. No direito anglo-americano, que é

reside na ideia de que a força reguladora e normativa de uma **lei** [νόμος] depende não apenas das condições em que é formalmente pensada no seu alcance universal ou categoricamente imposta pela sua força prescritiva e coerciva, mas também do modo como são *materialmente produzidas* as condições políticas, i.e. relacionais, da sua *imediata aplicabilidade* ao fluxo indeterminado das situações.¹⁶⁷⁶ Desse fluxo relacional e situacional decorre a necessidade jurídica, judicial ou judiciária de uma *mediação prudencial* no interior da qual se possa exercer o acto crítico de **judicação**

predominantemente direito casuístico e não direito legal, a jurisprudência da equidade desenvolveu-se como uma instituição de enorme importância no interior da ordem jurídica global. (...) Uma "norma" individualizante, uma "norma" especificamente para este, aquele ou aqueloutro caso é uma autocontradição, não é uma norma. É evidente que a generalização pode ter diferente amplitude, a norma não tem de valer sempre para todas as pessoas, (...) e neste ponto se distinguem justiça e equidade. E uma diferença de pontos de vista, paradigmaticamente do ponto de vista do legislador, por um lado, e do ponto de vista do juiz, por outro lado: aquela parte **da norma geral para o caso concreto (dedução)**, este, **do caso concreto para a norma geral (indução)**. (...) Não se deve contudo entender isto como se Aristóteles tivesse já resolvido todos os nossos actuais problemas. Pois tal não é verdade. Mas esses modelos clássicos podem eventualmente servir para ordenar os argumentos e contra-argumentos das múltiplas discussões quotidianas (...). Sobre isto Aristóteles tivera uma concepção muito diferente e mais ajustada da justiça como igualdade: não é a igualdade numérica que releva decisivamente mas sim a igualdade proporcional, geométrica, relacional. O igual é um **meio**, diz ele, um **meio-termo** entre o excesso e a falta. E visto que o igual é algo **intermédio**, também **o direito é algo intermédio e portanto algo proporcional**. Para *Aristóteles* a forma decisiva da justiça é a *justiça distributiva* enquanto igualdade proporcional no tratamento duma pluralidade de pessoas: a repartição de direitos e deveres segundo um critério de merecimento, capacidade, necessidade... A justiça distributiva é por outras palavras o *princípio suum cuique tribuere*. Ela é a forma primordial da justiça»: KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, trad. António CORTÊS, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004, 225-240; destacado nosso; na perspectiva mais dilatada de uma teoria política – entendida esta no cruzamento cultural mais complexo da história, da filosofia e da ciência políticas –, o reputado politólogo português José Adelino Maltez aduzirá que «a justiça, desde Aristóteles e São Tomás, não tem apenas a ver com que cada um deve ao outro, segundo a proporção aritmética e horizontalista do contratualismo. Porque nesta justiça que trata das coisas que se transaccionam, apenas há que fazer equivaler a prestação à contraprestação. Porque, não atendendo à qualidade das pessoas que intervêm na comutação, apenas pode comparar-se o valor das coisas que se permutam. A **justiça inteira** tem também a ver com a **justiça distributiva** e a **justiça geral** ou **social**. Tem a ver, em primeiro lugar, com as **relações descendentes do todo para com os respectivos participantes**. Com a relação da sociedade global face a cada um dos seus membros, com a chamada justiça distributiva»: MALTEZ José A., *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Lisboa: ISCSP, 1996, 176; destacado nosso; para um vislumbre mais focado da temática da relação entre direito, lei e justiça nas suas imediatas implicações e ramificações na filosofia prática de Aristóteles, vide a propósito ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Estudos de Ética Antiga*, op. cit., 136-139; BODÉÛS Richard, *Aristote: la justice et la cité*, Paris: PUF, 1996; DESPOTOPOULOS Constantin, «Le raisonnement juridique d'après Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 17 (1972) 89-97; mais recentemente YOUNG Charles, «Aristotle's Justice», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 179-197

¹⁶⁷⁶ Cf. AUBENQUE Pierre, «La loi selon Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* 25 (1980) 147-157

[κρίσις] quer de um **juiz** [κριτής = δικαστής] que tenha de decidir quanto à ilegalidade a inferir e à sentença a proferir, quer de um **árbitro** [κριτής = διαιτητής] que tenha de dirimir um litígio entre partes diametralmente opostas.¹⁶⁷⁷ Nesse sentido, afigura-se-nos absolutamente relevante que o intuito aristotélico de associar a actividade política à **produção legislativa** [νομοθεσία] e à conexas criação de **decretos** [ψηφίσματα] possa, de algum modo, contribuir para instaurar um **vínculo analógico** com a hipótese conjectural de uma **modelação** inerente ao exercício da **escolha deliberada** [προαίρεσις]. Queremos com isto dizer que,

de um ponto de vista praxiológico, uma deliberação ponderada afigurar-se-á estocasticamente tanto mais acertada na simétrica proporção directa em que se revelará ergonomicamente ajustada a produção de uma lei ou a criação de um decreto em função da sua aplicabilidade decisória.

A razão dessa circularidade afigura-se para nós perfeitamente compreensível: na verdade, quem legisla ou decreta tem, em certo sentido, de deliberar minimamente sobre *o tempo e o modo* da produção de uma determinada lei, bem como da sua consequente aplicabilidade; e quem, por seu turno, delibera deve, de certo modo, adoptar a mesma perícia do legislador e do decretante para efectuar escolhas cuja rectitude é determinada pela conformidade racional dos meios eficazmente elegidos aos fins correctamente visados. Ora, em qualquer dos casos, é sempre requerida uma **habilidade** [δεινότης] cuja destreza se (a)testou e sedimentou, desde os primórdios da odisseia grega da racionalidade, em “práticas da razão” sob o signo da *métis*.¹⁶⁷⁸

Desta feita, a fim de reforçar a orientação de fundo da nossa tese, parece-nos justo destacar a presença, na praxiologia de Aristóteles, de uma espécie de **continuum analógico** entre, por um lado, o **prudente** [φρόνιμος] tomado como paradigma incarnado da capacidade estocástica de deliberar bem, e por outro o **legislador** [νομοθέτης] tomado como paradigma vivo da capacidade arquitectónica de **plasmear**

¹⁶⁷⁷ Cf. MILLER Eugene, «Prudence and the Rule of Law», in *American Journal of Jurisprudence* 24 (1979) 181-206

¹⁶⁷⁸ Vide supra 591 ss.

leis universais justas porque **ergonomicamente ajustadas e ajustáveis** à indeterminação contingente do casos particulares. Tal *continuum* é praxiologicamente assegurado num plano **aperfeiçoado** [τέλειος] – por conseguinte, **eminente** [ἄκρος] e **directivo** [ἀρχιτεκτονικός] – pela **mediação** [μεσότης] da **prudência** [φρόνησις] ao nível não apenas da sua espessura **ética** (i.e. centrada no aperfeiçoamento prático da virtude em ordem a uma vida boa ou dita felicidade), mas também da sua urdidura **poiética** (i.e. focada na modelação decisória da deliberação em ordem à boa convivência ou dito bem comum).

Tendo por pano de fundo essa *capacidade poiética* requerida para **plasmar leis justas e ajustadas** como tarefa analógica da produção legislativa, parece-nos digna de nota a posição de Arthur Kaufmann quando defende que «o processo *de feitura da lei*, de criação duma regra ou norma legal, tem um carácter analógico. A ideia de direito, ou os princípios gerais do direito, e as possíveis situações da vida a regular mentalmente antecipadas pelo legislador têm que *ser postas em correspondência* (equiparação, assimilação). Por um lado, a ideia de direito tem de se abrir às situações da vida, tem de se materializar, concretizar, "positivar"; por outro lado, as situações da vida têm que ser idealizadas, normativo-conceitualmente configuradas, "construídas". A feitura da lei é um processo de equiparação entre a ideia de direito e as possíveis futuras situações de vida; a determinação do direito é um processo de equiparação entre a norma legal e a situação de facto real. Tal equiparação, tal assimilação, tal *estabelecer a correspondência* entre o dever e o ser pressupõe todavia que haja um *tertium* no qual a ideia ou norma e a situação da vida coincidam, um *mediador entre dever e ser*. Precisamos de algo que represente simultaneamente o particular e o geral, o facto e a norma, de um *universale in re*, um dever no ser. O *tertium*, este mediador do processo de feitura da lei e de determinação do direito é o "**sentido**" no qual a ideia de direito ou norma legal e a situação da vida devem ser idênticas para que assim possam ser postas em correspondência recíproca (identidade da relação de sentido). Este "sentido" (...) é o **lugar metódico da ligação** ("correspondência") entre realidade e valor; (...) é a pedra angular da inferência analógica, é o fundamento do processo analógico tanto de feitura da lei como de

determinação do direito. Pois ela é a **mediação entre justiça material e justiça normativa**, de que trata todo o conhecimento jurídico»¹⁶⁷⁹

Ora, é para nós deveras desafiador verificar que existem, de facto, indícios textuais de uma **concepção poiética** inerente à criação de leis e produção de decretos, bem como, factor determinante para a nossa tese, à sua respectiva **aplicabilidade crítica** já na etapa decisória da deliberação (a “jusante”, portanto, da protogénese normativa). Encontramos uma confirmação para essa hipotética possibilidade num luminoso passo do cap. 8 do Livro VI da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles, ligando o **acto de deliberação** ao **acto de aplicação da lei** no âmbito arquitectónico da **prudência política**, refere inequivocamente que

ή δὲ φρόνησις πρακτική· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν <subent. καθόλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα>, ἢ ταύτην μᾶλλον. εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική. Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτική καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονική φρόνησις νομοθετική, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτική· αὕτη δὲ πρακτική καὶ βουλευτική· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν·μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι.¹⁶⁸⁰

Que ilações nos devem ser legitimamente permitidas extrair deste trecho crucial e decisivo?

¹⁶⁷⁹ KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, op. cit., 186

¹⁶⁸⁰ A prudência é [subent. da ordem] prática: nesse sentido, deve-se possuir **ambos os conhecimento** [subent. do **universal** e do **particular**] **sobretudo este último** [subent. do particular], embora tendo que haver para o efeito uma certa [subent. **fundamentação**] **arquitectónica** [= orientadora = reguladora]. Ora, a **prudência** e **política** são **uma mesma disposição**, embora a sua essência não seja a mesma. No que toca à prudência referida à cidade, uma é [= identifica-se com] a “**prudência dita legislativa**” na sua qualidade arquitectónica, ao passo que a outra tem o nome comum de “[subent. **prudência**] **política**” enquanto **relativa ao particular**. Esta mesma é **prática e deliberativa**, dado que, com efeito, o decreto é o **prático** como que [subent. levado ao] **limite extremo** [subent. do particular]. Daí que somente a esses chamemos de políticos [= que fazem política], pois só eles **agem nesse domínio como os artesãos manuais**: ARIST., *EN*, VI, 7-8, 1141b 21-29; destacado nosso [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela VIII 10 – IX 1-3, 945]

Recorrendo, ao horizonte político da actividade legiferante como inspiração arquitectónica e ergonómica do acto decisionário de deliberação, desde logo é possível depreender que a aplicabilidade normativa da lei depende de uma incorporação analógica da **manufatura artesanal da lei**, motivo apelo qual, aliás, o exame da **prudência** [φρόνησις] no Livro VI da *Ethica Nicomachea* surge textualmente precedido de um exaustivo e meticuloso exame da **justiça** [δικαιοσύνη] e da **equidade** [ἐπιείκεια] no Livro V, exame esse cujo alcance praxiológico pode ser condensado na seguinte questão: como ser justo aplicando a justiça de forma ajustada? Ora, a ideia de uma modelação da forma universal e necessária da normatividade na matéria particular e contingente das situações encontra, precisamente, inequívoco precedente hermenêutico num longo excurso textual do Livro V da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles admite claramente que

ταὐτὸν ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικές, καὶ ἀμφοῖν σπουδαίοιν ὄντοιν **κρεῖττον τὸ ἐπιεικές**. ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικές δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν **νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου**. (...) καὶ ἔστιν οὐδὲν ἥττον ὀρθός· τὸ γὰρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθύς γὰρ τοιαύτη **ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη** ἐστίν. ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, **συμβῇ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου**, τότε ὀρθῶς ἔχει (...) **ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν**, ὃ καὶ ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἤδει, ἐνομοθέτησεν. διὸ δίκαιον μὲν ἐστίν, καὶ **βέλτιόν τινος δικαίου**, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.¹⁶⁸¹

¹⁶⁸¹ Justo e equitativo são o mesmo, e embora ambos sejam nobres [subent. virtudes = disposições], o **equitativo é superior** [= melhor = mais excelente]. O que produz tal dificuldade é que o equitativo, apesar de ser justo, não o é segundo a lei mas enquanto **correção do que é legalmente justo**. E a causa disso é porque **toda a lei é universal**, existindo **alguns** [= uns quantos = certos] **casos** em que **não há modo de prescrever** [= proclamar = estabelecer] **o universal com rectitude** (...). E de modo algum ela [subent. a lei] se afigura menos correcta: com efeito, a falha [= falta de acerto] não está nem na lei nem no legislador mas pertence à natureza dos casos, pois tal [subent. falibilidade] constitui a **matéria das coisas práticas**. Nesse sentido, sempre que se prescreve [= proclama = estabelece] uma lei universal e **algo ocorre em desconformidade com o universal**, (...) afigura-se correcto **rectificar o desvio** [= defeito], algo que o próprio legislador teria prescrito [= proclamaria = estabeleceria] se o tivesse presenciado ou então legislado se disso tomasse conhecimento. Eis a razão

Posto isto, não é por acaso, estamos em crer, que o *registro jurisprudencial* implicado no enlace da *noção contingencial* de **falibilidade** [ἀμαρτία] com a *noção indeterminística* de «**matéria das coisas práticas**» [τῶν πρακτῶν ὕλη] – ambas vinculadas em termos *estocásticos e ergonómicos* à *noção rectificante* de **correctivo** [ἐπανορθωτικός] da aplicabilidade de uma **lei universal** [νόμος καθόλου] – orienta claramente a trajetória da reflexão praxiológica de Aristóteles para o **campo metafísico do hilemorfismo**. Vejamos porquê e, sobretudo, qual o impacto e as consequências desse **quase imperceptível direccionamento hilemórfico**, dado que neste ponto residirá porventura uma das propostas teóricas mais arriscadas da nossa dissertação.

3.2.4.2. Evidência conjectural: a implícita analogia poiética do hilemorfismo

No fundo, o ponto que gostaríamos de sustentar sugere que o “fundo poiético” da onto-praxio-logia aristotélica da deliberação comporta um implícito hilemorfismo de fundo a que dificilmente poderíamos ficar alheios, desafiando-nos a responder à questão: no campo decisionário da **escolha deliberada** ou da **deliberação ponderada** [προαίρεσις] quer ela se traduza e efective em contexto legislativo ou político (a que poderíamos acrescentar o jurídico, o económico e o clínico), o que significará, afinal de contas, a insólita e esfíngica expressão *πράττειν ὥσπερ οἱ χειροτέχναι* [agir como os artífices manuais]¹⁶⁸²?

Existe no Livro VII do tratado da *Política* um trecho providencial que permite caucionar a tese da presença de um *hilemorfismo implícito* na praxiologia aristotélica cuja viabilidade conjectural procuramos equacionar e demonstrar: trata-se daquele

pela qual [subent. o equitativo] é justo e também **melhor** do que um **certo tipo de justo**: não em relação ao justo em sentido absoluto, mas sim em relação à **falha do seu modo absoluto** [subent. de prescrever = proclamar = estabelecer]. E tal é a **natureza do equitativo**: uma **correção da lei naquilo em que ela falha pela sua universalidade**: ARIST., *EN*, V, 10, 1137b 10-27; destacado nosso

¹⁶⁸² Cf. *Ibid.*, VI, 8, 1141b 29 [vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI EN, tabela IX 3, 947]

passo onde o Estagirita adverte para o carácter por assim dizer “**demiúrgico**”¹⁶⁸³ do acto que vincula acção política e produção legislativa, explicando sem rodeios que

ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις **δημιουργοῖς**, οἷον ὑφάντη καὶ ναυπηγῶ,
δεῖ **τὴν ὕλην** ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὔσαν **πρὸς τὴν ἐργασίαν** (ὅσῳ γὰρ
ἂν αὕτη τυγχάνῃ παρεσκευασμένη βέλτιον, ἀνάγκη καὶ τὸ **γιννόμενον**
ὑπὸ τῆς τέχνης εἶναι κάλλιον), οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ
δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖως ἔχουσιν.¹⁶⁸⁴

Ora, de acordo com o perfil hermenêutico do excerto a que acabamos de aludir, difícil seria deixar escapar a flagrante oportunidade de o colocar em paralelo com aquele outro já nosso conhecido passo do Livro VI da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles – lançando mão precisamente da mesma analogia artesanal para ilustrar o carácter poético da produção da lei¹⁶⁸⁵ – se pronuncia a propósito da **habilidade** [δεινότης] com que os afamados arquitectos de Lesbos tiravam partida da sua **maleável** [πλαστός] **régua de chumbo** [μολίβδινος κανών]:

τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν, ὥσπερ καὶ
τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁ μολίβδινος κανὼν· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα
τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανὼν, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς
τὰ πράγματα.¹⁶⁸⁶

¹⁶⁸³ Vide a propósito supra 622 ss.

¹⁶⁸⁴ Da mesma forma que os artesãos, por exemplo, o tecelão ou um construtor de navios, têm necessidade de **matéria** que se preste à sua **obra** (e necessariamente este será muito mais belo enquanto **engendrado com arte**), assim também o político e com o legislador devem dispor de uma **matéria apropriada e nas devidas condições** para actuar: ARIST., *Pol.*, VII, 4, 1325b 40 – 1326a 4; destacado nosso

¹⁶⁸⁵ Cf. EDEN Kathy, *Poetic and legal fiction in the Aristotelian tradition*, Lawrenceville: Princeton University Press, 1986

¹⁶⁸⁶ Daquilo que é **indefinido** a **regra também** o é: tal como a **régua de chumbo** dos arquitectos de Lesbos, que **não é rígida** mas **adapta-se à forma** [= recorte figurativo] das pedras, assim também os **decretos** em relação às **situações**. ARIST., *EN*, V, 10, 1137b 29-32; destacado nosso; vide a propósito o interessante estudo LUCAS John, «The Lesbian Rule», in *Philosophy* 30 (1955) 195-213

É claro que alguém poderá sempre “ficcional” no respeitante à possibilidade de se subverter o uso da *metáfora artesanal* com o falacioso pretexto de sujeitar o quadro normativo vigente a constantes e sucessivas metamorfoses legislativas esteja ele “motivado” pelo próprio interesse individual, esteja ele “movido” ao sabor de impulsos erráticos ou de acasos momentâneos. Ora, é precisamente com o intuito de precaver tal desfiguração analógica que Aristóteles introduz no Livro II da *Política* aquilo que em nosso entender corresponde a uma espécie de **restrição prudencial** ou **preventiva** à *manipulação analógica* da “manufatura jurídica”, do “manejo judicial” do “manuseio político” da **lei** [νόμος], no que concerne à relação entre o recorte **universal** [καθόλου] da sua normatividade e os contornos **particulares** [καθ' ἑκάστων] que aquela pretende regular:

ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν
ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν,
αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἑκάστων εἰσιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν
ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ ποτὲ τῶν νόμων εἰσίν· ἄλλον δὲ τρόπον
ἐπισκοποῦσιν εὐλαβείας ἂν δόξειεν εἶναι πολλῆς. (...) **ψεῦδος δὲ καὶ**
τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν· οὐ γὰρ ὅμοιον τὸ κινεῖν τέχνην
καὶ νόμον· ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ
ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ῥαδίως
μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς
ἀσθενῇ ποιεῖν ἐστὶ τῇ τοῦ νόμου δυνάμει.¹⁶⁸⁷

Embora se afigure *aparentemente* contraditório com o teor analógico da primeira linha do excerto, segundo o qual as **actividades** [πράξεις] de **organização política** [πολιτικὴ τάξις] são comparadas ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας

¹⁶⁸⁷ Tal como e no tocante às demais artes, assim também no tocante à organização política é impossível codificar tudo com exactidão: por um lado há que codificar o universal, mas as acções, por seu lado, têm a ver com os casos particulares. Daí resulta manifesto que de vez em quando certas leis são mutáveis. Ao examinarmos, porém, o assunto de um outro ponto de vista, parece que temos de ser bastante cuidadosos. (...) E a comparação com as artes é errónea. Não é a mesma a mudança que se dá no caso da arte e no caso da lei, já que a lei de nenhuma força dispõe para convencer a não ser a do hábito, e não se forma senão após um longo tempo. Desta feita, alterar precipitadamente as leis existentes por outras novas torna fraco [= enfraquece] o poder [= a força] que é inerente à lei: ARIST., *Pol.*, II, 8, 1269a 9-24; destacado nosso

[tal como e no tocante às demais artes], entendemos que o inciso textual ψευδός δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν [é falso o exemplo a partir do que é relativo às artes] não lesa o sentido matricial da reflexão praxiológica de Aristóteles, já que aquilo que este coloca em causa não é propriamente a *comparação directa* que instaura a analogia entre **arte** [τέχνη] e **actividade legislativa** [νομοθεσία] – tal relação analógica encontra-se, de resto, devidamente vincada, estabelecida e salvaguardada como se demonstrou nos vários passos textuais precedentes –, mas antes o facto de, a partir de um **exemplo erróneo** [ψευδός παράδειγμα] mal concebido, extrapolar indevidamente da esfera artesanal para a esfera política um conceito “cinético” de **mudança** [κίνησις] para justificar de forma *alegadamente analógica* a necessidade de sujeitar um sistema normativo vigente a uma constante e errática **alteração** [τὸ μεταβάλλειν]. O aparente embaraço fica, em nosso entender, ainda mais desobstruído, se tivermos em conta que a tese que Aristóteles está a procurar defender no contexto mais vasto da reflexão inerente ao passo em causa é a de que o problema subjacente não reside propriamente na incessante necessidade de mudar a lei porque esta se revela inaplicável, mas antes no incessante desafio de produzir leis aplicáveis que se adaptem a cada situação sem as sujeitar, apesar de tudo, a uma drástica e constante mutação. O que preserva a expectável solidez e estabilidade de uma sociedade regulada por um determinado quadro normativo vigente depende sobretudo da *plasticidade normativa das leis*, i.e. da sua *aplicabilidade*, e não, claro está, de uma insaciável e demencial “iconoclastia legislativa”.

Posto isto, não há que estranhar, é caso para dizê-lo, que a caracterização da **prudência** [φρόνησις] – que tem permanecido até aqui como protagonista silencioso nas dobras de um drama cujas peripécias tem de *mediar* e de *interligar* na urdidura do enredo decisionário – encontre na praxiologia aristotélica uma *disponibilidade poiética* para iluminar o campo político-legislativo e normativo-jurídico. Paul Ricoeur captou bem esse enlace ao sublinhar a convivência ontológica entre o **pólo contingencial da indeterminação** e o **recorte particular e singular dos casos** (sejam eles atípicos, imprevistos, excepcionais ou até mesmo omissos) em relação à regra: «par attraction du modèle politique da normatividade, le «décret» étant à la loi dans le même rapport que le contingent est en général au nécessaire. Par là même est soulignée l’orientation

publique et non pas seulement privée de la bonne deliberation».¹⁶⁸⁸ Na esteira desse ricoeuriano vislumbre hermenêutico da filosofia prática de Aristóteles, merece-nos toda a atenção a clarividente análise de Marco Zingano quando, ao evocar aquele passo das linhas inaugurais da *Ethica Nicomachea*, segundo o qual dado que *τινα πλάνην ἔχει καὶ τὰγαθὰ (...). ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων (...) λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τὰληθές ἐνδείκνυσθαι* [a instabilidade reside também nos bens (...), e ao falarmos acerca de tais realidades (...), basta para tanto apresentar a verdade a traço grosso e em esboço]¹⁶⁸⁹, refere de forma inequívoca: «a expressão “mostrar a verdade”, *τὰληθές ἐνδείκνυσθαι*, está em oposição a “demonstrar a verdade”, *τὰληθές ἀποδείκνυσθαι*, e a recusa do procedimento rigoroso de demonstração parece ir de par com o apelo ao registro *nas mais das vezes*, <ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ>, que marcaria não só as premissas, como também as conclusões dos argumentos morais: **o mostrar da verdade moral não é uma demonstração, mas um concluir com generalizações amoldáveis a exceções.** (...) Tal reivindicação de **generalização amoldável a exceções** parece, com efeito, apreender com rara felicidade a forma hegemônica da lei moral. Com efeito, as leis são hegemônicas no discurso moral; ora, **leis são universalizações, mas são igualmente passíveis de exceções**, de modo que sua fórmula é perfeitamente captada pelo registro *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Como o próprio Aristóteles escreveu, “toda a lei é universal”, *ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς* (*EN*, V, 10, 1137b 13); não sendo possível, porém, legislar sem falhas, seu registro não pode ser outro senão o *nas mais das vezes* (...). Este esquema é bastante atraente e não deixa de explicar razoavelmente bem uma boa parte da ética aristotélica. Um primeiro problema, porém, surge ao observar que a universalidade também figura no mundo das leis morais. Um exemplo que Aristóteles fornece de *universalidade estrita* é o adultério (...), <já que este> está sob interdição absoluta; outro exemplo é o assassinato (...); ainda outro exemplo (...) é o roubo. Talvez não sejam numerosas, mas devemos reconhecer que interdições absolutas não são laterais; ao contrário, elas têm um papel importante nos códigos morais (...). Não parece

¹⁶⁸⁸ RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 18-19

¹⁶⁸⁹ ARIST., *EN*, I, 3, 1094b 17-21

difícil, porém, conciliar generalizações e universalizações estritas, sobretudo se estas últimas ocorrerem de modo limitado (...). O problema maior surge, porém, quando levamos em consideração uma outra tendência presente – e fortemente – na ética aristotélica, a qual poderíamos chamar de **particularismo**. Em uma passagem do livro II da *EN* <II, 2, 1104a 5-10> (...), no mesmo parágrafo em que Aristóteles enfatiza a falta de exatidão no campo prático moral, ele acentua a precisão da filosofia moral: **o agente sempre deve agir em função das circunstâncias**. Isto parece estar dizendo que, **em toda situação de importância moral, a decisão está suspensa às considerações circunstanciais**, que não podem ser previstas de antemão nem arroladas tranquilamente em um código geral de conduta. Ao lado, assim, de **preceitos gerais e de interdições absolutas**, Aristóteles sustenta também que **o agente só pode decidir-se quanto à ação em função das circunstâncias em que se produz a ação singular**. (...) O **prudente** é aquele que **vê a verdade na ação**, mas isso só pode ser feito levando em conta as **circunstâncias** nas quais ela ocorre. Aqui está o **cerne do particularismo** da ética aristotélica: há bem uma verdade na ação, mas esta verdade não pode vir à tona sem que se leve em consideração as circunstâncias nas quais a ação se produz. **Não há assim regras e códigos previamente estabelecidos que bastaria seguir**, mas **é preciso decidir caso a caso**: o homem moral se distingue sobretudo “pelo fato de ver a verdade nos casos singulares, como se fosse sua norma e medida” (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν: *EN*, III, 6, 1113a 32-33): a expressão é forte e tem um ligeiro ar de protagonismo; não quer contudo flertar com o relativismo, mas visa antes realçar a **singularidade de cada resposta moral**, de sorte que o **prudente** nos serve unicamente de **critério** por causa da forte **obscuridade** provocada precisamente pelo **papel preponderante das circunstâncias na determinação da verdade da ação**.»¹⁶⁹⁰

Posto isto, importa-nos indagar agora até que ponto o implícito padrão manufactural, que subjaz analogicamente ao acto deliberativo, deve sair dos limites da normatividade legal, jurídica e política para configurar praxiologicamente a estrutura

¹⁶⁹⁰ ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 332-337

hilemórfica de **qualquer acto decisionário em situação-limite**, onde se inclui não apenas o direito, mas também a medicina e a economia, esferas aliás a que Aristóteles dedica uma grande atenção sendo fiel ao pressuposto de que o fim arquitectónico da eticidade implica, é certo, decidir bem para tornar-se virtuoso e ser feliz, mas também, pela ordem inversa, **tornar-se virtuoso para decidir bem em relação à felicidade dos outros (vulgo bem comum), dadas as circunstâncias**.¹⁶⁹¹

Significa isso que o exercício ético da deliberação através da modelação prudencial do princípio universal e necessário na situação particular e contingente da situação se efectiva na circularidade inter-remissiva de dois planos 1. por um lado, por **analogia metafísica**, com a **constituição hilemórfica do composto matéria/forma na substância**; 2. por outro lado, por *analogia poética* do próprio modelo hilemórfico com a *actualização escultórica* da capacidade determinante e determinadora da forma na potencialidade determinável da matéria indeterminada, através da *mediação de um artífice*. Ora, quando interligada ao supramencionado inciso de *EN VI*, 8, 1141b 29¹⁶⁹², a viabilidade e sustentação teóricas da nossa pretensão conjectural encontram plena validação textual em três passos de dois tratados do *corpus aristotelicum*: dois da *Physica* e um da *Metaphysica*. Relativamente aos dois trechos oriundos da *Physica*, num deles é referido que

ή δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὥς γὰρ πρὸς
ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων
τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἡ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν
τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει¹⁶⁹³;

enquanto no outro se afirma que

¹⁶⁹¹ Vide a propósito CAPPELLETTI Angel, «Ética, política y bien común», in *Atlantida* 3 (1976) 28-32

¹⁶⁹² Vide supra 755, not. 1680

¹⁶⁹³ A natureza do sujeito [= substrato] pode ser conhecida por analogia: como o bronze relativo à estátua e a madeira à cama ou a qualquer outra coisa, assim também a matéria e a forma, ou a matéria e o informe antes de receber a forma para qualquer coisa que tem forma, assim se passa com [subent. a natureza d]a substância: ARIST., *Ph.*, I, 7, 191a 7-11

δύο δὲ αἱ ἄρχουσαι τῆς ὕλης καὶ γνωρίζουσαι τέχναι, δύο δὲ αἱ ἄρχουσαι τῆς ὕλης καὶ γνωρίζουσαι τέχναι, ἥ τε χρωμένη καὶ τῆς ποιητικῆς ἢ ἀρχιτεκτονικῆς. διὸ καὶ ἡ χρωμένη ἀρχιτεκτονικῆς πῶς, διαφέρει δὲ ἢ ἡ μὲν τοῦ εἶδους γνωριστική, ἡ ἀρχιτεκτονικῆς, ἢ δὲ ὡς ποιητική, τῆς ὕλης.¹⁶⁹⁴

Já no que concerne ao trecho proveniente da *Metaphysica*, nele se defende que

τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλον· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τῆς ὕλης λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ιδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον).¹⁶⁹⁵

Ora bem, se aos três textos mencionados ligarmos a caracterização de cada um dos componentes, a saber

1. no tocante à **matéria** [ὕλη]¹⁶⁹⁶, o **indeterminado** [ἀόριστον]¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁴ São duas as **artes** que **dominam** [= dirigem = governam] e **conhecem** a **matéria**, a saber a que faz uso dos objectos produzidos e a que orienta [subent. a respectiva produção dos mesmos]. E essa é a razão pela qual a [subent. arte] que utiliza [subent. os objectos produzidos] é em certo sentido também orientadora [= architectónica], diferindo todavia uma da outra, pois enquanto a **orientadora** [= architectónica] é conhecedora da **forma**, a **produtiva**, por seu turno, [subent. é conhecedora] da **matéria**: ARIST., *Ph.*, II, 2, 194b 1-5; destacado nosso

¹⁶⁹⁵ O sujeito <substancial> é aquilo do qual se diz as demais coisas, sem que ele mesmo seja dito de outra. Por isso, em primeiro lugar há que determiná-lo, visto que o primeiro sujeito <substancial> parece ser acima de tudo o mais a substância: como tal, num certo sentido menciona-se a matéria, num outro sentido a forma e, num terceiro sentido <a junção> de ambas (**chamo matéria, por exemplo, ao bronze; forma ao recorte figurativo da ideia** [= imagem] e **composto de ambas à estátua**): ARIST., *Metaph.*, VII (Z), 3, 1028b 36 – 1029a 5

¹⁶⁹⁶ Cf. JOHNSON Harold, «Three ancient meanings of matter: Democritus, Plato and Aristotle», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 28 (1967) 3-16

¹⁶⁹⁷ Cf. ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 329

enquanto tomado *per se* como manifestação sensível do τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ [ser em potência e não em acto]¹⁶⁹⁸ e como receptáculo sensível e corruptível do ser como acidente [τὸ ὡς συμβεβηκὸς ὄν]¹⁶⁹⁹,

¹⁶⁹⁸ ARIST., *Metaph.*, IV (Γ), 4, 1007b 28-29: a expressão na sua extensão integral é τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν [o ser em potência e não em acto é o indeterminado]. Acerca da noção de **matéria** [ύλη] refere António P. Mesquita: «Este conceito tem uma história singular. Originalmente significa floresta ou bosque, de onde vem derivadamente a designar cada uma das árvores do bosque e, sucessivamente, a madeira cortada das árvores, os troncos usados como **matéria** combustível ou de **construção** e finalmente, de modo geral, os materiais que se colhem na floresta para a **edificação** e a **produção**. A despeito das aparências, **esta origem está mais viva no conceito aristotélico de ύλη do que primeiramente se diria**. Com efeito, a ύλη (tradicionalmente: a matéria) não significa indiscriminadamente em Aristóteles a corporeidade ou fisicalidade das coisas, nem tão-pouco os seus componentes estritamente materiais em sentido moderno, mas em geral aquilo de que algo é feito (τὸ ἐξ οὗ), no sentido dos elementos a partir dos quais algo vem a ser (...) e, portanto, na acepção absolutamente universal e irrestrita das condições sem as quais esse algo não poderia ser. **Trata-se, pois, na ordem da coisa, do que a δύναμις é na ordem do acontecer**. A **matricialidade** sombria, fértil mas **informe**, da floresta prolonga-se na **pura potencialidade** que caracteriza a “matéria” de Aristóteles (...), **indissociável** da sua integração num **composto** (σύνολον), por influxo de uma **forma** (μορφή) que a reconduz à unidade real de um ente concreto»: MESQUITA António P., «Do grego ao português: questões de tradução do léxico filosófico aristotélico», in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op. cit., 495- 497; destacado nosso; vide GÓMEZ PIN Víctor, *El orden aristotélico*, Barcelona: Ariel, 1984

¹⁶⁹⁹ ARIST., *Metaph.*, VI (Ε), 4, 1027b 33-34: a expressão na sua extensão integral é τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθές ὄν ἀφετέον - τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος [devemos omitir o ser como acidente e como verdadeiro – pois a causa daquele é indeterminada e a deste uma certa afecção do pensamento]. Sobre a problemática noção de **acidente** [συμβεβηκός], vale a pena escutar a voz autorizada de António P. Mesquita segundo o qual «συμβεβηκός é o participio perfeito no neutro do verbo συμβαίνειν (literalmente “caminhar em conjunto”, de onde “reunir-se com”, “juntar-se a” e, por extensão, “encontrar-se por acaso com”, ou, genericamente, **“acontecer casualmente que”**. (...) O sentido vulgar e mais recente da expressão é aquele que avulta: **συμβεβηκός é o que acontece por acaso** (ἀπὸ τύχης), isto é, aquilo cuja ocorrência **não obedece** a qualquer **necessidade** ou qualquer **padrão de regularidade previsível**. (...) A regra que Aristóteles expressamente estipula é a de que um “acidente” é aquilo que nem é de um modo necessário (ἐξ ἀνάγκης), nem é de um modo regular (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) (...). No domínio do que acontece, que é originariamente aquele em que a ciência da natureza se encontra submergida, **συμβεβηκός** opõe-se a ἀναγκαῖον, como o que acontece casualmente ao que acontece necessariamente. Mas no domínio do que é, em que o anterior se fundamenta, **συμβεβηκός** opõe-se a καθ' αὐτό, como o que se predica extrinsecamente de um sujeito se opõe ao que se predica do sujeito em si mesmo. As duas determinações estão certamente ligadas: por que o que é por si mesmo é necessariamente e, inversamente, o que não é necessário é por acidente»: MESQUITA António P., «Do grego ao português: questões de tradução do léxico filosófico aristotélico», in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op. cit., 502-504

2. no tocante à **forma** [μορφή]¹⁷⁰⁰, o **determinado** [διωρισμῆνον] enquanto tomado *per se* como “**este algo**” [τόδε τι]¹⁷⁰¹ e

3. no tocante à “natureza das situações” [φύσις τοῦ πράγματος], a “**matéria da esfera prática**” [ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη]¹⁷⁰²,

obtemos, então, todos os ingredientes de uma interessante pericorese entre o plano metafísico do **composto substancial** [σύνολον] e o plano prático da **disposição electiva deliberante** [ἔξις προαιρετική], ambos compaginados pela *mediação hilemórfica da analogia artesanal*.

De facto, enquanto o plano substancial da composição hilemórfica convoca no texto da *Metaphysica* uma analogia poiética de recorte artesanal, já o plano disposicional da eleição deliberada, por seu turno, demanda no texto da *Ethica Nicomachea* uma analogia metafísica de recorte hilemórfico. Quer isto dizer que a configuração metafísica do hilemorfismo poderá funcionar como **termo médio** de

¹⁷⁰⁰ Cf. BALAUDÉ Jean-François, «Nature et forme dans les traités éthiques d’Aristote», in Pierre-Marie MOREL (coord.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques. Sept études sur Aristote*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux (1997) 95-129

¹⁷⁰¹ ARIST., *Metaph.*, V (Δ), 8, 1017b 23-26: a expressão na sua extensão integral é κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ἦ - τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος [a substância diz-se segundo dois modos: o sujeito <substancial> último, dado que não se predica de outro, e o que sendo “este algo” é também separável – ora, isso mesmo são respectivamente a forma e a espécie]. A propósito da especial dificuldade que levanta a tradução da expressão vide MESQUITA António P., «Do grego ao português: questões de tradução do léxico filosófico aristotélico», in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op. cit., 528-534; quanto à subtil e complexa distinção entre **forma** [μορφή] e **espécie** [εἶδος], o mesmo autor adverte: «se o motivo pelo qual a tradução de εἶδος em Platão e Aristóteles deve ser distinguida é de ordem puramente teórica, a justificação para distinguir “forma” e “espécie” é, pelo contrário, exclusivamente prática. Com efeito, haveria toda a vantagem em reservar um único vocábulo para verter o εἶδος aristotélico. No entanto, como observa García Yebra a propósito de οὐσία impera no uso linguístico uma espécie de democracia inorgânica que impõe o gosto da maioria <“Prólogo”, *Metafísica de Aristóteles*, p. XXXVII>. Nesta medida, para acomodar os hábitos correntes (...), talvez valha a pena reservar “forma” (μορφή) para a forma imanente e “espécie” (εἶδος) para a forma universal (...):» *Ibid.*, op. cit., 499

¹⁷⁰² ARIST., *EN*, V, 10, 1137b 19

uma espécie de silogismo cujo alinhamento inferencial arriscamos a formular conjecturalmente da seguinte forma

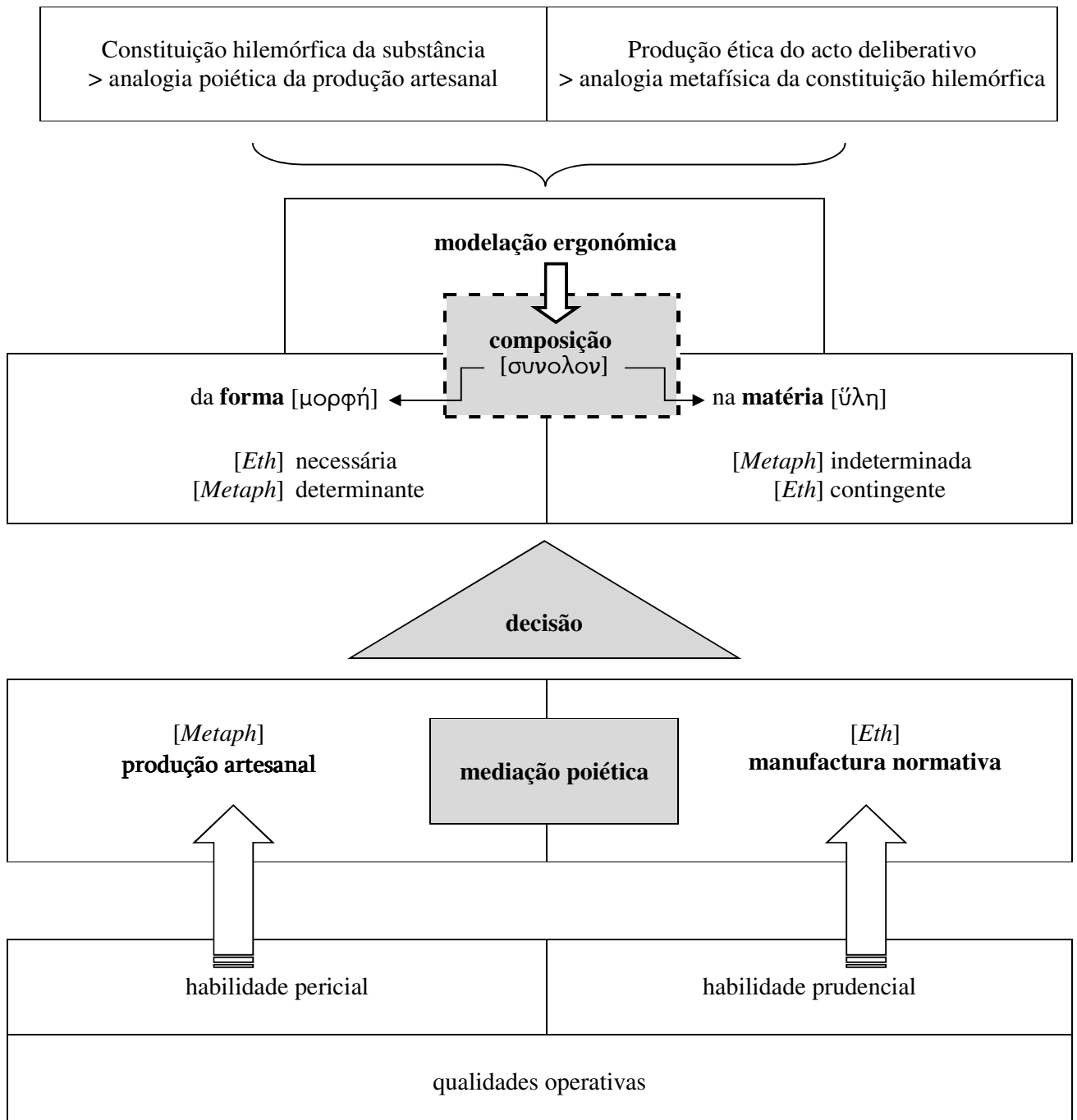
Dado o modelo inferencial de tipo $AB > CA \gg CB$

temos que

- 1. Se a Metafísica [A] é poiética [B] <em virtude da analogia artesanal (escultórica) do hilemorfismo>*
- 2. e se a Ética [C] é A [metafísica] <em virtude da analogia hilemórfica da manufactura (prudencial)>*
- 3. então, C [a Ética] é B [poiética] <em virtude da analogia artesanal (de qualquer tipo) da manufactura (prudencial)>*

>> o que, em contexto decisionário, implica modelar hilemorficamente a forma determinante dos princípios universais e necessários na matéria indeterminada das situações particulares e contingentes

Reescrevendo a *ficção inferencial* através da *mediação gráfica* de uma tabela sinóptica, obtemos a seguinte *configuração esquemática*:



3.2.5. A transversalidade do modelo mesomorfológico

Importa perceber agora em que medida os múltiplos aspectos relacionados com a configuração estocástica (discursivo-inferencial) e ergonómica (poiético-hilemórfica) da **escolha deliberada** [προαίρεσις] tem como **horizonte de possibilidade** mais vasto o que nos propomos designar de **mesomorfologia da**

acção. Pretendemos com esta designação indicar que a noção de **mediedade** [μεσότης] é, em virtude do **estatuto mediacional** da **prudência** [φρόνησις], praxiologicamente requerida como condição de possibilidade para instaurar o **meio** [τὸ μέσον] que permite não só **percepcionar** [αἰσθάνει], no plano aretiológico do **desejo racional** ou **calculante** [λογιστική ὁρεξις], os **limites extremos** [ἔσχατοι] em função dos quais se afere a **justa medida** [μετριοτήτης] da **virtude** [ἀρετή], como também **calcular** [λογίζειν], no plano decisionário da **recta razão** [ὀρθὸς λόγος], o **limiar** [οὐδός] em que se operacionaliza a **escolha deliberada** [προαίρεσις]. Esta, por seu turno, depende, por um lado, da *capacidade discursiva* para ajustar estocasticamente a discursividade inerente da acção ao desfecho inferencial dela decorrente, bem como a eficácia dos meios escolhidos à bondade dos fins visados, e por outro, da *capacidade poiética* para modelar ergonomicamente a forma necessária e universal do princípio normativo (legal ou deontológico) à matéria contingente e particular das situações concretas (factuais ou virtuais, actuais ou potenciais, determinadas ou prováveis). A memorável expressão do Estagirita τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον [o trabalho (subent. que dá) alcançar o justo meio]¹⁷⁰³ constitui, a esse título, um **lema de acção** hermeneuticamente elucidativo para o nosso propósito teórico e, num certo sentido até – não hesitamos em defendê-lo – culturalmente oportuno para os desafios éticos do tempo presente. Refere o filósofo a propósito

“Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἑλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶ διὰ τὸ **στοχαστική** τοῦ **μέσου** εἶναι τοῦ ἐν τοῖς **πάθεσι** καὶ ἐν ταῖς **πράξεσιν**, ἱκανῶς εἴρηται. διὸ καὶ **ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι**.¹⁷⁰⁴

¹⁷⁰³ *Ibid.*, II, 9, 1109a 25; vide a propósito supra 304-305

¹⁷⁰⁴ Que a virtude é uma disposição medial e de que forma o é; que está no meio [= é um estado medial] entre dois vícios, um por excesso e o outro por defeito; e que o é por **apontar com acerto ao meio termo** tanto nas **paixões** como nas **acções**. Eis porque **dá trabalho ser-se responsável** [= honesto = íntegro = diligente]: ARIST., *EN*, II, 9, 1109a 20-24; destacado nosso

Ora, tentando vislumbrar o fio condutor que liga este excerto com aquele outro onde Aristóteles, movendo-se precisamente no *horizonte poiético* de uma *paradigma artesanal*, refere que οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται (...) πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται [os bons artífices (= entendidos = peritos) trabalham com os olhos postos nele (subent. ponto médio)]¹⁷⁰⁵, não podemos deixar de atender à posição exposta por José Manuel Santos na sua *Introdução à Ética*, segundo a qual «na **determinação do “meio”** não se trata apenas de encontrar uma média aritmética entre dois extremos, mas de **determinar** com exactidão absoluta **uma forma a partir de um fundo complexo**. (...) Encontrar o ponto exacto da mediania é muito difícil; só se consegue com uma performance que não é apenas mediana, apenas satisfatória, mas *excelente*. Aristóteles tenta dar a entender a dificuldade deste acerto através de exemplos retirados de actividades desportivas, como o tiro ao arco – caso em que encontrar o “meio” é acertar no alvo – ou artesanais (da esfera das *technai*). A transferência deste conceito para a esfera da *praxis*, leva a considerar diversos ajustamentos – relativos ao contexto situacional, ao momento, à intensidade das emoções, etc. –, que requerem determinações de “mediania”, que o homem virtuoso terá de fazer para que o seu acto seja excelente e conseguido».¹⁷⁰⁶

Feita esta clarificação prévia – com a qual convergimos em larga medida, excepto, como já tivemos ensejo de referir atrás¹⁷⁰⁷, no emprego de “mediania” para traduzir a condição medial (*mesótica*, para sermos mais exactos) da acção virtuosa – parece-nos importante realçar desde já até que ponto o **papel mediacional da prudência** [φρόνησις] no campo da acção realizada e da produção criativa *decorre da* e *acentua a persistência de um padrão mesomorfológico* cuja repercussão teórica não se cinge apenas ao domínio restrito da filosofia prática, mas propaga-se a todo o globo teórico da obra Aristotélica. Nesse sentido, não hesitamos em subscrever a tese do mesmo autor ao realçar que «a *phronêsis* é um **saber de síntese**, e, neste sentido, uma *sabedoria prática* que efectua várias **mediações: síntese do geral e do**

¹⁷⁰⁵ *Ibid.*, II, 6, 1106b 13-14

¹⁷⁰⁶ SANTOS José M., *Introdução à Ética*, *op.cit.*, 162; destacado nosso

¹⁷⁰⁷ Vide a propósito supra 286, not. 685

particular (ideia do bem e boa acção singular), **da parte e do todo** (acção singular actual e vida inteira), **da totalidade geral** (ideia da vida boa) e da totalidade **concreta** (vida individual vivida).»¹⁷⁰⁸

Ora, na impossibilidade material de assinalar todos os momentos textuais do *corpus aristotelicum* em que se dissemina o **implícito influxo** de uma **matriz medial** ou **mediacional** [μεσότης] cujo **sentido intermediário e conectivo** [μεταξύ] tem a sua expressão mais visível (embora não *única*) na **tarefa** [ἔργον] assumida pela **prudência** [φρόνησις] de estar “a meio” *entre*, “no meio” *de* e “de permeio” *em*, limitar-nos-emos a alguns breves apontamentos que, em nosso entender, ilustram de forma necessariamente breve e pelicular o que nos propomos designar de **primado da mediação** na filosofia aristotélica, na linha aliás daquele sugestivo inciso περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς ὁ μὲν μέσος ἀληθὴς τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω [no tocante à veracidade, chamemos verdadeiro àquele que alcança o meio termo e **verdade à mediedade**]¹⁷⁰⁹ avançado como exemplo no decurso da análise das *disposições virtuosas* que implicam um *estado medial*.¹⁷¹⁰

Bem sabemos que a questão da coerência e relevância de uma teoria da mediedade na filosofia prática de Aristóteles não é pacífica e continua a suscitar inflamada controvérsia, como aliás se patenteia de forma inequívoca num estudo de Rosalind Hursthouse intitulado *A False Doctrine of the Mean*¹⁷¹¹, através do qual a autora procura rebater a posição de James Urmson em defesa da consistência sistémica da referida teoria num artigo intitulado *Aristotle's doctrine of the mean*¹⁷¹². Convém

¹⁷⁰⁸ SANTOS José M., *Introdução à Ética*, op. cit., 185

¹⁷⁰⁹ ARIST., *EN*, II, 7, 1008a 20

¹⁷¹⁰ Cf. CURZER Howard, «A defense of Aristotle's doctrine that virtue is a mean», in *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, 129-138; vide Anexo 3 Tabela dos vícios e virtudes *apud Ethica Eudemia*, 864

¹⁷¹¹ Cf. HURSTHOUSE Rosalind, «A False Doctrine of the Mean», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980-81) 57-72; o impacto teórico deste estudo propaga-se de forma mais incisiva e reelaborada in *Idem*, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, 37ss, e mais recentemente ainda in *Idem*, «The Central Doctrine of the Mean», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 96-115

¹⁷¹² Cf. URMSON James, «Aristotle's doctrine of the mean», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 157-170 [= in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburgh) 10 (1973) 223-230]

referir, em abono da verdade, que o referido estudo Rosalind Hursthouse mereceu um conjunto de oportunas, criteriosas e consistentes objecções de João Hobuss num artigo intitulado precisamente *Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles*¹⁷¹³, a partir do qual o autor reposiciona e relança, a nosso ver bem, uma reflexão sobre a noção de *mediedade* com a qual nos identificamos por completo.

Por tudo isso e por isso mesmo, não poderíamos estar mais de acordo com a posição de Emmanuel Alloa ao referir que «depuis la renaissance des études aristotéliennes avec Werner Jaeger, on a souvent observé la fréquence lexicographique des termes dénotant la **médiété** et la **médiation** dans le corpus aristotélicien. Cette récurrence a cependant généralement été traitée comme un effet homonymique, rien ne permettant de relier *a priori* la **médiété éthique**, le **terme intermédiaire en logique** ou encore le **milieu perceptif**. Et pourtant, le fait qu’Aristote s’interroge lui-même sur cette «**plurivocité**» du **médium** peut être lu comme une indication que, sous le couvert d’une apparente homonymie, **il y a bien un problème de la médialité qui traverse la pensée du Stagirite**, (...) dans ses **déclinaisons éthiques, logiques et aïsthétiques** (...). Une relecture du corpus à l’aune de la médialité permet de **dépasser l’alternative** entre une **lecture fonctionnaliste** et une **lecture naturaliste** d’Aristote». ¹⁷¹⁴

Nesse sentido, partindo de um exemplo avançado no tratado da *Physica*, começaríamos por sublinhar à partida o intento aristotélico em dar conta da natureza ambígua do conceito de **justo meio** [μέσον] no interior da relação ambivalente entre **alto** [ἄνω] e **baixo** [κάτω]¹⁷¹⁵:

οὐθεὶς τὸ ἐν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν οὐδὲ γῆν τῶν φυσιολόγων,
ἀλλ’ ἢ ὕδωρ ἢ ἄέρα ἢ τὸ μέσον αὐτῶν, ὅτι τόπος ἑκατέρου δηλὸς ἦν

¹⁷¹³ Cf. HOBUSS João, «Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Antiga* [= *Journal of Ancient Philosophy*] 2 (2008) 2, 1-27

¹⁷¹⁴ ALLOA Emmanuel, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», in *Revue de métaphysique et de morale* 62 (2009) 2, *apud* Resumé de l’article, 247; destacado nosso.

¹⁷¹⁵ Vide a propósito supra 720, not. 1647

διωρισμένος, ταῦτα δ' ἐπαμφοτερίζει τῷ ἄνω καὶ κάτω.¹⁷¹⁶

Na mesma linha, prossegue aquele passo do mesmo tratado onde, a propósito do estatuto **intermédio** [μέσον] do **elemento conector** [μεταξύ] que, na manifestação de uma **mudança** [μεταβολή], coloca em jogo a relação bipolarizada entre **contrários** [ἐναντία] e **opostos** [ἀντικείμενα]:

ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολὴ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, τὰ δ' ἀντικείμενα τὰ
τε ἐναντία καὶ τὰ κατὰ ἀντίφασιν, ἀντιφάσεως δ' οὐδὲν ἀνὰ μέσον,
φανερὸν ὅτι ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔσται τὸ μεταξύ.¹⁷¹⁷

E porque não, nesse imediato prolongamento, referir também o papel mediacional do **termo médio** (pleonasma sintomático!...) na conexão inferencial que interliga a **contrariedade** [ἐναντίωσις] – não forçosamente **contradição** [ἀντίφασις], posto que, neste caso, οὐκ ἔστι μεταξύ [não há lugar para um elemento de ligação]¹⁷¹⁸ dito *tertium non datur*, i.e. “terceiro excluído” – dos **opostos** [ἀντικείμενα] no **silogismo demonstrativo** [ἀποδεικτικός συλλογισμός]? *Natura non fecit saltus*.¹⁷¹⁹ Transposta para o plano da formalização lógica da pensatividade, a conhecida máxima latina encena literariamente o modo como o **termo médio** [τὸ μέσον] oferece à razão uma possibilidade *diaporética* de passagem, um *continuum* de transição sobre o qual repousa a capacidade apodíctica de explicitar, sob o signo da

¹⁷¹⁶ Nenhum dos fisiólogos [estudiosos da natureza] fez do fogo ou da terra um [subent. corpo = ser] único e indeterminado, mas antes a água, ou o ar ou um **estado intermédio** deles, visto que o lugar de cada um daqueles encontra-se claramente determinado, enquanto que o [subent. lugar] destes apresenta-se ambivalente entre o alto e o baixo: ARIST., *Ph.*, III, 5, 205a 33-34

¹⁷¹⁷ Toda a mudança [subent. ocorre] nos contrários, quer esses contrários sejam opostos quer estejam em contradição; dado que a contradição nada [subent. admite] a meio, é evidente que um elemento de ligação implica contrários: ARIST., *Ph.*, V, 3, 227a 7-9

¹⁷¹⁸ *Idem*, *Metaph.*, X (I), 7, 1057a 34

¹⁷¹⁹ A expressão é captada pela pena de Gottfried Leibniz nos seus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* e, através de variações que resultam de uma inócua mutação ou inversão da ordem sintagmática dos termos, é definitivamente fixada no axioma *natura saltum non facit* [= *natura non saltum facit*]: cf. LEIBNIZ Gottfried, *Nouveaux essais*, IV, 16

necessidade [ἐξ ἀνάγκης], o que se encontra já, ainda que de modo “oclusivo”, validado como **pressuposto** [πρότασις], a fim de que daí resulte **algo de diferente** [ἕτερόν τι]¹⁷²⁰. Nada há que estranhar, portanto, que Aristóteles tematize o modelo demonstrativo como procedimento inferencial capaz de vencer e anular a distância formal entre **dois termos** pela **conexão mediacional de um terceiro**: com efeito,

Ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμόν τέλειον. καλῶ δὲ μέσον μὲν ὃ καὶ αὐτὸ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλο ἐν τούτῳ ἐστίν, ὃ καὶ τῇ θέσει γίνεται μέσον¹⁷²¹

Quer dizer, só pode haver **conclusão** [συμπέρασμα] quando se articulam **três termos** [τρεῖς ὅροι] com **dois intervalos** [δύο διαστήματα] e as respectivas **premissas** [προτάσεις].¹⁷²²

Além disso, não poderíamos deixar passar em claro, um passo muito comentado e debatido do tratado *De anima*, a partir do qual o Estagirita projecta as bases metafísicas de uma antropologia da experiência desiderativa: referimo-nos obviamente àquele momento textual, com imediata repercussão e incidência, aliás, no campo praxiológico da **escolha deliberada** [προαίρεσις], em que a **imaginação** [φαντασία] é exibida como **faculdade mediadora** entre o impulso mobilizador do **desejo** [ὄρεξις] e o pólo atractor de um **fim** [τέλος]¹⁷²³; na verdade, tal só é possível porque

¹⁷²⁰ ARIST., *APr.*, I, 1, 24b 18

¹⁷²¹ Sempre que três termos se encontrem de tal forma relacionados entre si que o último está no meio como um todo e o meio está ou não no primeiro como um todo, os extremos formam necessariamente um silogismo perfeito; chamo termo médio àquele que está num deles e que contém o outro deles em si: no tocante à posição ele [subent. termo médio] constitui-se [= gera, origina] um meio [= uma mediação]: ARIST., *APr.*, I, 4, 25b 32-36

¹⁷²² *Ibid.*, II, 2, 53b 19

¹⁷²³ Vide um conjunto de interessantes e sugestivas explicações adicionais in ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 224ss

ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῶον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ
φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ.¹⁷²⁴

O pleno sentido do inciso só se entende, contudo, na íntima articulação com aquele outro passo do tratado *De motu animalium* no qual se decalca e reduplica *ipsis verbis* o conteúdo daquele apenas variando o emprego do termo qualificativo **racional** [λογιστικὴ] entretanto permutado pelo termo operativo **intelecção** [νόησις]:

τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἢ δ'
ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἢ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ
νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως ¹⁷²⁵

Quer dizer, apenas na medida em que é capaz de desejar é que o animal está apto a mover-se por si próprio¹⁷²⁶; todavia, tal **impulso desiderativo** não é mobilizado senão sob o efeito da **imaginação** graças ao seu poder para realizar uma espécie de **mediação hilemórfica** proveniente a **intelecção** (fonte “da forma determinante” dos conceitos universais) e a **sensação** (fonte da “matéria indeterminada” das percepções particulares)¹⁷²⁷ num circuito perfeitamente integrado que percorre quer “verticalmente” o campo gnosiológico desde a percepção sensível até à apreensão

¹⁷²⁴ O animal – como referimos – é capaz de se mover por si mesmo na medida em que é capaz de desejar; por seu lado, a faculdade de desejar não ocorre a não ser que haja imaginação; e toda a imaginação, por sua vez, é racional [= discursiva = calculativa] ou sensível: ARIST., *De an.*, III, 10, 433b 27-29

¹⁷²⁵ Os órgãos enquanto partes são adequadamente preparados pelas afecções; as afecções pelos desejos; os desejos pela imaginação; e esta forma-se quer pela intelecção quer pela sensação: ARIST., *MA*, 8, 702a 17-19

¹⁷²⁶ Cf. DUGRÉ François, «Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 65-78

¹⁷²⁷ Cf. FERRARIN Alfredo, «Riproduzione di forme e esibizione di concetti. Immaginazione e pensiero dalla *phantasia* aristotelica alla *Einbildungskraft* in Kant e Hegel», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari* 14 (1995) 253-293

inteligível, quer “horizontalmente” o campo prático desde a apropriação moral da virtude até explicitação ética da decisão.¹⁷²⁸

Por outro lado, não deixa de se afigurar também relevante a **mediação esquematista** das **categorias** [κατηγορίαι] no quadro metafísico da ontologia aristotélica. De entre as inúmeras definições do tratado *Metaphysica*, uma das mais canônicas é a que atribui às categorias o papel de **figuras** [σχήματα]¹⁷²⁹ que determinam os vários significados modais da **substância** [οὐσία].¹⁷³⁰ Todo o ser, por conseguinte,

εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.¹⁷³¹

Todavia, quer as categorias sejam dez, oito ou sete – Aristóteles elaborou, de resto, elencos categoriais variáveis destinados a abranger o mais exhaustivamente possível todas as modalidades predicativas do ser¹⁷³² – a da substância é a que adquire proeminência metafísica, pelo que só enquanto referidas à substância é que as categorias têm relevância e consistência ôntica.¹⁷³³ Entendamo-nos: as categorias não são propriamente acidentes *per se*, são antes **figuras** [σχήματα]¹⁷³⁴ que, de um **ponto de vista mediacional**, possibilitam a *queda* (συμβαίνειν significa etimologicamente “cair com os dois pés juntos”) dos **acidentes** [συμβεβηκοί] num

¹⁷²⁸ Cf. HANKINSON Robert – DESLAURIERS Marguerite, «Aristotle on imagination and action», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 3-4; NOEL Jana, «Phronesis and Phantasia: Teaching with Wisdom and Imagination», in *Journal of Philosophy of Education* 33 (1999) 2, 277ss.

¹⁷²⁹ Cf. ARIST., *Metaph.*, VI (E), 2, 1026a 36

¹⁷³⁰ Vide a propósito o impactante estudo de De RIJK Lambertus, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen: Van Gorcum, 1952

¹⁷³¹ O ser é significado pelas figuras das categorias, e nesse sentido existem tantos modos de o dizer quantos os significados do mesmo: ARIST., *Metaph.*, V (Δ), 7, 1017a 22-24

¹⁷³² Acerca desta discrepância cf. a preciosa anotação de Tricot ao passo 1017a 26 in *op. cit.*, pag.270, not.1; a propósito do quadro categorial completo, vide supra 292, not. 683

¹⁷³³ Vide a propósito WEDIN Michael, *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Clarendon Press, 2002

¹⁷³⁴ Cf. ARIST., *Metaph.*, VI (E), 2, 1026a 36

determinado **sujeito** [ὑποκείμενον].¹⁷³⁵ Sem esta **mediação categorial** nada, com efeito, se poderia predicar de um sujeito ou referir a um substrato e, assim sendo, nem os acidentes afectariam as substâncias mediante a sua “queda”, nem a substância actualizaria o precipitado accidental para a constituição da singularidade individual dos entes, nem muito provavelmente poderia ser consumado o processo gnosiológico da **abstracção** [ἀφαίρεσις], já que a mesma mediação “figurativa” requerida para o aparato accidental da substância individual é a mesma que controla a centrifugação dos acidentes em vista da obtenção da respectiva **essência** [οὐσία = τὸ τί ἦν εἶναι].¹⁷³⁶ Para lá do seu aparato lógico e formal, tais atributos ou propriedades categoriais – convém referi-lo – representam modalidades ônticas que, brotando do ser, permitem ao mesmo tempo predicá-lo.¹⁷³⁷ Em Aristóteles o ser afirma-se nas categorias na medida em que estas se firmam no ser, ou mais concretamente, no ser da substância, e por isso é que a substância só existe como horizonte de **relação categorial**, ainda que a **relação** [πρὸς τι] corresponda a uma das suas modalizações possíveis.¹⁷³⁸ Poder-se-

¹⁷³⁵ A precipitada confusão entre **categoria** [κατηγορία] e **acidente** [συμβεβηκός] pode ser facilmente evitada na leitura atenta do passo onde Aristóteles elabora uma enumeração encadeada de múltiplas acepções do ser, esclarecendo que: τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὡν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ... [o ser referido simplesmente como tal pode ser dito em vários sentidos um dos quais “por acidente”, outro “como verdadeiro”, outro mais “não-ser enquanto falso”, e **à parte destes sentidos do ser surgem também as figuras de predicação (= categorias)** tais como ser “o quê”, “de que qualidade”, “de que grandeza”, “onde”, “quando”...]: ARIST., *Metaph.*, VI (E), 2, 1026a 33 – b 1; destacado nosso

¹⁷³⁶ Sobre a complexidade inerente à distinção entre οὐσία e τὸ τί ἦν εἶναι para designar **essência**, parece-nos francamente clarificadora a explicação avançada in MESQUITA António P., «Do grego ao português: questões de tradução do léxico filosófico aristotélico», in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 484

¹⁷³⁷ Afigura-se-nos plenamente esclarecedora explicação de António P. Mesquita sobre os problemas de tradução levantados em torno da estrutura categorial aristotélica num quadro de análise que privilegia acima de tudo «o estatuto originariamente interrogativo das categorias»: MESQUITA António P., «Do grego ao português: questões de tradução do léxico filosófico aristotélico», in *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, *op. cit.*, 489-495

¹⁷³⁸ No tocante a esse carácter relacional da substância com as demais figurações categoriais, incluindo a figuração “onto-lógica” da relação, Aristóteles é deveras explícito ao defender que é **na relação com a noção de substância** que são ditos todos os restantes **entes categoriais** [cf. ARIST., *Metaph.*, IX (Θ), 1, 1045b 29-30]; nesse sentido, divergimos das interpretações que, através de uma interessante “ficção” etimológica, reduzem as categorias à condição contingente de acidentes (equivalência cujos pressupostos teóricos dificilmente se compaginam com a doutrina ontológica

ia dizer, por conseguinte que não é só a categoria da relação que é modalizadora substancial, a própria **substância é correlacionável aos acidentes pela mediação esquemática das categorias**.¹⁷³⁹

Outro aspecto que revela a persistência e transversalidade do modelo mesomorfológico remete-nos para a **função conectora e intermediária** das **esferas celestes** [σφαίραι], precisamente num ponto de intersecção onde a cosmologia, a psicologia e a teologia se entrelaçam interdisciplinarmente para tecer a questão metafísica do **movimento** [κίνησις].¹⁷⁴⁰ Neste caso a **figura da mediação** é relevante para esclarecer a razão que faz τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό [o primeiro motor ser em si mesmo imóvel]¹⁷⁴¹. Ora, enquanto **eterna** [ἄϊδια] e **impassível** [ἀπαθής], a **substância divina** [θεῖα οὐσία] não é cosmogónica, nem tão-pouco cria o mundo *ex nihilo*, mas apenas lhe imprime tensão finalística, enquanto causa incausada e princípio desejado, amado e inteligido *per se* e

subjacente ao esquematismo categorial de Aristóteles, como já vimos atrás), equiparando-as a um séquito de “acólitos” ou a uma *entourage* de “damas de honor” das substâncias. Suscita-nos, a propósito, algumas reservas a tese que José S. Rosa perfilha partindo de uma “provocadora” sugestão de Stanislas Breton na obra *Philosophie buissonnière*, segundo a qual relação, enquanto trinitária manifestação e doação de um aqui-desvelamento do Ser, tanto mais se demarcará desse estranho e pouco recomendável cortejo categorial, quanto mais souber precaver-se de um fatídico e nefasto contágio metafísico com a doutrina substancial de Aristóteles: «(...) apesar da generosidade de S. Breton (...), nem por isso ela <relação> deixa de participar na *marginalidade* que, em grau diverso, contamina também o resto das ancilares categorias (...), as quais, destarte, se devolvem em predicamentos quase-párias, se não mesmo parasitários da οὐσία»: ROSA José S., *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da relação*, op. cit., 293-294

¹⁷³⁹ Seja-nos permitido um parêntese: não teremos porventura de identificar nesta aristotélica mediação esquemática das categorias o remoto paradeiro de uma das pedras de toque tão ansiosamente procuradas por Kant para obter o **nexo transcendental** que tornaria o polo receptivo da sensibilidade activável pelos conceitos produzidos e o polo espontâneo do entendimento afectável pelas intuições recebidas, e que acaba por identificar com o estatuto, curiosamente também ele **intermediário** e “**figurador**”, da **imaginação** transcendental? Na verdade, tudo indica que uma conexão transcendental entre a intuição materialmente afectável pela sensação e o entendimento formalmente produtor de conceitos só possa ser garantida pela **mediação hilemórfica do esquematismo modelador da imaginação transcendental**: vide KANT Immanuel, *KrV*, A 141 – 142 [= *B* 180 – 181]

¹⁷⁴⁰ Cf. ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 6-8, 1071b 3 – 1074b 31

¹⁷⁴¹ *Ibid.*, XII (Λ), 8, 1073a 26

*gratia sui*¹⁷⁴², mantendo tudo em movimento e subsistindo ela própria numa pura imobilidade, pois

ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν [καὶ]
μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἶδιον καὶ οὐσία καὶ
ἐνέργεια οὕσα.¹⁷⁴³

Eis a razão pela qual a ideia metafísica de um movimento primeiro, motriz e imóvel a necessitar da cooperação de um **movimento intermédio**, i.e. movido por outro e movente de outros para, dessa forma, ser assegurada a transmissão motriz aos seres que se movem na região sublunar, se apoia em larga medida numa ousada e original adaptação aristotélica de alguns modelos cosmológicos vigentes, designadamente os que dependiam formal e experimentalmente dos estudos astronómicos de Eudoxo de Cnido e Calipo de Cízico. Assim, entre a primeira esfera e os corpos que se movem no mundo sublunar existe um **espaço intervalar** onde inúmeros corpos celestes, i.e. **astros** [ἄστροα] e **planetas** [πλανῆται], interagem na órbita perfeita dos seus movimentos em **círculo** [κύκλος]. Mas o que é que move, por sua vez, essa concêntrica plétora de esferas? Segundo o autor, os movimentos das esferas encontram-se perfeitamente coordenados e sincronizados para produzir as translações específicas de todos os corpos celestes em geral e de cada um em particular. Uma formulação mecanicista seria insuficiente para explicar essa “trama” celeste de movimentos, pois deixaria por explicar a natureza *trans-mecanicista* do acto puro do primeiro motor. Com base numa **teoria mediacional dos motores celestes**, Aristóteles atenua o efeito lacunar de uma solução puramente mecanicística ao conceber substâncias simultaneamente corpóreas e incorruptíveis (ditas *etéreas*) capazes, graças a essa mistura de duas naturezas opostas, de mover finalisticamente à semelhança do princípio motriz divino. A suprema substância divina moveria, então, a primeira esfera celeste, enquanto outras substâncias celestes, com ela interligadas,

¹⁷⁴² Cf. *Ibid.*, XII (Λ), 7, 1072b 3

¹⁷⁴³ Aquilo que move é alguma coisa; e dado que **aquilo que é movido e simultaneamente movente está a meio**, tem de existir algo que mova não sendo movido, isto é que seja eterno, substância e acto: ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 7, 1072a 23-26; destacado nosso.

moveriam a um **nível intermédio** as restantes, em virtude de uma dupla e ambivalente perfeição: a da sua etérea materialidade incorruptível e a da sua eterna translatividade circular. Introduzindo embora algumas correcções que entendia necessárias de um ponto de vista estocástico, Aristóteles aponta – com base em cálculos cosmológicos e astronómicos disponíveis ao tempo – para cinquenta e cinco o número de esferas que determinam o curso orbital dos corpos celestes, admitindo ainda que o seu número pudesse decrescer para quarenta e sete.¹⁷⁴⁴ Seja como for, verdadeiramente importante para o que pretendemos sustentar passa por perceber em que medida é graças à **interacção mediacional** dos móveis celestes que emerge uma espécie de *convincente ficção epistémica* mediante a qual se podem *παῖσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν* [explicar todos os fenómenos]¹⁷⁴⁵ que tecem a realidade.

Por fim, parece-nos igualmente digna de realce a alusão aristotélica ao **estatuto moderador da classe média** [τὸ μέσον] como elemento fundamental na estabilização social e económica de um regime político. Com efeito, quando Aristóteles adverte para o facto uma revolução não decorrer apenas de uma alteração das regras de jogo constitucionais, mas sobretudo da desproporção dos elementos que se encontram misturados no tecido social e cívico da **cidade** [πόλις], coloca em jogo dois princípios que estruturam qualquer paradigma orgânico: por um lado, o princípio da integração proporcional das partes; por outro, o princípio da mistura equilibrada dos elementos.¹⁷⁴⁶ Tirando partido do efeito estabilizador das noções de **equilíbrio** [συμμετρία] e de **proporção** [ἀναλογία] – ambas umbilicalmente relacionadas com a textura tragediográfica da **desmesura** [ὑβρις] – Aristóteles tematiza cada um dos princípios apontados em dois passos fundamentais do Livro V da *Política*, procurando aprofundar os factores que conduzem um **regime político** [πολιτεία] à sua progressiva **degeneração** [φθορά], inicialmente num contexto psicossocial de **revolta** [στάσις] e, a partir de determinados limiares de insustentabilidade e

¹⁷⁴⁴ Cf. *Ibid.*, XII (Λ), 8, 1074 a 1-17

¹⁷⁴⁵ *Ibid.*, XII (Λ), 8, 1074a 1

¹⁷⁴⁶ Cf. Von FRITZ Kurt, *The theory of the Mixed Constitution*, New York: Columbia University Press, 1954; JOHNSON Curtis, «Aristotle's polity: mixed or middle constitution?», in *History of Political Thought* (Exeter) 91 (1988) 2, 189-20

irreversibilidade, mediante uma progressiva erosão dos vínculos cívicos de confiança no **poder** [κράτος], até ao colapso sistémico da **ordem legal vigente** [τάξις νομοθετική] sob a forma de **revolução** [μεταβολή]. No tocante ao primeiro, refere

γίνονται δὲ καὶ δι' αὐξήσιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον μεταβολαὶ τῶν πολιτειῶν. ὥσπερ γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ αὐξάνεσθαι ἀνάλογον ἵνα μένη ἡ συμμετρία, εἰ δὲ μή, φθείρεται, ὅταν ὁ μὲν πούς τεττάρων πηχῶν ἦ τὸ δ' ἄλλο σῶμα δυοῖν σπιθαμαῖν, ἐνίοτε δὲ καὶ εἰς ἄλλον ζῶον μεταβάλῃ μορφήν, εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν αὐξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον, οὕτω καὶ πόλις σύγκειται ἐκ μερῶν, ὧν πολλάκις λανθάνει τι αὐξανόμενον, οἷον τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ πολιτείαις¹⁷⁴⁷;

no que concerne ao segundo, esclarece

λύονται δὲ μάλιστα αἱ τε πολιτεῖαι καὶ αἱ ἀριστοκρατίαι διὰ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ πολιτείᾳ τοῦ δικαίου παρέκβασιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ μὴ μεμεῖχθαι καλῶς ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ ταῦτά τε καὶ τὴν ἀρετὴν, μάλιστα δὲ τὰ δύο· λέγω δὲ τὰ δύο δῆμον καὶ ὀλιγαρχίαν. ταῦτα γὰρ αἱ πολιτεῖαι τε πειρῶνται μιγνύναι καὶ αἱ πολλαὶ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν. διαφέρουσι γὰρ τῶν ὀνομαζομένων πολιτειῶν αἱ ἀριστοκρατίαι τούτῳ, καὶ διὰ τοῦτ' εἰσὶν αἱ μὲν ἡττον αἱ δὲ μᾶλλον μόνιμοι αὐτῶν· τὰς γὰρ ἀποκλινούσας μᾶλλον πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν ἀριστοκρατίας καλοῦσιν, τὰς δὲ πρὸς τὸ πλῆθος πολιτείας· διόπερ ἀσφαλέστεραι αἱ τοιαῦται τῶν ἐτέρων εἰσὶν· κρεῖττον τε γὰρ τὸ πλεῖον, καὶ μᾶλλον ἀγαπῶσιν

¹⁷⁴⁷ As revoluções políticas ocorrem pelo crescimento desproporcionado de uma parte da cidade. Da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que se desenvolva de modo proporcionado, a fim de manterem o equilíbrio, senão destruir-se-á, como no caso de um pé que tivesse quatro cúbitos de comprimento e o corpo restante apenas dois palmos, de tal modo que mudaria a forma num outro ser vivo, se crescesse de modo desproporcionado não só na qualidade mas também na quantidade; assim também uma cidade é composta por partes, das quais algumas crescem por vezes sem nos darmos conta: assim é quando existe uma massa excessiva de pobres tanto nas democracias como nos regimes constitucionais: ARIST., *Pol.*, V, 3, 1302 b 34 - 1303 a 2

ἴσον ἔχοντες, οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῶ τὴν ὑπεροχὴν,
ὑβρίζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν.¹⁷⁴⁸

Ambos os passos enfatizam a relevância sistémica da **classe** que ocupa politicamente o **meio** [τὸ μέσον], i.e. a **classe média**. Tal “meio” nada tem a ver, como já se viu, com a acepção estatística ou aritmética de “média”, nem tão pouco com a acepção pejorativa ou minimalista de “mediania”: trata-se acima de tudo de uma **condição medial** que integra pólos diferenciados, ou mesmo opostos, da experiência política humana no seu todo.¹⁷⁴⁹ Estar “no meio” ou “a meio” implica não apenas ligar, mas também conferir uma **ordenação** [τάξις], propiciar uma **forma** [μορφή] – eis-nos de novo na vizinhança da irreduzível presença do *hilemorfismo*... – a todos os regimes políticos, na medida em que a vigência constitucional e a estabilidade cívica de cada um deles depende do modo como os todos os elementos convergem, incluindo os extremos (se não for possível inibi-los), sob o signo de um **elemento moderador**. Por isso a **classe média** [τὸ μέσον] adquire preponderância decisiva no pensamento político de Aristóteles: na verdade, a ela cabe a tarefa de se assumir como polo moderador que articula, combina, e integra os diversos componentes e dinamismos sociais, impedindo uma espiral de confronto e auto-anulação dos extremos e, nesse sentido, mantendo a **estabilidade** [ἀσφάλεια] do regime político. Socorrendo-se de uma sentença atribuída a Focílides de Mileto, segundo a qual πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλο ἐν πόλει εἶναι [muitas coisas são melhores para os que estão no meio; na cidade, desejo ser do meio], o Estagirita expõe:

¹⁷⁴⁸ Os regimes constitucionais e aristocráticos dissolvem-se sobretudo devido a um desvio da justiça dentro do próprio regime [= constituição]. A causa disso está no facto de a democracia e a oligarquia não se misturarem bem num regime, e no caso da própria aristocracia [subent. devido ao facto de não se misturarem bem com] a virtude aqueles dois, quer dizer a democracia e a oligarquia. Com efeito, os regimes constitucionais tentam combinar os dois, tal como a maior parte das ditas aristocracias; as aristocracias diferem contudo dos chamados regimes constitucionais pelo facto de uns serem mais estáveis e outros menos do que aquelas. Chamamos aristocracias aos regimes que se inclinam mais para a forma oligárquica de governo, e regimes constitucionais aos que [subent. se inclinam mais] para as massas populares. É por isso que os regimes constitucionais são mais estáveis do que os aristocráticos: de facto, aqui a maioria tem mais força e preferem os que são iguais [= os que possuem o mesmo = os que estão ao mesmo nível]; quando ao invés [subent. se preferem] os muito ricos, se o regime lhe der supremacia, tornam-se orgulhosos e ambiciosos: ARIST., *Pol.*, V, 7, 1307a 5-20

¹⁷⁴⁹ Cf. ABUGATTÁS Juan, «La función de la noción de ‘medio’ en la determinación de los ideales políticos en Aristóteles», in *Reflexión y Crítica* 2 (2002) 2, 141-148

δηλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖττον, μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μή, θατέρου μέρους· προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ῥοπὴν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς. διόπερ εὐτυχίαμεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσῃν καὶ ἱκανήν, ὥς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μηθέν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος, ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρας τὰς ὑπερβολάς· καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννὶς, ἐκ δὲ τῶν μέσων καὶ τῶν σύνεγγυς πολὺ ἦττον.¹⁷⁵⁰

Outros exemplos poderiam ser acrescentados aos atrás aduzidos; as duas tabelas que se seguem procuram facultar, num espectro de análise mais dilatado, uma visão sinóptica da transversalidade do modelo mesomorfológico quer no **contexto intra-textual** do *corpus aristotelicum*, quer no **contexto inter-textual** de um cotejo entre as filosofias platónica e aristotélica¹⁷⁵¹:

¹⁷⁵⁰ É evidente que a melhor comunidade política é a que [subent. se forma] pelas classes médias, além de que é possível governar bem aquelas cidades em que a classe média é numerosa e mais forte, se não do que as ambas as partes, pelo menos [subent. mais forte] do que uma delas; quando misturada produz massa crítica e impede o surgimento de forças predominantes opostas. É, pois, muito vantajoso que os dedicados à actividade política possuam uma riqueza mediana e suficiente; com efeito, naqueles casos em que uns possuem em demasia e outros nada, ou surge uma democracia extrema ou uma oligarquia pura, ou até uma tirania, nos casos em que, quer uma quer outra, se excedem. Na verdade, uma tirania nasce tanto de uma democracia demasiado incipiente como de uma oligarquia, mas bastante menos das classes médias ou das que se encontram muito perto destas: ARIST., *Pol.*, IV, 11, 1295b 35 - 1296a 6

¹⁷⁵¹ Assinala a propósito José Adelino Maltez que «Aristóteles só existe depois de Platão e por causa de Platão. Porque, como dizia, Alain *on se fatigue d'être Platonien, et c'est ce que signifie Aristote* [nota do autor: ALAIN, «Note sur Aristote», in *Idées*, Paris: Le Club Français du Livre, 1961, p. 101]. Com efeito, em Platão há um excesso de virtude, uma espécie de violência do bem, nessa ascense especulativa que leva ao descontentamento, ao exagero da dúvida, directamente proporcional à ambição do saber. Sabe-se que há luz, esplendor, felicidade, bem, mas ficamos limitados por não podermos olhar a luz de frente e presos à sensação de jamais ser possível atingir o bem. Ora, porque ficamos fartos desse excesso de uma doutrina incompleta, eis que tentamos, como recurso, uma via mais moderada que admita o bem, mas que não exclua a vida. É assim o aristotelismo. E haverá sempre aristotelismos, sucedendo a platonismos, para poderem completar-se os platonismos»: MALTEZ José A., *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política, op. cit.*, 170

1. sinopse intra-textual

<i>A MEDIEDADE EM ARISTÓTELES</i>		
ÂMBITO	<i>FOCUS</i> TEMÁTICO	<i>LOCUS</i> TEXTUAL
LÓGICA	termo médio	<i>APr.</i> , I, 1, 24b 18; 25b 32-36; II, 2, 53b 19; II, 19, 66a 30
METAFÍSICA	mediedade geométrica mediação categorial esferas celestes intermédias	<i>Metaph.</i> , III (B), 2, 996b 20-21 <i>Metaph.</i> , VI (E), 2, 1026a 36 <i>Metaph.</i> , XII (Λ), 8, 1074 a 1-17
FÍSICA	ligação intermédia entre alto/baixo mediação dos contrários mediedade espacial e cósmica mediedade temporal e cinética	<i>Ph.</i> , III, 5, 205a 33-34 <i>Ph.</i> , V, 3, 227a 7-9 <i>Mu.</i> , 6, 399b 34ss.; <i>Mir.</i> , 155, 846a 18 <i>Ph.</i> , VIII, 1, 251b 19-28
BIOLOGIA	posição intermédia da alma motriz	<i>MA</i> , 9, 702b 16ss
PSICOLOGIA	mediedade da sensação estatuto mediacional do prazer e da dor intermediação da imaginação	<i>De an.</i> , II, 11, 424a 4-5 <i>De an.</i> , III, 7, 431a 10-11 <i>De an.</i> , III, 8, 431b 20 – 432a 14
ÉTICA	a mediedade praxiológica	<i>EN</i> , III, 6, 1106a 24 – 1109b 26; VI, 1, 1138b 20-26
POLÍTICA	primazia política da classe média	<i>Pol.</i> , IV, 11, 1295b 35 - 1296a 21
ECONOMIA	intermediação monetária	<i>Pol.</i> , I, 9, 1257a 31 – b 17
RETÓRICA	mediedade no estilo narrativo	<i>Rh.</i> , III, 16, 1416b 30-36

2. sinopse inter-textual

PLATÃO		ARISTÓTELES						
Filosofia dialéctica		Filosofia teorética			Filosofia prática			
Realidade an-hipotética	Bem	Filosofia especulativa teológica	Substância divina = Motor imóvel	Auto-intelecção divina	Partes da alma		Acto decisionário	
Mundo Inteligível	Intelecção ideai	Astronomia	corpos celestes intermédios Mediação cinética	Conceitos Universais Primeiros Princípios	Científica / Intelectiva	Sophia Nous Episteme	Dotada de razão/ capaz de apelar e de orientar	UNIVERSAL NECESSÁRIO
	↑ razão discursiva mathemata Mediação	Matemática	↑ entes imutáveis Mediação formal	Memória	Calculante ↓	Virtudes dianoéticas	Acompanhada de razão	Entendimento Compreensão Razoabilidade
Mundo Sensível	crença artefactos			Representações imagéticas	Deliberativa Bouleutike ↑ Opinativa	Mediação prudencial phronesis	Modelação poética [hilemorfismo implícito]	Habilidade
	imaginação reflexos	Física = Filosofia 2ª	Corpos móveis	Percepção Sensível Afecções Individuais	Desiderativa Sensitiva Nutritiva	Tekhne	Privada de razão/ capaz de escutar e de seguir	PARTICULAR CONTINGENTE
						Virtudes éticas disposições de carácter	Hábitos morais adquiridos Virtudes naturais Qualidades inatas	

É bem verdade, não o ignoramos de todo, que, por exemplo, Bernard Williams se revela muito pouco complacente e nada disposto a contemporizar com a perspectiva mediacional que acabamos de expor em algumas das suas vertentes e ramificações: refere o reputado filósofo inglês que «Aristotle's (...) views (...) are bound up with

one of the most celebrated and least useful parts of his system, the doctrine of the Mean, according to which every virtue of character lies between two correlative faults or vices (...), which consist respectively of the excess and the deficiency of something of which the virtue represents the right amount. The theory oscillates between an unhelpful analytical model (which Aristotle himself does not consistently follow) and a substantively depressing doctrine in favor of moderation. **The doctrine of the Mean is better forgotten**».¹⁷⁵² Não precisamos, contudo, de ser tão causticamente intransigentes e, poderíamos ainda acrescentar, tão pouco aristotelicamente inflexíveis, no juízo sobre a relevância do modelo mesomorfológico, arriscando-nos a lançar fora o bebé juntamente com a água suja do banho. Sem cair reactivamente no extremo oposto de endeusar ou idolatrar, com onírico deslumbramento, a doutrina em causa, podemos, sem prejuízo das objecções legitimamente lançadas por quem sabe muitíssimo mais do que nós, manter uma distância suficientemente *prudente* (não é justamente sobre isso que incide a nossa tese?) para acalentar a esperança de sondar a espessura filosófica **mediação prudencial** no campo ético da decisão humana; nesse sentido, nada nos impede de, pelo menos, nos podermos interrogar, em jeito de balanço final histórico-crítico, sobre o objectivo teórico que Aristóteles terá pretendido alcançar com este axial conceito de **mediedade** na sua reflexão praxiológica, a despeito do grau de adesão ou de suspeição que ele desde sempre suscitou e que certamente continuará a suscitar.

Num capítulo precisamente intitulado «O significado da prudência», acompanhamos de boa mente José Manuel Santos quando, num longo excuro – cujo direccionamento compagina bem o desígnio teórico da nossa dissertação – considera que «o intuito de Aristóteles ao desenvolver uma ética centrada na *phronêsis* pode ser visto como reacção crítica ao projecto filosófico, simultaneamente ético, político e metafísico, de Platão. Para este, os conceitos de *sophia* e *phronêsis* são praticamente sinónimos. Para Aristóteles, ao contrário, estes dois conceitos têm por referência dois tipos de saber fundamentalmente diferentes e estão na base de disciplinas filosóficas que se distinguem através de diferenças essenciais dos respectivos objectos e métodos. Para Platão, a filosofia como “ciência” (*epistêmê*) constituía uma unidade sem ruptura

¹⁷⁵² WILLIAMS Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, *op. cit.*, 36; destacado nosso

entre saberes teórico e prático, cujo fundamento residia na contemplação, com os “olhos da alma”, do inteligível, base de um conhecimento supra-sensível de entidades transcendentais. O “filósofo-rei” da *República*, que simboliza e incarna esta unidade do saber, possuía uma ciência ao mesmo tempo teórica e prática assente na contemplação das “ideias”, à frente das quais a do “bem em si”. Ele dispõe, assim, de um critério, de uma *norma transcendente* que lhe permite guiar moral e politicamente a comunidade. Para Aristóteles, no entanto, **o saber prático** em causa na esfera da acção **não é “ciência”** no sentido mais estrito do termo, conhecimento de objectos eternos e imutáveis. Na sua perspectiva, os conhecimentos propriamente “científicos”, conhecimentos das coisas eternas, incorruptíveis e necessárias, não fornecem nenhuma norma prática aplicável ao **mundo da incerteza e da contingência em que se desenrola a vida humana**. A orientação num tal mundo exige uma forma específica de conhecimento e de pensamento racional, a *phronêsis*, que tem que ver com **experiências vividas** e não com a pura contemplação de formas universais. Isto coloca à teoria ética, entendida no sentido da filosofia prática aristotélica, alguns limites, na medida em que o filósofo não dispõe de uma intuição directa de essências supra-sensíveis, princípios “a priori” ou “valores” absolutos que transcendam a experiência. Este limite, obriga o filósofo a recorrer a um **método descritivo**, ou seja não especulativo e, por assim dizer, **fenomenológico** e indirecto, visto que aquilo a que tem acesso não é um “bem em si”, mas a **experiência complexa de uma vida vivida** na perspectiva de um agente **que procura realizar um “bem humano” (...)**, um bem humano possível na **concretude e complexidade do mundo-da-vida**. Não dispondo o filósofo de um acesso especulativo e directo a uma norma transcendente, e sendo a **prudência** o conceito que designa a **capacidade** de levar a bem essa **tarefa de realização concreta** do bem, a sua tarefa enquanto filósofo do *êthos* ou da ética começará por ser a reconstrução dessa capacidade **a partir da experiência concreta do “homem prudente”**, o qual não é necessariamente o próprio filósofo nem mesmo *überhaupt* um filósofo. Assim, se o acesso ao que é o bem passa pela experiência da sua realização no mundo-da-vida e esta realização requer a *phronêsis*, a compreensão da prudência, tarefa central da ética, passa por uma **fenomenologia da experiência do *phronimos***, do homem prudente. (...) O que ensina essa observação? **Nos casos**

particulares e concretos, na complexidade das situações, o procedimento do **prudente** não assenta numa casuística que operaria com uma multiplicidade de *regras e critérios* codificados do agir, mas numa **capacidade de julgar**. (...) Nos casos particulares, a **deliberação reflexiva** (*bouleusis*) tem de integrar um sem número de condicionantes e **não é possível decidir apenas com base em regras codificadas pré-estabelecidas e formais**. Ao mesmo tempo, contudo, a decisão particular, qualquer que ela seja, **não pode perder de vista o bem supremo**, o fim último da ordem do geral, **válido em todas as situações** e, neste sentido, “universal”. O universal é inseparável da sua realização concreta em cada acção particular. O problema que aqui se coloca é que o **prudente** precisa de um **critério superior**, estabelecido no plano do geral ou universal, para orientar a sua vida, e, a partir daí, as decisões particulares em situação. (...) Ora, a solução que Aristóteles dá a este problema da mediação do universal e do particular parece aproximar-se, até certo ponto, da solução dos sofistas, os quais representam, em filosofia prática, o pólo oposto do transcendentalismo platónico. Tal como para os sofistas, para Aristóteles, “o abandono da norma transcendente do platonismo” obriga a procurar na experiência humana do mundo contingente uma norma imanente da excelência humana. Tal como para os sofistas, para Aristóteles é o homem que representa a “regra e a medida” (*kanôn kai metron*) de todas as coisas”. Além disso, tanto para os sofistas como para Aristóteles, aquilo que conta na vida não é apenas a simples posse da virtude mas a realização *in concreto* de uma vida “bem sucedida” (*eupraxia*) – nomeadamente no plano social e político. Todavia, apesar de se poder falar de uma aproximação estrutural em certos aspectos das soluções do problema apresentadas pela sofística e por Aristóteles, ainda subsiste uma enorme distância entre as duas filosofias práticas. Para Aristóteles **não é todo e qualquer homem que é “regra e medida de todas as coisas”**, mas **apenas o prudente**, ou seja, aquele que dispõe da **capacidade intelectual e ética para determinar racionalmente uma tal “medida”**. Apesar de prescindir de um critério externo ou transcendente do bem, Aristóteles não cai no relativismo dos sofistas, nem tão-pouco no contratualismo que teria caracterizado a posição de alguns sofistas – para o Estagirita a “medida” não é o resultado de um “acordo” pragmático ou contrato entre as partes. Por outro lado, para

Aristóteles, os critérios do “sucesso” na vida não são convencionais ou arbitrários. Dito de outro modo, a *phronêsis* é uma inteligência *crítica* que não se limita a adoptar mecanicamente os critérios herdados de uma tradição maioritária ou inventados por um qualquer “criador” idiossincrático de “novos valores”». ¹⁷⁵³

3.3 Os horizontes de aplicabilidade do modelo prudencial aristotélico

A nossa dissertação ficaria algo amputada caso não se pudesse evidenciar a pertinente actualidade e aplicabilidade da matriz mesomorfológica da prudência nos múltiplos contextos decisórios em que a sua comparência ética se afigura relevante. ¹⁷⁵⁴ São três os campos que, em nosso entender, manifestam particular receptividade para acolher e acomodar o contributo da reflexão praxiológica de Aristóteles sobre a mediação prudencial: a Medicina, o Direito e a Economia.

Se até aqui vimos em que medida a prudência coloca a escolha deliberada em condições estocásticas e ergonómicas de *adaptabilidade decisória*; neste momento, interessa-nos agora enfatizar o modo como a plasticidade do modelo prudencial aristotélico revela já uma notável capacidade de **adaptação cultural** aos desafios éticos do tempo presente. ¹⁷⁵⁵

Entregamos uma vez mais a Paul Ricoeur a tarefa hermenêutica de proceder a essa **orientação retroprojectiva** da sabedoria prática ou prudencial, desta feita no contexto da decisão clínica e judiciária: «J'aimerais proposer deux exemples – l'un pris dans l'ordre médical, l'autre dans l'ordre judiciaire – d'un tel redéploiement de la sagesse pratique dans des éthiques régionales. Chacune de ces éthiques appliquées a ses règles propres; mais leur parenté *phronétique*, si l'on permet l'expression, préserve entre elles une analogie formelle remarquable au niveau de la formation du jugement et de la prise de décision. Des deux côtés il s'agit de passer d'un savoir constitué de

¹⁷⁵³ SANTOS José M., *Introdução à Ética*, *op. cit.*, 189-192

¹⁷⁵⁴ Cf. Von FRITZ Kurt, «Aristotle's anthropological ethics and its relevance to modern problems», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 42 (1981) 187-207

¹⁷⁵⁵ POLANSKY Ronald, «*Phronesis* on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions», in *Kennedy Institute of Ethics Journal* 10 (2000) 4, 323-336

normes et de connaissances théoriques à une décision concrète en situation: la prescription médicale, d'un côté, la sentence judiciaire, de l'autre. La distinction entre l'équité et la justice offre un exemple remarquable de ce passage de la norme générale à la droite maxime dans des circonstances où la loi est trop générale, où, comme on dirait aujourd'hui, l'affaire est délicate, le cas difficile. Et c'est dans le jugement singulier que cette application s'opère. La différence des situations est pourtant considérable: du côté médical, c'est la souffrance qui suscite la demande de soins et la conclusion du pacte de soins reliant tel malade à tel médecin. Du côté judiciaire, la situation initiale typique est le conflit; il suscite la demande de justice et trouve dans le procès son encadrement codé. D'où la différence entre les deux actes terminaux: prescription médicale et sentence judiciaire. Mais la progression du jugement est semblable de part et d'autre. Le pacte de soins conclu entre tel médecin et tel patient se laisse placer sous des règles de plusieurs sortes. D'abord des règles morales rassemblées dans le *Code de déontologie médicale*: on y lit des règles telles que l'obligation du secret médical, le droit du malade à connaître la vérité de son cas, l'exigence du consentement éclairé avant tout traitement risqué, ensuite, des règles ressortissant au savoir biologique et médical et que le traitement en situation clinique met à l'épreuve de la réalité; enfin des règles administratives régissant au plan de la santé publique le traitement social de la maladie. Tel est le triple encadrement normatif de l'acte médical concret aboutissant à une décision concrète, la prescription et, d'un plan à l'autre, le jugement, la *phronesis* médicale. C'est cet entre-deux que l'exercice du jugement dans l'ordre judiciaire permet de mieux articuler, dans la mesure où il est rigoureusement codifié. Le cadre, on l'a dit, c'est le procès. Celui-ci met à nu les opérations d'argumentation et d'interprétation qui conduisent à la prise de décision finale, la sentence, appelée aussi jugement. Ces opérations sont réparties entre des protagonistes multiples et régies par une procédure rigoureuse. Mais, comme dans le jugement médical, l'enjeu est l'application d'une règle juridique à un cas concret, le litige en examen. L'application consiste à la fois dans une adaptation de la règle au cas, à travers la qualification délictueuse de l'acte, et du cas à la règle, par le biais d'une description narrative tenue pour véridique. L'argumentation qui guide l'interprétation tant de la norme que du cas, puise dans les ressources codifiées de la discussion publique. Mais la décision reste singulière: tel délit, tel accusé, telle victime, telle

sentence. Celle-ci tombe comme la parole de justice prononcée dans une situation singulière. Telles sont les ressemblances structurelles entre deux processus d'application d'une règle à un cas et de subsumption d'un cas sous une règle. Ce sont elles qui assurent la ressemblance des deux modalités de la prise de décision en milieu médical et en milieu juridique. En même temps, ces ressemblances illustrent le transfert de l'éthique antérieure, plus fondamentale que la norme, en direction des éthiques appliquées qui excèdent les ressources de la norme. À quel trait de l'éthique fondamentale, l'éthique médicale donne-t-elle visibilité et lisibilité? À la sollicitude, qui demande que secours soit porté à toute personne en danger. Mais cette sollicitude n'est rendue manifeste qu'en traversant le crible du secret médical, du droit du malade à connaître la vérité de son cas, et du consentement éclairé, toutes règles qui confèrent au pacte de soins les traits d'une déontologie appliquée. Quant à la prise de décision aboutissant à la sentence dans le cadre du procès judiciaire, elle incarne dans une formulation concrète l'idée de justice qui, en deçà de tout droit positif, ressortit au souhait de la vie bonne. C'était une des thèses de la "petite éthique" de *Soi-Même comme un Autre*, que l'intention éthique, à son niveau le plus profond de radicalité, s'articule dans une triade où le soi, l'autre proche et l'autre lointain sont également honorés: vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes. Si l'éthique médicale s'autorise du second terme de la séquence, l'éthique judiciaire trouve dans le vœu de vivre dans des institutions justes la requête qui relie l'ensemble des institutions judiciaires à l'idée de vie bonne. C'est ce souhait de vivre dans des institutions justes qui trouve visibilité et lisibilité dans la parole de justice prononcée par le juge dans l'application des normes qui, de leur côté, ressortissent au noyau dur de la moralité privée et publique. En conclusion, on peut tenir pour équivalentes les deux formulations suivantes: d'un côté on peut tenir la moralité pour le plan de référence par rapport auquel se définissent de part et d'autre une éthique fondamentale qui lui serait antérieure et des éthiques appliquées qui lui seraient postérieures. D'un autre côté, on peut dire que la morale, dans son déploiement de normes privées, juridiques, politiques, constitue la structure de transition qui guide le transfert de l'éthique fondamentale en direction des éthiques appliquées qui lui donnent visibilité et lisibilité au plan de la *praxis*. L'éthique médicale et l'éthique judiciaire sont à cet égard

exemplaires, dans la mesure où la souffrance et le conflit constituent deux situations typiques qui mettent sur la *praxis* le sceau du tragique.»¹⁷⁵⁶

Inspirados por essa topografia ricoeuriana, sejam-nos permitidas algumas incursões teóricas – a título necessariamente indicativo e meramente prospectivo – a partir das quais é possível aferir da transversal actualidade do modelo mesomorfológico da filosofia prática de Aristóteles.

3.3.1. Mesomorfologia e arte clínica na Medicina

A supramencionada retro projecção ricoeuriana da prudência, cuja configuração clínica e jurídica encontra mais vasta explicitação em ulterior reflexão hermenêutica¹⁷⁵⁷, ecoa significativamente noutros quadrantes filosóficos, como é o caso de Dominique Panzani, para quem «le médecin, quand il pratique son art, ne le fait pas seulement relativement à un savoir théorique: le savoir des remèdes par exemple. Si tel était le cas, il suffirait d'apprendre dans les livres ce savoir pour être élevé, par son instruction, à la dignité d'homme de l'art. On aperçoit l'absurdité de cette position. Aristote semble pousser plus loin encore sa défiance, puisqu'il lui apparaît que, même si nous redoublions ce savoir nominal d'un savoir empirique, celui du cercle au-delà duquel il y a défaut (dosage insuffisant) ou excès (surdosage), nous ne serions toujours pas dans la **culmination de l'homme de l'art**; celui-ci ne l'est qu'en prescrivant ce qui convient de façon nécessaire pour la santé du corps particulier à partir de la connaissance qu'il a de la santé en général. Ainsi s'entendre dire que les remèdes qu'il convient d'appliquer à notre corps sont ceux que prescrivent le médecin

¹⁷⁵⁶ RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 9-11 [reed. in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 580-584]

¹⁷⁵⁷ Reportamo-nos, por exemplo, àquela sugestiva análise sobre o **nível de juízo prudencial** requerido para a decisão clínica, a par de dois outros níveis que com aquele compaginam, a saber o *juízo deontológico* e do *juízo reflexivo*: cf. RICOEUR Paul, «Les trois niveaux du jugement medical», in *Esprit* 227 (1996) 21-33 [= trad. portuguesa RICOEUR Paul, *Os Três Níveis do Juízo Médico*, trad. José S. ROSA, Covilhã: Lusosofia, 2010, 3-20]; vide a propósito FRANK Arthur, «Asking the Right Question about Pain: Narrative and *Phronesis*» in *Literature and Medicine* 23 (2004) 2, 209-225; GARCÍA Dora, «La *phrónesis* y el juicio reflexionante en relación con el equilibrio reflexivo», in *Analogía Filosófica* 14 (2000) 1, 65-101

possédant un savoir médical ne saurait suffire; il faut ajouter *et de la façon indiquée par l'homme de l'art*, au moment où il l'est en tant qu'il embrasse ce moment. L'homme de l'art n'existe pas en soi, il advient toujours sur un fond particulier, dans l'entrelacement du savoir médical, du corps du patient qu'il traite, et de la santé qui est appropriée à ce corps particulier. L'analogie avec la technique est ici parfaitement claire. Un savoir seulement extérieur ne nous rend pas plus savant. Être informé que les prescriptions de l'homme de l'art soulagerait notre état pathologique ne nous les fait pas connaître. Mieux, être informé du type de remède qui conviendrait à la maladie dont nous souffrons ne suffit toujours pas, tant que nous n'avons pas la posologie adéquate aux troubles que nous subissons. Seul le jugement de l'homme de l'art peut assigner ce que requiert le corps souffrant de son patient. Le jugement, s'il doit bien s'appuyer sur une disposition médicale acquise pendant les études de médecine, ne se réduit pas à ce savoir théorique. Il lui faut appréhender le maintenant de la pathologie et de comment de sa réduction. Il faut pouvoir anticiper l'action thérapeutique juste. Cette justesse ne s'offre à découvert que par l'*aletheuein* (pouvoir de dévoiler) de l'homme de l'art. Ce pouvoir n'est pas à côté ou devant lui, à disposition, mais la disposition qu'il est lui-même au moment où, par ses prescriptions, il atteint la fin ultime : l'avènement de la santé dans le corps malade. La référence à la *tekhnè* nous permet de comprendre que l'homme de l'art ne peut advenir sans la possession du savoir médical qu'il intériorise jusqu'à l'être en acte (...).»¹⁷⁵⁸

¹⁷⁵⁸ PANZANI Dominique, «La phronesis: disposition paradoxale (Éthique à Nicomaque, VI, 1)», in *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op.cit.*, 40-41; vide a propósito BARNES Jonathan, «Medicine, Experience and Logic», in BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques *et al.* (eds.), *Science and Speculation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 24-68; AMBROSELLI Claire, *L'éthique médicale*, Paris: PUF, 1988; ARCHER Luis – BISCAIA Jorge – OSSWALD Walter (coord.), *Bioética*, Lisboa – São Paulo: Editorial Verbo, 1996; BRUAIRE Claude, *Une éthique pour la médecine*, Paris: Fayard, 1978; ENGELHARDT Hugo, *Los Fundamentos de la Bioética*, Barcelona: Paidós, 1995; GRACIA Diego, *Procedimientos de Decisión en Ética Clínica*, Madrid: Eudema, 1991; HANKINSON Robert (ed.), *Medicine, Method and Metaphysics: studies in the philosophy of ancient science*, Edmonton: Alberta Academic Printing, 1988 [= in *Apeiron* 21 (1988) 2]; HIRSCH Emmanuel, *Médecine et éthique*, Paris: Cerf, 1990; HOTTOIS Gilbert, *Le paradigme bio-éthique: une éthique pour la technocratie*, Bruxelles: De Boeck, 1990

3.3.2. Mesomorfologia e modelação normativa no Direito

No tocante à esfera jurídica, a inspiração dos modelos mesomorfológico e prudencial de Aristóteles são também assinaláveis.¹⁷⁵⁹ Em demanda teórica de uma *terceira via* [*dritten Weg*] capaz de assegurar uma *mediação jurídica* [*juridische Vermittlung*] dos modelos que validam e sustentam tanto as pretensões sistémicas do **direito natural** [*Naturrecht*]¹⁷⁶⁰ como as do **direito positivo** [*positives Recht*], o filósofo do direito Arthur Kaufmann – convocando como horizonte de análise a **teoria do direito** [*Rechtstheorie*] sistematizada pelo magistério de Gustav Radbruch – enfatiza o facto de «a busca de uma *terceira via* entre, ou para além do direito natural e do positivismo ser hoje "o" tema da filosofia do direito (abstraindo, agora, das correntes totalmente formalistas e funcionalistas). (...) Para o jusnaturalismo, o direito é objectivamente cognoscível e preexistente, no logos, na lei divina, na razão. Segundo o positivismo jurídico o direito não está predeterminado, ou pelo menos os conteúdos jurídicos preexistentes não são cognoscíveis, sendo portanto arbitrário o conteúdo do direito. Diferentemente, os defensores de uma "terceira via" defendem: que de facto não estão preestabelecidos todos os concretos conteúdos jurídicos, mas apenas certas estruturas, princípios, ou, então, apenas negativamente nos termos do "argumento de injustiça", que em caso algum vale uma manifesta injustiça legal; e que além disso não existe qualquer vinculação absoluta a conteúdos objectivos ("natureza"), mas antes uma vinculação apenas relativa, ou, melhor, relacional, no interior de determinadas relações (...) em que se trata de *conteúdos* e não apenas de formas e estruturas. (...) O *direito*, que é parte da cultura, está "*referido a valores*": é "*a realidade que tem por sentido servir a justiça*". Este conceito de direito é notável por duas razões. Em primeiro lugar, *não é positivista*. O conceito positivista de direito limita-se a afirmar que o direito é um conjunto de normas de conteúdo arbitrário promulgadas de modo

¹⁷⁵⁹ Vide a propósito NIEMI Matti Ilmari, «*Phronesis and Forensics*», in *Ratio Juris* 13 (2000) 4, 392-404; PERELMAN Chaïm, *Le Raisonné et le déraisonné en droit*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1984; Del VECCHIO Georges, *La justice, la vérité, essais de philosophie juridique et morale*, Paris: Dalloz, 1955

¹⁷⁶⁰ A propósito da conjugação aristotélico-tomista entre jusnaturalismo e eudemonismo vide IRWIN Terence, «Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 323-341

formalmente correcto (o Direito "em si" simplesmente não existe, é apenas uma designação de conjunto para as normas legais), (...) ao invés, (...) só têm a qualidade de jurídicas as normas que estejam referidas à Justiça, que estejam para ela orientadas. Em segundo lugar, (...) *não é jusnaturalista*, pois o "direito justo" não é equiparado ao valor jurídico absoluto, à Justiça (...): parte do facto de que o *princípio da igualdade* (tratar o igual de forma igual e o diferente de forma proporcionalmente diferente) vale, na verdade, em termos absolutos, mas tem um carácter meramente formal. Tem, portanto, que **acrescer um princípio material** (...). A hermenêutica é uma de muitas possibilidades para lidar com o mundo, e assim também com o direito (...). A compreensão é, antes, sempre *simultaneamente objectiva e subjectiva*, o intérprete insere-se no "horizonte de compreensão" e não se limita a representar passivamente o objecto na sua consciência mas antes o **conforma**, ou, noutros termos: não se limita a "subsumir" o caso na lei permanecendo completamente à margem deste processo, mas desempenha um *papel conformador activo na chamada "aplicação do direito"*. O facto de a determinação do direito não ser apenas um mero acto passivo de subsunção, mas um **acto conformador**, em que intervém o **aplicador do direito**, significa que *o direito não é algo de substancial*, que não está (...) "nas coisas", e que, ao invés, todo o direito tem um *carácter situacional*, o direito é algo de *relacional*, existe nas relações dos homens entre si e com as coisas. Com isto se compreende facilmente que, para um tal pensamento jurídico, apenas possa existir um *"sistema aberto"* e, dentro deste, apenas *"intersubjectividade"*.¹⁷⁶¹

Por outro lado, o eminente filósofo do direito alemão chama igualmente a atenção para uma outra tentativa de **"intermediar"** a querela fracturante entre jusnaturalismo e juspositivismo mediante o recurso diaporético a uma *terceira via* [*dritten Weg*], desta feita levada a cabo, em latitude jurídica anglo-americana, sob a batuta reflexiva do filósofo do direito e politólogo norte-americano Ronald Dworkin, em consonância com os princípios preconizados e sedimentados na teoria dos *general principles of law*. Refere Arthur Kaufmann, a propósito, que «no espaço jurídico anglo-americano a distinção entre *"general principles"* e *"rules"*, que se situa no cerne desta tentativa, tem todavia um significado específico, porque o direito é aí

¹⁷⁶¹ KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, op. cit., 61-69; destacado nosso

principalmente *case law* e não direito legal. A doutrina anglo-americana traz contudo uma nova e interessante nota à discussão. (...) Para tornar compreensível a posição de *Dworkin*, tem de se dizer algo acerca da teoria do direito do seu professor *H. L. A. Hart*. Partindo da sua analítica positivista, *Hart* apenas reconhece como obrigatórias (para além do costume no qual se pode de forma autónoma basear o direito, contra o defendido por John Austin) "rules" (...). Contudo nem sempre estas "rules" são exactas; elas deixam "zonas de penumbra" e as suas margens são "vagas". Se um caso difícil ("*hard case*") não está inequivocamente coberto por uma regra jurídica, então o juiz decide de acordo com o seu juízo; no interior do seu espaço de discricionariedade, a sua decisão é sempre correcta. Neste ponto, em que *Hart* termina, começa *Dworkin*, para quem a pura analítica já não basta. Ele pergunta, como é que o juiz chega, nos casos difíceis em que são possíveis diferentes soluções jurídicas, apesar disso, a um determinado juízo. Na sua perspectiva, estamos perante um problema de interpretação. Ele concebe a **determinação do direito** como um **processo interpretativo**. (...) A novidade está em que *Dworkin* não admite apenas "rules", mas também "**general principles of law**" (mencionando sobretudo três valores fundamentais: justiça, *fairness* e Estado de Direito), os quais - em contraste com as concepções positivistas - são vinculantes e com efeito para todos os poderes estaduais: legislativo, judicial e executivo.»¹⁷⁶²

Por último, e não menos importante, Arthur Kaufmann sublinha o papel decisivo da **mediação tipológica** no limar da decisão humana. Graças a ela, torna-se possível estabelecer juridicamente um constante **feedback dialéctico** entre **produção legislativa** a montante e **aplicação normativa** a jusante: «a linguagem legal devia ser o mais possível exacta, unívoca, (...) unidimensional, movimentando-se apenas no plano racional-categorial. Mas foi também dito que as normas legais apenas se podem tomar efectivas se os **conceitos abstractos da norma** forem **abertos às situações da vida**. (...) É manifesto que se fala aqui de dois tipos de conceitos. O *conceito geral abstracto* (*conceito classificatório*, conceito em sentido estrito) define um objecto através dum número fixo de "características" fechadas e unívocas, que se podem ou não verificar (...). Tais conceitos gerais abstractos

¹⁷⁶² *Ibid., op. cit., 75-76; destacado nosso*

cumprem a exigência de precisão da *Lei Fundamental* numa forma óptima. Contudo, neste sentido estrito apenas os conceitos numéricos são unívocos. Em todos os outros casos, os conceitos legais têm que assumir na sua aplicação uma forma diversa da sua abstracta generalidade, partindo dos conceitos classificatórios têm que se formar *conceitos ordenadores*, *conceitos funcionais* e *conceitos-tipo*, que não "definem" (nem, portanto, delimitam) a realidade dum fenómeno, mas que a "**descrevem**" de forma **comparativamente mais palpável** (ainda que não perfeitamente concreta e sempre com um determinado grau de abstracção), e que portanto não conhecem o *tudo ou nada* dos conceitos gerais abstractos (...). Trata-se de *pensamento tipológico* e, por isso, *analógico*, que está longe, muito longe do simples pensamento subsuntivo. (...)

<Eis> "dois lados" do processo metódico de determinação do direito: por um lado, a **aproximação da situação da vida à norma**, por outro lado, a **aproximação da norma à situação da vida**. Isto não deve contudo ser entendido como se de dois actos separados se tratasse, **indução e dedução**, uma após a outra; é antes algo de *simultâneo*. É um "ir e vir" que se realiza na **abertura da situação da vida à norma e da norma à situação da vida**, e é precisamente nessa "abertura" que radica a "*extensio*" própria da **analogia**. (...) Por certo que se acredita possuir uma explicação para a chamada "teoria da interpretação objectiva", que não se orienta pela vontade do legislador histórico, mas pelo **mutável "sentido da lei"**. Mas como é que se altera o "sentido da lei" se o seu enunciado permanece idêntico? Isso sucede apenas e tão-somente porque este "sentido da lei" não está apenas contido na lei, mas também nas **concretas situações da vida a que a lei se aplica**. Com este pensamento fundado na "ratio iuris", na "natureza das coisas" chegamos ao cerne do *pensamento tipológico*, que representa um dos mais actuais problemas da teoria do direito contemporânea. **O tipo constitui o meio-termo entre o geral e o particular, é comparativamente um concreto, um *universale in re***. (...) O tipo, na sua maior proximidade à realidade (...) não é definível, mas apenas "explicitável", ele tem na verdade um núcleo fixo, mas não fronteiras fixas, de tal modo que pode faltar um ou outro dos "traços" característicos de um tipo sem que seja por isso necessário pôr em causa a tipicidade de uma determinada situação de facto. O **conceito** (...) é **fechado**; o **tipo** é **aberto**. O **conceito** conhece apenas o rígido "*sim ou não*", (...) é um

"pensamento que separa". O tipo (...) pelo contrário conforma-se com o *"mais ou menos"* da realidade multifacetada e **liga** tomando conscientes as **conexões de sentido**, nele **o geral é compreendido de forma sensível, "integral"**. (...) Se transpusermos o que foi dito para o plano do direito, então o **tipo** (...) surge como o **ponto médio entre a ideia de direito e a situação da vida**, em torno do qual todo o pensamento jurídico em última instância circula: ele é o **meio-termo entre justiça normativa e justiça material**. É ao mesmo tempo **modelo do fenómeno passageiro e paradigma da ideia**. Ele recebe a sua luz de ambos e é assim, por um lado, **mais rico em conteúdo e mais plástico do que a ideia** e, por outro lado, **mais válido, mais espiritual e mais duradouro do que o fenómeno**. (...) Compreende-se agora que o direito nunca pode ser idêntico à lei, porque, na sua plenitude concreta de conteúdo, não se deixa enclausurar nos conceitos legais. Não se pode pois admitir um sistema jurídico fechado, "axiomático", mas apenas um sistema aberto, "tópico". (...). No processo de realização do direito (...), o legislador tenta conceptualizar as situações típicas da vida da forma mais precisa possível; mas a **jurisprudência** tem depois de **disseminar** de novo estes conceitos, pois eles mostram-se demasiado limitados ("definidos") para poder fazer justiça às situações de vida; **imediatamente**, contudo, começa o **processo de sentido inverso**, no qual é dada (porventura pelos comentadores da lei) uma **nova definição "corrigida"** do conceito em questão, que, por seu lado, em presença da multiplicidade da vida apenas pode servir para um período mais ou menos duradouro - um **processo que nunca terá fim**.»¹⁷⁶³

No seu incisivo estudo *Lei moral e escolha singular na ética aristotélica*, Marco Zingano providencia uma análise que nos parece a todos os títulos merecedora de realce como fundamento recapitulativo dos múltiplos pontos acabados de analisar: «A lei, diz Aristóteles, tem força coercitiva, consistindo em um enunciado que provém de uma prudência e inteligência, ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ (EN, X, 10, 1180a 20-21). Como enunciado ou λόγος, a lei é, senão universalizante, pelo menos generalizante (...). Obviamente o enunciado,

¹⁷⁶³ *Ibid., op. cit.*, 184-189; destacado nosso

por mais claramente imperativo que seja, não tem ele próprio força coercitiva; quem exerce a força são os homens que aplicam e seguem a lei, impondo-a a todos os demais. Embora a forma imperativa não seja a única expressão do discurso moral (pois ele contém igualmente conselhos, exortações, lamentos e imprecizações), ele está no coração mesmo da linguagem moral, pois esta é a linguagem de uma certa coerção, aquela fundada em razões (...). O detalhe decisivo, no entanto, encontra-se na observação, à primeira vista anódina, que a lei provém ἀπό τινος προνόσεως καὶ voũ, de uma certa prudência *e inteligência*. Ela **provém da prudência** porque, de um lado, **a lei é pensada como o que gera ou preserva o bem comum, e o bem tem sua origem em uma decisão de prudência**, pois o **homem prudente** é justamente aquele a quem o bem aparece em uma determinada situação. Tal **decisão** é sempre **à luz das circunstâncias** nas quais se **produz a ação**. (...) Ora, a **prudência** é já **inteligência no domínio prático** e parece supérfluo acrescentar que a lei provém da inteligência (...), *a menos que* se trate de acrescentar uma **outra operação intelectual**, distinta da prudencial, que, **em conjunção** com esta última, **produza a lei**. Ora, como a lei é uma generalização e **a generalização não é fruto da própria decisão prudencial**, mas se **acrescenta a ela** com o intuito de fazer **abstração de certas circunstâncias** para poder então alçar-se à **forma da própria lei**, sua geração requer uma atividade intelectual de outra natureza que a prudencial: enquanto à **prudência** cabe ver **o que deve ser feito nas circunstâncias em que se desenvolve a ação**, à **inteligência** compete exprimir esta decisão, de natureza circunstancial, em uma **fórmula generalizante**, para além do contexto particular em que foi prudencialmente gerada. Trata-se de **duas operações distintas**, cuja **conjunção** unicamente **engendra a lei**: **sem prudência, não é propriamente lei**, pois fica **apartada da justiça**; **sem inteligência, não se alça ao domínio do geral**, no qual unicamente pode **exprimir-se**. (...) Em certos casos, **não é possível** propor um **enunciado universalizante com retidão**. (...) Isto parece indicar que estes poucos **casos recalcitrantes** têm outra **função heurística**: nos fazer ver que, **por trás das leis, há algo de particular que as gerou**. A razão de resistirem à generalização das leis reside em que **a matéria da lei são as ações e toda ação é particular**. Enquanto particular, a ação é **indeterminada**; (...) o indeterminado é

dito, na *Magna Moralia*, rondar a ação (*MM*, I, 17, 1189b 25), como se ela não pudesse de modo algum escapar a esta indeterminação que lhe é constitutiva. Em relação àqueles poucos casos, a lei falha não porque lhe falta a universalidade, mas por causa mesmo da sua generalidade (*EN*, V, 10, 1137b 27), o que a torna incapaz de apreender a particularidade da ação em questão». ¹⁷⁶⁴

3.3.3. Mesomorfologia e equilíbrio crítico na Economia

No plano da reflexão económica – incluindo o nicho específico da gestão em todas as suas vertentes mais expressivas (empresarial, comercial, financeira, etc.) –, a filosofia prática de Aristóteles levanta questões de índole bem diversa, é certo, daquelas com que estamos acostumados a lidar, mas nem por isso menos relevantes, tendo em conta os desafios actuais colocados à reflexão filosófica na sua abrangência interdisciplinar. ¹⁷⁶⁵ Nesse sentido, impressiona a quantidade, a diversidade e, muitas das vezes, a qualidade dos estudos que, ao longo dos tempos, procuram relacionar esta área com o pensamento do Estagirita. ¹⁷⁶⁶ Pela parte que nos toca, apenas se pretende insinuar até que ponto a teoria económica pode – pelo menos desde a modernidade ¹⁷⁶⁷

¹⁷⁶⁴ ZINGANO Marco, *Lei moral e escolha singular na ética aristotélica*, 343-347; destacado nosso

¹⁷⁶⁵ Vide a propósito ACHTENBERG Deborah, *Cognition of value in Aristotle's ethics: promise of enrichment, threat of destruction*, Albany: State University of New York Press, 2002; BERTHOUD Arnaud, *Aristote et l'argent*, Paris: Maspero, 1981; JUDSON Lindsay, «Aristotle on fair exchange», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15 (1997) 147-175; KLEIN Sherwin, «An Aristotelian view of theory and practice in business ethics», in *The International Journal of Applied Philosophy* [Fort Pierce (Fla.)] 12 (1998) 2, 203-222; MEIKLE Scott, «Aristotle in business», in *Classical Quarterly* 90 (1996) 1, 138-151; *Idem*, «Aristotle on equality and market exchange», in *The Journal of Hellenic Studies* 111 (1992) 193-196; *Idem*, «Aristotle on money», in *Phronesis* 39 (1994) 1, 26-44; MOREAU Joseph, «Aristote et la monnaie», in *Revue des Études Grecques* (Paris) 82 (1969) 349-364; MOSSÉ Claude, «L'homme et l'économie», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 31-61; GROARKE Louis, «Following in the footsteps of Aristotle. The Chicago School, the glue-stick and the razor», in *The Journal of Speculative Philosophy* (Pa.) 6 (1992) 3, 190-205

¹⁷⁶⁶ Vide a propósito AMZALAK Moses Bensabat, *O pensamento económico de Aristóteles: história das doutrinas económicas na Antiga Grécia*, Lisboa: Ottosgráfica, 1951 [deste autor se conserva a tradução *O Tratado do Económico atribuído a Aristóteles*, trad. Moses AMZALAK, Lisboa: Academia das Ciências, 1945]; NÊME Collette, «Peut-on parler de théorie économique chez Aristote?», in *Revue d'Histoire Économique et Sociale* 47 (1969) 3, 341-360; CRESPO Ricardo, «La acción económica en Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 10 (1996) 1, 77-108

¹⁷⁶⁷ Cf. BERNS Laurence, «Aristotle and Adam Smith on Justice. Cooperation between ancients and moderns?», in *Review of Metaphysics* 48 (1994-1995) 1, 71-90

– encontrar na praxiologia aristotélica um modelo teórico suficientemente consistente e fiável para fundamentar filosoficamente muitos dos problemas críticos (e não são assim tão poucos) com lida no presente.¹⁷⁶⁸

Amartya Sen, filósofo indiano e nobel da economia, que ensina actualmente em Oxford depois de uma profícua passagem por Harvard – onde, de resto, encetou uma relação de estreita colaboração com Martha Nussbaum¹⁷⁶⁹ – representa a esse título um notável e bem-sucedido exemplo da simbiose disciplinar entre as esferas económica e ética.¹⁷⁷⁰ Segundo A. Sen, a caracterização do agente racional da economia neoclássica, quando levada ao limite, enferma de uma tautologia difícil de dissolver: a prossecução coerente de preferências individuais próprias – quer dizer, o que leva a discernir e a quebrar o círculo vicioso de **saber se persigo algo na medida em que o prefiro ou se prefiro algo medida em que o persigo** – depende em larga medida da capacidade para quebrar uma espécie de pacto sagrado entre **escolha** (não necessariamente confundível com a experiência mais enriquecida da *opção* ou da *decisão*) e **bem-estar** (não necessariamente redutível ao sentido mais profundo da *felicidade*). Nessa óptica neoclássica, o bem-estar apresenta-se pura e simplesmente reduzido não a uma busca de fundo mas a uma escolha instantânea entre alternativas imediatas cujo objectivo passa por reduzir pragmaticamente o acto electivo não a uma deliberação ponderada mas a uma preferência fundada numa percepção impulsiva e emocional do bem-estar, o que de certa forma encerra a tautologia numa espécie de beco sem saída. Na sua obra *«On ethics and economics»*,

¹⁷⁶⁸ Vide a propósito o estudo de BERTHOUD Arnaud, *Essais de philosophie économique. Platon, Aristote, Hobes, A. Smith, Marx*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002; vide também BLAUG Mark, *La pensée économique*, Paris: Economica, 1999; FRIEDMAN Benjamin, *The Moral Consequences of Economic Growth*, New York: Knopf, 2005; KENNY Anthony – KENNY Charles (ed.), *Life, Liberty, and the Pursuit of Utility: Happiness in Philosophical and Economic Thought*, Exeter: Imprint Academic, 2006; LUCAS John – GRIFFITHS Michael, *Ethical Economics*, New York, Macmillan, 1997; MARCIANO Alain, *Ethiques de l'économie*, Balises: De Boeck, 1999; SELIER François, *Morale et vie économique*, Paris: PUF, 1959; Von MISES Ludwig, *L'action humaine, traité d'économie* [= *Human Action: A Treatise on Economics* (1949)], trad. Raoul AUDOUIN, Paris: PUF, 1985

¹⁷⁶⁹ Vide a propósito SEN Amartya – NUSSBAUM Martha (eds.), *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press, 1993

¹⁷⁷⁰ Sobre o tema consideram-se referenciais as obras de SEN Amartya, «Money and value: On the ethics and economics of finance», in *Economics and Philosophy* 9 (1984) 203-227; *Idem*, *Choice, welfare and measurement*, Oxford: Blackwell, 1982; *Idem*, *L'économie est une science morale*, Philosophie, Paris: La Découverte, 2003; *Idem*, *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1993

A. Sen explica a razão pela qual a tentativa de superação da referida tautologia por John Harsanyi – prestigiado e laureado economista húngaro-americano cujo reconhecimento (a par de John Nash e Reinhard Selten) se deveu em larga medida à aplicação bem-sucedida da *games of incomplete information theory* em vista da optimização racional do equilíbrio crítico das decisões económicas¹⁷⁷¹ – se encontra condenada ao logro: ao procurar explicar a conexão bipolar “escolha / bem-estar” inerente ao agente económico racional sobrepondo-lhe a dicotomia “preferências éticas / preferências subjectivas” (aquelas para motivar o processo de escolha; estas para justificar a obtenção de bem-estar), J. Harsanyi não resolve mas reduplica e agrava o impasse da redundância. Segundo o filósofo da economia indiano, o esquema binário de Harsanyi não desembaraça ou dilui o problema, na medida em que, ao identificar com a ética tudo aquilo que não é pura preferência subjectiva, deixa escapar o facto de que entre comportamentos motivados por puro altruísmo e empatia e comportamentos apenas inspirados pela fidelidade a causas nobres ou superiores há um **limiar difuso e instável** onde se instalam comportamentos pautados não tanto pela dedicação heróica ao outro, ou pela compaixão humanista pelo próximo, ou mesmo pela consagração a um ideal ou valor supremos, mas tão-só pela submissão a um escrupuloso e intransigente sentido de dever ou obrigação. Ora, de acordo com as teses económicas neoclássicas se é verdade que existem funções pessoais de bem-estar que implicam escalas de prioridades em função das quais cada agente económico racional procede a uma ordenação de preferências, competindo à teoria económica – sobretudo a que domicilia e especializa no campo da projecção de cenários e da gestão de expectativas – receber do exterior, como um dado, o *input* de possíveis combinações de funções relativas ao bem-estar, também não deixa de ser menos verdade que este modelo encerra uma dificuldade de monta à luz do teorema de Kenneth Arrow segundo a qual se demonstra a impossibilidade lógica e matemática de operacionalizar um modelo fiável que permita medir e comparar intersubjectivamente preferências interpessoais (o pleonismo é deliberado...), sobretudo quando estas se enredam num conflito simétrico ou equidistante de interesses individuais igualmente

¹⁷⁷¹ Vide a propósito HARSANYI John, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1977; *Idem*, *Papers in Game Theory*, Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1982; *Idem* [with SELTEN Reinhard], *A General Theory of Equilibrium Selection in Games*, Cambridge (MA): MIT-Press, 1988

legítimos.¹⁷⁷² Para Amartya Sen esta impossibilidade afigura-se, contudo, muito menos óbvia do que à primeira vista parece: para lidar de forma não-iconoclasta com a restrição imposta pelo teorema económico de K. Arrow, mormente no que concerne à possibilidade de equiparar intersubjectivamente comparações interpessoais, A. Sen adopta uma via alternativa que consiste em avaliar não de imediato as preferências mas antes o bem-estar. Graças a essa inversão de perspectiva, procede a uma revisão da noção de “bem-estar” sedimentada no *mainstream* económico – a saber a de *welfare* – noção essa absolutamente decisiva e determinante na medida em que é precisamente à sua sombra que germinam e se desenvolvem os grandes debates de política económica em torno das estratégias para atingir o maior ou menor grau desejável de igualdade no seio de uma comunidade nacional ou para implementar programas de desenvolvimento para os países mais pobres. Para Sen essa revisão conceptual de bem-estar implica fazer convergir para o modelo teórico que lhe irá servir de suporte epistémico três níveis de análise: 1. o da interacção mais ou menos tácita das doutrinas filosóficas que implicitamente se entrelaçam no horizonte argumentativo do debate sobre o que se entende por bem-estar; 2. o do aparato categorial que estrutura o dispositivo descritivo e analítico subjacente às teorias empíricas que lutam pela hegemonia operativa dos modelos teóricos em confronto; 3. o dos procedimentos técnicos e das consequências sociais geradas pelo impacto das políticas adoptadas para promover o bem-estar.

Da confluência equilibrada destes três níveis emerge um novo conceito que Amartya Sen introduz mediante uma reconfiguração semântica do conceito benthamiano de **bem-estar** (*well-being*), procurando enfatizar não o sentido economicista de um “estar-bem” material (porventura demasiado conotado com a sensação agradável gerada pelo estatuto psicossocial decorrente da capacidade aquisitiva de bens ou de posse de recursos), mas o sentido económico de um estado de realização de potencialidades ligado à percepção da **qualidade de vida**. Essa percepção encontra-se imersa numa **interconexão de funcionamentos e aptidões**

¹⁷⁷² Cf. ARROW Kenneth, «Moral Thinking and Economic Interaction», in AA.VV., *Social and ethical aspects of economics*, org. Pontifical Council for Justice and Peace, Vatican City, 2011 (2nd ed.), designadamente o cap. 3 «Conflict resolution», 35; vide também a propósito ATKINSON Anthony, «Economic Transformation and Economic Justice», in AA.VV., *Social and ethical aspects of economics*, *op. cit.*, 37-45

[*functionings and capabilities*] que se subdivide em estados (como por exemplo o gozar de boa saúde, a capacidade para subsistir e, eventualmente, o dispor de uma habitação) e actividades (como por exemplo o cultivo do respeito individual e relacional). Por outro lado, a liberdade – normalmente contraposta em acicatado antagonismo à igualdade nalguns debates políticos rigidificados na sua clausura ideológica – não tem de ser forçosamente considerada apenas como um meio para adquirir outra coisa, mas deve ser incluída na esfera do bem-estar como componente integrante e estruturante. O poder de escolha traduz-se nesse caso como um elemento constitutivo do viver, implicando que “escolher x” é diferente de “escolher x e fazê-lo”: escolher um “modo de vida” não equivale necessariamente a “ter um estilo de vida”.

A valorização do bem-estar assim equacionada diverge em absoluto da valorização dos estados-de-coisas, proposta pelo utilitarismo, dado que considera os funcionamentos e capacidades um valor teleologicamente autofinalizável, e não um processo de viabilização meramente instrumental. A concepção utilitarista do valor – à qual se recorre explícita ou implicitamente em benefício das economias ditas de bem-estar – atribui em última análise importância sociológica à esfera subjectiva do psiquismo individual descrita e explicada em termos de uma certa fruição emocional do prazer (normalmente associado ao contentamento e boa-disposição) ou então é interpretada como mera satisfação objectiva (não necessariamente mental) de desejos (normalmente associados a necessidades). Todavia, ainda que estar contente ou sentir-se bem-disposto possa ser considerado um funcionamento muito importante, dificilmente se poderá assumir que a sua fruição se esgote como único sentido de uma vivência de bem-estar; se assim fosse, seria perfeitamente legítimo esperar que os restantes funcionamentos se encontrassem privados de significação ou tão-só valorizados na medida em que manifestassem uma utilidade compreendida como contentamento ou prazer. Em suma, o bem-estar preconizado por Amartya Sen encontra-se no foco de projecção não daquele contentamento experimentado como fruição emocional do prazer de ter isto (propriedade) ou ser aquilo (estatuto), mas – e isso é justamente o que queremos destacar – daquele sentido aristotélico de felicidade

(bem-estar) cuja génese mergulha na experiência integral de um bem-estar que decorre da realização plena das potencialidades próprias em tensão relacional.¹⁷⁷³

A teorização de Amartya Sen é essencial, em nosso entender, para o desígnio tórico da nossa dissertação. Através dela é possível esclarecer, por exemplo, aquilo que, quanto a nós, configura a **ambiguidade-limite** que habita e rege o binómio complexo (e não tão “linear” ou “unívoco” como é costume pensar) *oferta-procura* no seu imperceptível poder para reverter (no caso em que adquire valor a “oferta” da própria “disponibilidade de procura”) ou para subverter (no caso em que a *procura* motivada “por necessidade de” é subtilmente eclipsada pela *oferta* indutora “de necessidades”) as regras de jogo do mercado. Do modo como se resolver essa ambiguidade depende, como muito bem se sabe, o sucesso ou a falência sistémica da lógica capitalista de consumo, designadamente num paradigma económico alicerçado na profissão de fé neoliberal de uma aceleração constante de crescimento (*accelerate and progressive growth*) e não, como seria desejável, em dinâmica de desenvolvimento equitativo e sustentável (*equitable and sustainable development*): nesse caso, estamos em crer que tal impasse – com germinais contornos de catástrofe¹⁷⁷⁴ – apenas poderá ser superável no **limiar mesomorfológico** de um sistema crítico em que a *decision making* não se transforma necessariamente num drama maniqueísta e ciclotímico, ou seja gerando euforia quando cresce ou “sobe” (e tudo corre bem) e desespero quando decresce ou “decai” (e tudo corre mal), mas opera no interior de uma **capacidade prudencial** – simultaneamente **estocástica** na percepção oportuna dos ajustamentos (i.e. resiliente face à instabilidade volátil das circunstâncias não controláveis) e **ergonómica** na modelação prospectiva de cenários (i.e. adaptativa face ao fluxo imprevisível da facticidade adventícia ou superveniente). Mesomorfológicamente configurada pelo modelo prudencial aristotélico, qualquer decisão revela – seja em que domínio for – suficiente densidade praxiológica para potenciar não só a planificação

¹⁷⁷³ Sobre estes e outros pontos conexos abordados neste subcapítulo, Sergio Cremaschi oferece uma preciosa visão panorâmica in CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics», in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, op. cit., 24-25

¹⁷⁷⁴ Cf. o praticamente desconhecido (mas para nós “provocador” e “visionário”) texto de HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d’une catastrophe*, Paris: Odile Jacob (1990), designadamente «Chapitre III: Le marxisme comme théorie fasciste», 67-86; «Chapitre V: L’individu vivant et l’économie», 111-132 e «Chapitre VI: Vie et mort en régime capitaliste», 133-150

dos objectivos que se projectam e estipulam no interior de qualquer dinâmica organizacional, mas também a consolidação da relação interfacial ou intersubjectiva em múltiplos nichos e escalas de interacção assimétrica (vendedor-comprador, prestador-cliente, servidor-utente, etc.). Boas práticas configuradas por dispositivos prudenciais tendem a induzir nas decisões económicas uma percepção de *win-win* (i.e. de ganho contextual proporcionalmente disseminado pelas partes envolvidas) gerando e reforçando laços de confiança e contribuindo para amortecer ou, pelo menos, para dissipar indesejáveis efeitos de *win-loss* (i.e. de ganho diametralmente inverso à perda verificada numa das partes). A mediação prudencial adquire particular relevância operativa (a montante mesmo das suas implicações éticas ou deontológicas) no contexto crítico de uma gestão sustentável, sobretudo nos casos em que a relação assimétrica entre as partes é agravada pelo grau de vulnerabilidade de uma delas (normalmente o pólo da procura), como acontece, por exemplo, no acesso ao serviço de saúde, sector onde a relação entre as partes se encontra precisamente pautada pela transacção de um bem essencial absoluto e, *ipso facto*, não-mercantilizável dado o seu estatuto ontológico de condição possibilitadora de todos os restantes bens.

Gostaríamos, por fim, de derivar a nossa reflexão para um outro patamar de análise, o da relação crítica entre funções políticas do Estado(s) e pulsões económicas dos Mercado(s), limiar de problematização onde, em nosso entender, o modelo mesomorfológico de Aristóteles pode e deve ter uma palavra a dizer: referimo-nos, em concreto, ao impacto sistémico da genericamente designada – embora geralmente mal-entendida – **teoria da sociedade civil**.

O conceito de **sociedade civil** – introduzido em finais da década de 70 na reflexão politológica portuguesa por Adriano Moreira, num ainda pouco divulgado artigo da Revista Portuguesa de Filosofia intitulado «Estado, Igreja e Sociedade Civil»¹⁷⁷⁵ – respondeu na cultura ocidental ao desafio humano de alcançar o **instável e difícil equilíbrio** entre a **tutela pública do Estado** e a **iniciativa privada do Mercado**, no legítimo anseio de abrir entre esses dois pólos um **limiar intermédio** de **autonomia criativa** capaz de viabilizar uma gama multiforme de necessidades, expectativas e potencialidades em vista do **bem comum**. Sempre que o espaço

¹⁷⁷⁵ MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349

público se tornou ubíquo e prepotente na sua planificação estatizada e sempre que, por outro lado, o espaço privado se tornou insaciável e predatório na sua avidez mercantil, quer a retórica política do *primado do cidadão*, quer a prosápia económica da *primazia do consumidor*, redundaram invariavelmente em atentado à dignidade da pessoa seja pela captura da esfera política pelos aparelhos partidários, seja pela subjugação da vida económica aos insondáveis desígnios das oligarquias financeiras. Sempre que, ao invés, os indivíduos criaram laços de cooperação na base de um pacto de confiança e de responsabilidade, promoveu-se o bem comum e, com ele, o **desenvolvimento integral e sustentado da vida humana** em toda a sua amplitude.

Assim, em termos muito genéricos poder-se-ia definir a **sociedade civil** como uma **rede intermédia** de bens e serviços facultados por instituições de origem privada e finalidade pública cuja cooperação espontânea e criativa visa a prossecução de actividades artísticas, cívicas, recreativas, filantrópicas, espirituais, sociais e económicas, articulando de forma organizada interesses, meios e recursos em vista da promoção do bem comum. Em termos de extensão, ela agrega um vasto e diferenciado espectro de corpos cívicos que se estendem desde as colectividades até às organizações não-governamentais, passando por unidades de saúde e de ensino, fundações, corporações, irmandades, clubes, órgãos de comunicação, núcleos de voluntariado, redes de informação e associações empresariais, profissionais, e sindicais, organizações de defesa dos direitos humanos, do ambiente, do património e do consumidor, a que se juntam, por direito próprio, as igrejas, os centros paroquiais e os Institutos religiosos. Em todas as formas apontadas, existe um denominador comum que subjaz a qualquer tipo de actividade que forma a sociedade civil: por um lado, a sua origem é privada e, portanto, autónoma perante aquele tipo de regime público que configura o aparelho jurídico-político do Estado; por outro lado, a sua finalidade é pública e, portanto, distinta daquele tipo de interesse particular que tipifica a incessante procura do lucro no sector privado.

Ao preencher **mediacionalmente** o **limiar** onde **Estado** e **Mercado** se bifurcam nos seus interesses e entrechocam nas suas finalidades, a Sociedade civil oferece às comunidades humanas organizadas uma **possibilidade de realização criativa** que combina simultaneamente a liberdade de iniciativa, típica da esfera privada, bem como a prossecução do bem comum, típica da esfera pública. É nesta

mistura bem doseada de estímulo à iniciativa privada e de paixão pelo bem comum que se **plasma a vida social no seu todo**, através de um processo voluntário de crescente complexificação reticular, de subsidiariedade matizada de incentivos e de devolução gradual de poderes à sociedade, conforme aquele sapiente princípio "tanta sociedade quanto possível, tanto estado quanto necessário"...¹⁷⁷⁶

¹⁷⁷⁶ Vide a propósito HENRIQUES Mendo C., «Que há de novo na sociedade civil?», in *Cultura* (Centro de História da Cultura – UNL) 16 (2003) 275-289, bem como, WALZER Michael, «The Civil Society Argument», in *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal MOUFFE, London: Verso, 1992, 89-107 e sobretudo, em específica pauta aristotélica, MARTINS António M., «A sociedade civil na *Política* de *Aristóteles*», in *Sociedade Civil. Entre Miragem e Oportunidade*, coord. António M. MARTINS, Coimbra: FL/UC, 2003, 233-252

CONCLUSÃO

Balanço retroprojectivo da investigação

«Aristóteles repetirá obsessivamente, ao longo de sua ética, que se deve agir em função das circunstâncias, que a **decisão se faz caso a caso**, que **não temos outro amparo a não ser o prudente**, a quem devemos nos voltar sempre que as decisões forem importantes, porque a **ação moral** só revela sua **verdade** nos **casos singulares**, **imersa nas circunstâncias** no interior das quais se **produz**.»¹⁷⁷⁷

Nesta lapidar e inspiradora formulação de Marco Zingano gostaríamos de ver espelhado, por assim dizer, o desfecho recapitulativo e unificador das propostas teóricas plasmadas na presente dissertação. Ao chamar a atenção, com efeito, para a **singularidade situacional** em que a **decisão prudencial** se **produz**, designadamente naquele limiar crítico em que a **deliberação** se exerce em **contexto contingencial** de elevada **indeterminação**, nela gostaríamos de domiciliar o ponto de partida conjectural de uma **mesomorfologia da acção** cuja dimensão **poiética** (no plano implícito da maleabilidade prudencial) e **hilemórfica** (no plano tácito da modelação da forma na matéria) nos esforçamos por propor como marca inovadora da nossa investigação em torno da praxiologia aristotélica.

Posto isto, segue-se um conjunto de brevíssimas considerações conclusivas cujo alcance teórico se polariza em torno de **quatro eixos de questionamento** que, de imediato, passamos a desenvolver.

Primeiro: que desafio teórico ousámos enfrentar e formular o mais sustentadamente possível na presente dissertação?

No final deste périplo teórico, estamos em crer que o sentido praxiológico da **prudência** adquire plena relevância no subsolo mais vasto de uma **mesomorfologia da acção** sustentada pela noção de **mediedade**: pensamos, aliás, que essa **marca**

¹⁷⁷⁷ ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», in *Idem, Estudos de Ética Antiga, op. cit.*, 337; destacado nosso

mediacional parece exibir uma incontestável transversalidade à filosofia aristotélica desde a Ética, plano originário a partir do qual a questão se inscreve e germina, até à Retórica, onde se aborda o estatuto “mediacional” da credibilidade na modelação das condições de recepção e adesão ao discurso persuasivo, passando não só pela Metafísica, onde se postula a necessidade dos motores celestes “intermédios” para a explicação cabal do movimento, mas também pela Lógica, onde emerge o papel viabilizador do termo “médio” na validação de um raciocínio apodíctico, pela Política, onde se enfatiza o papel decisivo da “meso-cracia” e da classe “média” na coesão social e na estabilização económica dos regimes, pela Psicologia, onde se atesta a importância da posição “intermediária” da imaginação no enlace cognitivo entre a percepção sensível dos dados particulares e a captação inteligível dos princípios formais, e, enfim, pela Economia, onde se destaca a função “mediacional” da moeda na dinâmica comercial, apenas para referenciar alguns dos momentos mais relevantes. Para além disso, sem menosprezar os dados textuais que suportam de forma inequívoca a distinção entre acção e produção, mantemos a firme convicção de que a filosofia prática de Aristóteles acomoda nas entrelinhas dessa clara formulação doutrinária uma **implícita virtualidade mediacional de contornos poiéticos** graças à qual o agente se torna capaz de desfazer o nó górdio de impasses e dilemas pela **habilidade “hilemórfica”** de uma **modelação decisória** simultaneamente **“ortológica”** (na sua formal e universal determinação) e **“ergonómica”** (na sua material e singular adaptabilidade), tornando inevitavelmente artificiais e obsoletas aquelas usuais abordagens que dão por suposta uma dicotómica fractura dos binómios teoria-prática, conhecimento-acção, universal-concreto, formal-material, deontológico-teleológico, etc.

Segundo: que aspectos acreditamos ter contribuído para aprofundar o mais claramente possível na dissertação que aqui se apresenta?

Três intentos podem traduzir sistémica e esquematicamente o desígnio de fundo que norteou a investigação agora proposta:

1. ao ter dedicado a primeira parte da dissertação à vida de Aristóteles, quisemos esclarecer até que ponto a biografia do Estagirita transcende a mera aglutinação factual e cronológica de detalhes, obscuridades e peripécias existenciais,

tornando legível um **texto ético vivo** cujo **valor testemunhal** procurámos evidenciar com base numa fenomenologia mais funda e ampla das entrelinhas das suas disposições testamentárias;

2. ao ter confinado a segunda parte da dissertação apenas à obra praxiológica de Aristóteles, acalentámos o intuito de sondar até que ponto o conjunto das questões, aporias e conceitos inerentes às três *Ethicae* constituem uma espécie de antecipação germinal do que poderíamos ricoeurianamente designar de **acção discursiva**, noção que, no âmbito específico da eticidade aristotélica, coloca o acto decisionário na dupla alçada quer de uma orientação ortológica das condições que instalam a racionalidade prática no horizonte logóico, quer de uma flexibilização ergonómica das “práticas da razão” que operacionalizam uma “razão em prática” aplicável aos múltiplos contextos críticos para os quais é convocada;

3. ao ter focalizado a terceira e última parte da dissertação no pensamento ético de Aristóteles, tal como surge tematizado no Livro VI da *Ethica Nicomachea*, pretendemos por um lado explicitar a tese de uma teleologia interna do agir segundo a qual o exercício individual da virtude se deve aperfeiçoar em deliberação exercida no plano relacional da vida em comum, e por outro testar a resistência teórica de uma conjectura segundo a qual a deliberação ponderada adquire maleabilidade na medida em que recorrer a uma **tangencial habilidade poiética** no limiar crítico de uma situação-limite.

Ora, a partir deste tríptico teórico, julgamos ter criado as condições teóricas adequadas para perceber até que ponto a filosofia prática de Aristóteles pode ser considerada aretiológica no que toca à tipificação da virtude como dimensão indutora ou como condição prévia necessária (todavia, não suficiente) do agir ético, mas também ergonómica quanto ao ponto de culminância do seu máximo desenvolvimento ético. Esta flutuação tem implicações assinaláveis, visto que nela se insinua uma ambivalência de fundo entre o plano prático do exercício das virtudes e o plano poiético da modelação da decisão. Com efeito, o exame que empreendemos em torno da praxiologia aristotélica dá-nos boas razões para sustentar teoricamente que não se tomam boas decisões para nos tornarmos virtuosos (e, por isso, eticamente bons), mas, justamente ao contrário, exercitam-se as virtudes para decidir bem. Num certo sentido, é graças à “manufatura” da boa decisão que adquire plena densidade teleológica o

exercício habitado ou habitual da virtude. Fazer “bem” é já uma forma fenomenologicamente intencional(liza)da de “fazer o bem”. E não é por sermos virtuosamente bons no plano moral que necessariamente tomamos boas decisões quer no plano técnico da escolha eficaz e adequada dos meios face aos fins, que no plano ético da relação intersubjectiva ou interfacial; dir-se-ia antes que, de um ponto de vista “onto-praxio-lógico”, a probabilidade de nos tornarmos eticamente bons aumenta exponencialmente na medida em que modelamos bem as nossas decisões no plano poiético da sua efectivação prática. Caberá, portanto, a uma virtude especial, a saber a φρόνησις, o singular papel mediacional de determinar não só o justo meio a partir da aferição dos respectivos extremos excessivos ou defeituosos, mas também de determinar a qualidade do exercício virtuoso como resultante da qualidade ética da decisão. Em cada acto decisionário prudencial narra-se, assim, o texto vivo de uma acção discursiva à qual compete, em última análise testar e pôr à prova, avaliar e validar, o efeito do(s) discurso(s) “sobre” a acção virtuosa. Inverter a ordem desta polaridade equivale mesmo, nalguns casos, a resvalar para um jactante e insuportável moralismo maquilhado de virtude, cujo objectivo não é outro senão mostrar ou impor aos outros aquilo que farisaicamente nunca se alcança e efectiva para si próprio.

Por outro lado, se é verdade que da obra de Aristóteles se poderá colher uma lição ética para a vida, não o será menos afirmar que dela é legítimo esperar também uma lição eticamente vivida. Quer dizer, o modo como se decide não depende daquilo que o agente fala, discorre ou reflecte “sobre a acção” que faz ou a decisão que toma (ou seja, não pode ser lido exogenamente a partir de uma ética filosófica ou de uma filosofia da acção), mas, precisamente ao contrário, o modo de “fazer a decisão” é que urde o **texto** no qual o discurso “da acção” já se constitui em si mesmo como **narrativa ética em acção**. A figura do prudente, como Aristóteles nunca se cansará de repetir, é a esse título absolutamente eloquente. Através da sua semântica incarnada, a acção do prudente comparece não para instituir uma “ética universal” ofuscada pela rígida observância a um modelo de comportamento (seja ele de índole aretiológica, axiológica ou deontológica) uniforme para todos e idêntico em todas as circunstâncias, mas para figurar tipologicamente o apelo (esse sim, universal) a uma realização ética cuja explicitação se atesta discursivamente na obra que cada indivíduo for capaz de moldar e aperfeiçoar decisionariamente. Assim sendo, a virtude da

prudência não está apenas “a meio” ou “no meio” como resultado de acertado equilíbrio entre dois extremos (critério que, alias, se aplica genericamente a todas as restantes virtudes); mais do que isso, Aristóteles confere-lhe a singular destinação ontológica de se assumir mediacionalmente como **meio pelo qual** o agente não só encontra o tal sentido de mensuração para regular mesoticamente a sua vida virtuosa, mas também o sentido criativo para *modelar poieticamente* a forma universal e necessária do princípio na matéria particular e contingente da situação. Significa isto que a *discreta qualificação hilemórfica* do acto decisionário possui um implícito e bem tipificado âmbito de circunscrição que a mediação prudencial se encarrega de obviar: em situações-limite de impasse quanto ao rumo e de incerteza quanto ao desfecho, deve prevalecer não necessariamente a força para impor uma forma pura (como se esta fosse vazia) à matéria bruta (como se esta fosse cega), ou um fio-de-prumo para aferir com exactidão a rectilínea verticalidade de uma aresta ou superfície, mas antes, à semelhança das réguas de chumbo usadas pelos arquitectos de Lesbos, a habilidade para tornar a matéria receptiva à forma, criando as condições para que na plasticidade daquela se expresse a elasticidade desta.

Terceiro: caso pretendêssemos reescrever formal e sinteticamente o modo como se estratificam e ligam entre si os diferentes núcleos conceptuais da ética aristotélica, que configuração assumiria essa interacção reticular?

Eis a configuração esquemática que, em nosso entender, melhor colheria esse desafio:

- I parte da alma desprovida de razão [1. sensação / 2. desejo]
- II parte racional da alma
 - 1. virtudes éticas 1.a) naturais (aquisição pelo hábito = estado = segunda natureza) 1.b) disposicionais (exercício *secundum rectam rationem* [mediação virtuosa: condição necessária mas não suficiente] = “meio entre” os extremos
 - 2. virtude dianoética *cum recta ratione* [v.g. mediação prudencial = condição suficiente que exige a necessária] = “meio no qual” se possibilita
 - 2.a) apropriação da virtude 2.b) coadunação dos meios habilmente

escolhidos ao fim racionalmente visado 2.c) modelação do princípio formal necessário (universalidade norma, lei, premissa prática) na situação material contingente (particularidade indivíduo, caso) >> decisão = 1. um desejo deliberado 2. das coisas que, 2.1. não ocorrendo sempre da mesma maneira, 2.2. depende de nós 2.2.a) fazer (acção) ou 2.2.b) não fazer (omissão) 2.3. voluntariamente

3. exercendo as virtudes éticas (segundo a recta razão) para 3.1. evitar os extremos e 3.2. visar o fim pretendido e

4. através da mediação da virtude dianoética (acompanhada de razão) para 4.1. escolher os fins adequados 4.2. apropriar voluntariamente os fins visados 4.3. modelar hilemorficamente a acção

5. em vista da felicidade 5.1. cujo fim em aberto 5.2. se inscreve durante toda uma vida 5.3. na obra aperfeiçoável de uma vida boa 5.4. em comunidade relacional 5.4.a) quer na sua integrativa dinâmica privada e familiar (sócio-económica) 5.4.b) quer na sua participativa expressão pública (cívico-política)

Quarto: para que linhas de rumo apontam prospectivamente os desafios abertos na presente dissertação?

O recorte mesomorfológico inerente à ética de Aristóteles reforça-nos a convicção de que a modelação prudencial pode ser eficazmente transferida para determinados domínios, v.g. jurídico, clínico e económico, onde a vertente decisionária só tem a ganhar em incorporar algumas das suas componentes constitutivas. Na verdade, não se trata propriamente de adensar argumentos para garantir a correcção procedimental ou a integridade comportamental nesses três domínios (para tal, a vertente deontológica já cumpre com razoável consistência essa função reguladora), mas de perceber até que ponto os recursos utilizados eticamente na modelação poiética de uma deliberação podem inspirar e operacionalizar com sucesso tomadas de decisão em contexto crítico. Estamos em crer, por conseguinte, que o modesto e inovador contributo da nossa proposta teórica reside justamente em retroprojectar a praxiologia aristotélica não para moralizar o direito, a medicina e a economia, mas para tipificar um conjunto de estratégias que, pelo seu recorte

diaporético, devem configurar prudencialmente a “manufatura” decisionária de uma deliberação em situação-limite, a saber o sentido de **oportunidade**, a mais-valia da **experiência**, o vislumbre da **imaginação**, o lastro da **indução**, a incursão da **prospectividade**, enfim o desafio da **flexibilidade**. Pensamos, com efeito que, para além da sua eticidade implícita, este conjunto de requisitos formam um *cluster* de condições de possibilidade susceptíveis de decisões adaptativas, resilientes e ergonómicas, seja qual for o domínio em que ocorra a respectiva modelação decisionária.

Posto isto, são duas as linhas de rumo que se oferecem de modo prospectivo a uma investigação futura, a saber 1) por um lado, estabelecer até que ponto a auscultação hermenêutica da deliberação prudencial, tal como Aristóteles a concebe, pode inspirar modelos de *decision making* em contextos críticos cuja operacionalização adquire particular relevância nas esferas do Direito, da Medicina e da Economia; 2) por outro lado, sondar em que condições o agir humano, mais do que destinatário de um discurso (no sentido de um agir sobre o qual se diz algo, como verdade-a-pensar), se torna ele próprio discursivo (no sentido de um agir que se oferece como um dizer, como verdade-a-fazer) à luz do que ousamos designar de *ontopoiese da decisão*.

Enfim, dada a vastidão de perspectivas abertas pelos quatro eixos de questionamento apontados, julgamos estar em condições de aglutinar um conjunto de considerações em torno da filosofia prática de Aristóteles, sem deixar de enfrentar aquela aporética e desconcertante inquirição de Aristóteles segundo a qual se alguém se torna prudente para ser bom, então que utilidade tem a prudência para os que já são bons [cf. *EN*, VI, 12, 1143b 28-33]¹⁷⁷⁸? E mesmo quando dela nos encontramos privados, para quê aprendê-la se tal aprendizagem pode não implicar necessariamente a realização de uma vida boa e justa [cf. *EN*, VI, 12, 1144a 11-12]¹⁷⁷⁹? Com efeito, não é por praticar o que é justo que alguém se torna efectivamente justo, pois podemos fazer o que está estipulado segundo as leis – ou como o faria um homem de bem que

¹⁷⁷⁸ Vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6a.3, 949

¹⁷⁷⁹ Vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6d, 950

age por escolha deliberada – não porque é justo, mas de forma involuntária ou por ignorância [cf. *EN*, VI, 12, 1144a 13-20]¹⁷⁸⁰...

Para começar, gostaríamos de deixar claro que a decisão não se esgota apenas no desafio contingencial do confronto com os casos particulares, as circunstâncias indeterminadas ou as situações singulares, mas acolhe também o domínio ontologicamente mais vasto e profundo onde se joga o sentido da auto-realização do agente, envolvendo, por conseguinte, aquilo que, pela discursividade da sua acção, cada indivíduo patenteia de mais próprio, pessoal e inalienável. Os pensamentos podem até ser emprestados, as fantasias compradas, os sonhos alugados, mas nada, nada mesmo, pode endossar, substituir ou alienar a obra individual de uma decisão tomada ou feita, nem sequer a veleidade de exprimir por e com palavras o discurso justificativo das escolhas e opções efectuadas, pois, mesmo aí, como tão bem immortalizou Demócrito de Abdera, λόγος γὰρ ἔργου σκίη [a palavra é a sombra da obra (= acção)]¹⁷⁸¹.

Ora, dado que, segundo Aristóteles, a prudência se exerce através do “olho da alma” sob a forma de uma virtude pela qual as inferências práticas partem do princípio de que o melhor fim não se apresenta ao homem que não for bom, sendo por isso impossível ser prudente sem ser bom [cf. *EN*, VI, 12, 1144a 29 – b 1]¹⁷⁸², não será muito difícil imaginar a razão por que a filosofia prática de Aristóteles envolve uma espécie de oscilação hermenêutica segundo a qual, sendo certo que nem toda a habituação moral comporta necessariamente uma teleologia ética do ponto de vista do seu aperfeiçoamento decisório, não será menos verdade que qualquer modelação ética da decisão terá sempre de se encontrar moralmente habitada na sua origem, independentemente do contexto crítico em que é tomada ou modelada (seja ele jurídico, clínico ou económico). A relação entre as duas dimensões não é de mútua exclusão, mas de complementaridade, como se percebe. Assim sendo, tomar as decisões por inteiro, mantendo-nos inteiros nas nossas decisões, eis um prolegómeno com futuro a toda a acção humana que, em vista da sua ubicação no texto da vida,

¹⁷⁸⁰ Vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6d.1, 950

¹⁷⁸¹ DEMOCRITUS, *Frgm.* B145 DK [expressão idêntica em Sólon de Atenas: vide supra 621]

¹⁷⁸² Vide Anexo 7 Sinopse Topográfica Livro VI *EN*, tabela XIII 6f, 950

pretenda auto-realizar-se intersubjectivamente enfrentando o risco de julgar-o-outro (no plano jurídico), cuidar-do-outro (no plano clínico) e gerir-para-o-outro (no plano económico).

Por outro lado, no interior da flutuação praxiológica que se insinua entre a vertente ética do “decidir fazer” e a vertente poiética do “fazer a decisão” comparece um “fazer-me pela e na decisão” cujo impacto hermenêutico não hesitamos em escorar na posição avisada de Manuel J. Carmo Ferreira quando refere: «O conceito central é o de *προαίρεσις* (...), *escolha preferencial, opção*, não como quem elege de entre um leque de possibilidades, mas como ***decisão, tomada de posição, determinação da vontade que viabiliza uma nova existência***, momento decisivo em que se concentra toda a energia do agir, por intermédio da qual o ser humano se situa prática e racionalmente na realidade, se configura como *ἡθός*, e ganha *carácter*. (...) Que fazer? Como agir? Confrontando-se o homem com uma pluralidade quase infinda de projectos e alternativas de acção, a ética aristotélica, que **não propõe** nunca uma **codificação de condutas** nem pretende estabelecer uma **normatividade imperativa**, **não ilude a questão** premente de ter de **agir do modo mais conveniente** e para ela formula sempre uma **dupla condição** de **justeza** e de **competência prática** (...) – *ὥς δεῖ*: faz o que deves fazer, quando o deves fazer e como o deves fazer, em que a **perspectiva universal**, que tem de ser **cultivada**, é instrumento precioso e indispensável da **atenção** devida ao **particular**, ao **circunstancial** e à **modalidade concreta** do agir, **educação do olhar** para surpreender mais adequadamente a **unicidade do caso de modo informado e competente**».¹⁷⁸³

Não resistimos a aproximar a interpretação de Manuel J. Carmo Ferreira da perspectiva personalista da *décision créatrice*, formulada por Emmanuel Mounier, segundo a qual «agir, c'est choisir, par conséquent trancher, couper court, et tout en adoptant, refuser, repousser. (...) Mais la décision n'est pas un coup de force intérieure aveugle et arbitraire. C'est la personne tout entière à son avenir attachée, concentrée dans un acte dur et riche, qui résume son expérience et lui intègre une expérience nouvelle. Les refus dont il s'accompagne sont des renoncements réels, embarrassants et

¹⁷⁸³ FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução», in *Aristóteles. Ética a Nicómaco, op. cit.*, 24, 26

parfois déchirants, ils ne sont pas des mutilations. Ils partent d'une plénitude exigeante, et non pas d'une indigence. Aussi sont-ils créateurs. [...] Une liberté qui jaillit comme un pur fait, qui est si étroitement impliquée dans l'affirmation brute de l'existence qu'elle évoque une nécessité - Sartre dit une condamnation - est une nature aveugle, un pouvoir nu. Qui la distinguera de l'arbitraire vital et de la volonté de puissance? Comment sera-t-elle mienne, si je ne puis la refuser? Où prendra-t-elle visage humain, puisque l'homme n'a de figure que par ses décisions? Qui lui tracera les limites de l'inhumain, puisqu'il n'est de l'humain à l'inhumain d'autres frontières que par son décret? Qui la retiendra de vouloir, dans une exaltation suprême, éprouver sa propre dissolution? [...] La décision créatrice, en rompant une chaîne de fatalités ou de probabilités, un jeu de forces intimidant, a bouleversé les calculs : elle est prise dans l'obscurité et dans la confusion, mais elle devient l'origine créatrice d'un ordre nouveau et d'une intelligibilité nouvelle, et pour celui qui l'a prise, d'une maturité nouvelle. Par elle seule le monde avance et l'homme se forme.»¹⁷⁸⁴

Posto isto, importará salientar o facto, aparentemente contra-intuitivo, de que não agimos através ou por meio da decisão, como se ela constituísse apenas um meio instrumental da acção – de modo algum; cabe outrossim à decisão instaurar o limiar mediacional no qual se constitui, transcendentemente diríamos, o campo em que agimos. Nesse sentido, a vida não equivale (nem tão-pouco se esgota) na soma das nossas decisões, posto que é pela mediação decisória que a vida se torna, mais do que uma soma, uma ilimitada e inacabada tapeçaria de actos nos quais e pelos quais nos vamos determinando como *obra-a-fazer*, de acordo com aquele cintilante e inspirador pressuposto aristotélico de que $\pi\alpha\varsigma \gamma\alpha\rho \tau\omicron \nu \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\nu \epsilon\rho\gamma\omicron\nu \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}$ [cada qual ama a sua própria obra: cf. *EN*, IX, 7, 1167b 34]¹⁷⁸⁵.

Pensamos, por isso, que a filosofia prática do Estagirita nos proporciona uma ética da contingência, sim, mas não circunstancialista; uma ética atenta ao individual, sem dúvida, mas não individualista; uma ética de tangencial aproximação poiética, evidentemente, mas não de ardiloso intento em procurar ludibriar o outro, descurando

¹⁷⁸⁴ MOUNIER Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris: PUF, 1949: apud, éd. électron. PDF, prod. Gemma PAQUET, *Chicoutimi* (QC): Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec <web: <http://bibliotheque.uqac.ca>> 62; 68; 72-73

¹⁷⁸⁵ Vide supra 249, not. 594

o horizonte fiduciário em que a acção intersubjectivamente se inscreve. Tal implica, em nosso entender, que, mais do que “mudar de” decisão em função das circunstâncias, trata-se antes de “tornar” a decisão adaptável à circunstância, decorrendo daí uma dupla consequência: 1) por um lado, decidir em contexto mesomorfológico implica agir nos limites impostos pelo exercício da virtude com a percepção do limite extremo até onde é possível dilatar essa possibilidade; b) por outro lado, esses limites são poieticamente transcendidos no limiar mediacional da prudência, virtude que nos convida a elevar a acção a um plano aperfeiçoado onde o acto decisionário se torna virtuosamente discursivo pela capacidade ortológica de agir não só *secundum ratione* mas sobretudo *cum ratione*. Dominique Panzani explica *pro domo nostra* a razão de ser dessa bipolaridade: «l’acribie envisagée par Aristote au sujet de la droite règle ne peut pas être une clarté qui serait de maîtrise, de méthode, mais une sorte d’appel, une mise en chemin pour que le souci du vertueux ne soit plus seulement la préoccupation affairée, mais plus authentiquement l’affirmation du sens d’être dans et par l’agir. On le voit, nul empirisme, au sens d’une démarche tâtonnante et aveugle, n’est à l’oeuvre chez Aristote; loin de lui l’insuffisance que certains ont voulu lui prêter d’être le penseur de la seule éthicité grecque. Il ne confond pas la relativité des mœurs et l’excellence universelle de l’action vertueuse; loin de lui également un intellectualisme qui absolutiserait la règle». ¹⁷⁸⁶

Por tudo isto (e por muito mais do que ficará sempre por dizer), entendemos que a filosofia prática de Aristóteles permanece dotada de uma irrecusável e fecunda actualidade não apenas porque podemos hoje pensar “de novo” sobre aquilo que o Estagirita escreveu, mas porque através da sua mediação textual somos desafiados a narrar a nossa acção no texto **sempre novo, re-novado e i-novador** de cada uma das nossas decisões sem nunca perder de vista aquela ancestral advertência de que *dicique beatus ante obitum nemo debet* [ninguém deve ser chamado feliz antes da hora da morte]¹⁷⁸⁷.

¹⁷⁸⁶ PANZANI Dominique, «La phronèsis: disposition paradoxale (Étique à Nicomaque, VI, 1)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, op. cit.*, 39

¹⁷⁸⁷ Embora a dita expressão ocorra num trecho das *Metamorphoses* de Ovídeo referido a Cadmo, rei de Tebas (OVIDIUS, *Metamorphoses*, 3, 136 ss.), a ideia em causa encontra-se já mencionada em inúmeros autores gregos, a começar por Heródoto de Halicarnasso que, nas suas *Historiae*, menciona que essa terá sido a resposta que Sólon deu a Cresos, riquíssimo rei da Lídia, quando este tentava, com

questões insinuantes, levar o sábio político ateniense a proclamá-lo o homem mais feliz do mundo: Aristóteles (cf. ARIST., *EN*, I, 10, 1100a 11; 15; *EE*, II, 1, 1219b 6) e Plutarco de Queroneia (cf. PLUTARCHUS, *Vita Solonis*, 27, 9) darão crédito a essa fonte. A expressão ocorre, seja de forma oblíqua ou directa, em momentos tragediográficos marcados por uma profunda tensão: assim sucede naquele passo do *Agamemnon* de Ésquilo de Elêusis em que o monarca átrida exprime para Clitemnestra ὀλβίσαι δὲ χοῖ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ [considera-se feliz uma vida que atinge o seu termo com êxito: cf. AESCHYLUS, *Agamemnon*, vv. 928 ss.], tal como no *Oedipus rex* de Sófocles de Atenas cuja representação encerra com um enfático μηδέν' ὀλβίζειν, πρὶν ἂν τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγυνὸν παθῶν [não consideres ninguém feliz antes que tenha transposto o limite da vida sem nada sofrer de doloroso: SOPHOCLES, *Oedipus rex*, vv. 1529 ss.] e ainda na *Andromacha* de Eurípides de Atenas no passo onde a outrora devotada esposa do troiano Heitor, e agora concubina de Neoptólemo, filho de Aquiles, exclama χοῖ δ' οὐποτ' εἰπεῖν οὐδέν' ὀλβιον βροτῶν, πρὶν ἂν θανόντος τὴν τελευταίαν ἰδῆς ὅπως περάσας ἡμέραν ἤξει κάτω [nunca se deve proclamar feliz nenhum mortal sem que, antes da morte, se veja de que forma passou o derradeiro dia e desceu às profundezas: cf. EURIPIDES, *Andromacha*, vv. 100-102]. O *topos* persiste ainda, no meio literário do Renascimento, naqueles tocantes versos de Francesco Petrarca onde o poeta exprime *che or di quel ch' i ho letto mi sovene / che 'nanzi al di de l'ultima partita / uom beato chiamar non si conviene* (cf. PETRARCA Francesco, *Canzoniere*, 56, 12-14).

EPÍLOGO

Er schlägt ein Volum auf und schickt sich an.
Geschrieben steht: «im Anfang war das **Wort!**»
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das **Wort** so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom **Geiste** recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: im Anfang war der **Sinn**.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der **Sinn**, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die **Kraft!**
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabey nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rath
Und schreibe getrost: im Anfang war die **That!**
[Johann GOETHE, *Faustus. Eine tragödie*, 1223-1237]¹⁷⁸⁸

¹⁷⁸⁸ Ofereço o excerto à nossa língua materna pela autorizada tradução de João Barrento:

Abre um volume e prepara-se para o trabalho.

“Ao princípio era o **Verbo**”, é o que está escrito.

Quem me ajuda? Logo aqui hesito!

Tanto não vale o **verbo**. Não,

Outra vai ter de ser a tradução,

Se bem me inspira o **Espírito**. Atento

E leio: «Ao princípio era o **Pensamento**.»

Esta linha tem de ser bem pensada,

Para que a pena não corra apressada!

É o **Pensamento** que tudo move e cria?

Certo é: «Ao princípio era a **Energia!**»

Mas agora que esta versão escrevi,

Algo me avisa já para não parar aí.

Vale-me o Espírito, já vejo a solução,

E escrevo, confiante «Ao princípio era a **Acção!**»

[GOETHE Johann W., Fausto [= Faust. Eine Tragödie (1788/90), Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1808], trad. João BARRENTO, Lisboa: Relógio d'Água, 1999, 1223-1237; os termos destacados correspondem a uma opção gráfica do próprio Goethe]

Há um provérbio medieval que reza *finis coronat opus* [o fim coroa a obra]¹⁷⁸⁹ para indicar que as acções devem ser julgadas quando atingido o seu termo ou desfecho. Se dúvidas já não houvesse quanto à validade do seu alcance teleológico no que se refere à execução técnica ou à criação artística, muito menos ainda haveria no tocante à realização ética. Em qualquer dos casos, porém, independentemente da perspectiva adoptada (seja ela técnica, poética ou prática), a dita expressão adquire maior densidade praxiológica quando interligada com aquela outra, também ela de berço medieval, segundo a qual *opus artificem probat* e cuja tradução convencional poderia ser *a obra revela o artífice*, ou também – numa opção ousadamente mais “literal”, mas nem por isso menos sugestiva – *a obra põe à prova o artífice*. Preferimos obviamente esta segunda acepção, tanto mais que, dada a sua imediata vinculação à estrutura sensorial do paladar (no sentido de *provar, captar o sabor...*), a textura semântica do verbo *provar* envolve uma ambivalência que transfigura a originária percepção gustativa tanto na verificação probatória de um resultado (no sentido de comprovação) como a exposição imprevisível a uma experiência (no sentido de provação). Em qualquer dos casos, não seria de todo descabido dizer que a *obra faz o homem*, precisamente na medida em que naquela se fenomenaliza o **limiar de uma mediação** entre aquilo que homem é pelo teste comprovado das suas escolhas e aquilo no que ele pode vir a ser, i.e. no que se pode tornar, pela prova atestada das suas orientações. Nada de mais aristotélico, portanto, do ponto de vista de uma reflexão praxiológica que coloca a ética na trajectória tangencial do que poderíamos designar de **ontopoiese da decisão**.

Por outro lado, querendo e podendo levar ao limite o sentido extremo de uma teorização ética que, em última análise, vincula a “filosofia prática” e a “prática filosófica” a uma retroactiva circularidade hermenêutica, nenhum executante do *métier* filosófico se deveria furtar eticamente ao gume uma dupla indagação: **O que é que eu faço com a filosofia? O que é que a filosofia faz de mim?** Martin Heidegger oferece um respaldo a esse questionamento: «[fazendo fé na tradução de Mário Matos] **As interpretações erróneas, pelas quais a filosofia se encontra constantemente cercada, são fomentadas especialmente através daquilo que nós, os**

¹⁷⁸⁹ Cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 9536 Walther

professores da filosofia, fazemos. (...) Importa, isso sim, tornarmo-nos críticos e ficar perplexos, especialmente quando os juízos correntes e mesmo as supostas experiências assaltam de surpresa. Isso acontece frequentemente de um modo inofensivo, impondo-se, porém, rapidamente. Julga-se fazer pessoalmente a experiência, ouvindo-a facilmente confirmada: a filosofia «não resulta em nada»; «não serve para nada». Estas duas maneiras de falar, especialmente correntes nos círculos dos professores e investigadores científicos, são a expressão de constatações que, sem dúvida alguma, têm algo de correcto. Quem, pelo contrário, tentar comprovar que a filosofia sempre «serve para alguma coisa» apenas aumentará e consolidará a interpretação errónea dominante de que se poderia avaliar a filosofia segundo parâmetros quotidianos, os quais também servem para avaliar a utilidade de bicicletas ou o efeito de banhos termais. Inteiramente correcto e muito bem: «a filosofia não serve para nada». O que se afigura errado é pensar-se que assim se tenha definitivamente terminado o juízo sobre a filosofia. Na verdade, há ainda um pequeno aditamento que se apresenta sob a forma de uma contra-pergunta, nomeadamente em que medida, **já que nós nada sabemos fazer com a filosofia, não saberá ela fazer algo connosco, caso nos deixemos envolver com ela**?¹⁷⁹⁰

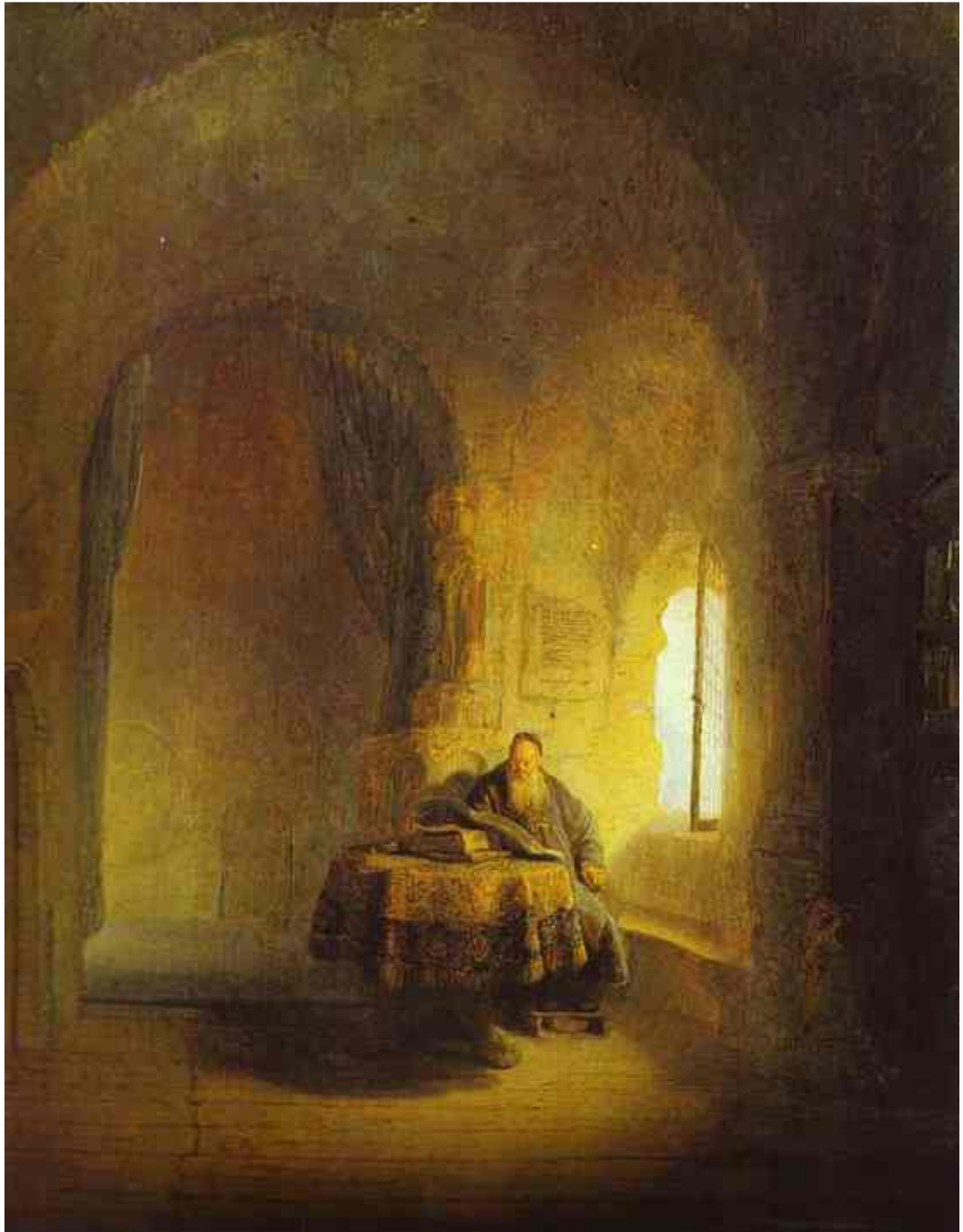
Por tudo isso, convergimos incondicionalmente com a penetrante interpretação de Pierre Métivier quando, a propósito da relação entre as noções aristotélicas de arte,

¹⁷⁹⁰ **Die Mißdeutungen, von denen die Philosophie standig umlagert bleibt, werden nun am meisten gefordert durch das, was unsereiner treibt, also durch die Philosophieprofessoren.** (...) Aber Sie sollen bedenklich und stutzig werden, gerade wenn die gelaufigsten Urteile und sogar vermeintliche Erfahrungen Sie unversehens überfallen. Dies geschieht oft in einer ganz harmlosen und sich rasch durchsetzenden Weise. Man glaubt, selbst die Erfahrung zu machen und hort sie leicht bestätigt: Bei der Philosophie «kommt nichts heraus»; «man kann damit nichts anfangen». Diese beiden Redensarten, die besonders in den Kreisen der Lehrer und Forscher der Wissenschaften umlaufen, sind der Ausdruck von Feststellungen, die ihre unbestreitbare Richtigkeit haben. Wer ihnen gegenüber den Versuch macht, zu beweisen, daß schließlich doch «etwas herauskomme», der steigert und festigt nur die herrschende Mißdeutung, die in der Vormeinung besteht, man könne die Philosophie nach den Alltagsmaßstäben abschätzen, nach denen man sonst die Brauchbarkeit von Fahrradern oder die Wirksamkeit von Heilbadern beurteilt. Es ist völlig richtig und in der besten Ordnung: «Man kann mit der Philosophie nichts anfangen». Verkehrt ist nur, zu meinen, damit sei das Urteil über die Philosophie beendet. Es kommt nämlich noch ein kleiner Nachtrag in der Gestalt einer Gegenfrage, ob, **wenn schon wir mit ihr nichts anfangen können, die Philosophie am Ende nicht mit uns etwas anfangt, gesetzt, daß wir uns auf sie einlassen. Das genüge für uns zur Verdeutlichung dessen, was die Philosophie nicht ist:** HEIDEGGER Martin, *Introdução à metafísica* [= *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953; Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983], trad. Mário MATOS – Bernhard SYLLA, Lisboa: *Instituto Piaget*, 1997, §2 “Das Fragen der ersten Frage”, 9-10; destacado nosso.

produção e acção, refere inequivocamente que «nous aurions dans l'*Éthique* à la fois une philosophie et ce qui peut évoquer une **construction d'architecture** ou lui rassembler. S'il y a dans l'*Éthique* une "quelque chose" qui rassemble à une construction d'architecture, c'est bien le **mouvement d'analyse** et le **souci d'une réalisation** qui la structurent **comme la νόησις d'une τέχνη**. La philosophie ici, dans l'intelligence même des réalités morales et dans la constitution d'un ensemble fondé, **s'élabore dans un "dire" et dans un "construire" de la fin**: en d'autres termes, les principales réalités morales sont moins saisies en elles-mêmes que dans leur rapports à ce "dire" e à ce "construire" du souverain bien de l'homme, de son bonheur. Ce mélange donne une **philosophie pratique**, qui réfléchit sur le bien de l'homme, sur l'agir qui y conduit et sur sa réalisation, une **philosophie qui se dit et s'agence** dans une perspective d'avènement et de genèse.»¹⁷⁹¹

¹⁷⁹¹ MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., 550; destacado nosso.

POSTCAENIUM



Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Philosopher Reading*
[Oil on canvas (1631) later copy of a lost original?]: Stockholm, Nationalmuseum

Muitas das obras pintadas por Rembrandt perderam-se por irremediável infortúnio. Conhecemos algumas delas, poucas em todo o caso, graças a cópias de aprendizes umbilicalmente mais envolvidos e identificados com o programa pictórico do seu mestre. Provavelmente será o caso desta, onde o artista retrata um ancião (“convencionalmente” identificado como *filósofo*) em compenetrado acto de leitura. A luz penetra sem entraves no interior do habitáculo através de uma janela aberta, banhando com discreta e generosa luminosidade a mesa onde o provecto leitor fixa o olhar num livro ligeiramente soerguido, também ele aberto, e não por acaso: trata-se, na verdade, de recriar pictoricamente um **duplo limiar mediacional** entre a externalidade (não visível) e a internalidade (observável) do espaço figurado, por um lado, e, por outro, entre a interioridade silenciosa do livro aberto e a interioridade aberta do leitor silencioso, numa reduplicação articulada de planos que o mesmo acto de leitura parece iluminar. Por outro lado, o complexo jogo de arcos que verticalizam arquitecturalmente o espaço onde se desenrola o enredo da leitura (em) que o leitor (se) lê e é lido propicia um outro, e não menos inevitável, entrecruzamento de planos: o que verticaliza a tensão bipolar entre “alto” e “baixo”, “superior” e “inferior”, desafiando o olhar da mente para as infinitas possibilidades que se abrem às itinerâncias ascendentes e descendentes da alma humana. Eis, portanto, a transfiguração dos infinitos e possíveis mundos num Mundo, desta feita já sem “dentro” nem “fora”, cujo sentido a leitura adensa e dilata em crepuscular urdidura de luz, penumbra e sombras: dir-se-ia que todos os elementos pictóricos se conjugam e conspiram para propiciar uma subtil atmosfera platónica. O leitor retratado encontra-se sentado, com os braços distendidos ao longo do corpo, numa pose completamente imperturbável, quase diletante, despojado de adereços inúteis e poupado a distrações intrusivas. Num das formulações apotegmáticas mais conhecidas e glosadas de Heraclito de Éfeso somos advertidos de que πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει [a erudição não ensina a inteligência: HERACLITUS, *Frgms.* 35; 40 DK]. A sentença heraclitiana sobrevive para nos recordar que a verdadeira cultura deve basear-se mais na qualidade da leitura assimilada e não na quantidade de informação acumulada (advertência a que, evidentemente, a presente dissertação não se furta, dada a vastidão de informação nela coligida e reconfigurada). De acordo com depoimentos doxográficos de origem alexandrina, Aristóteles seria alcunhado por Platão de «o Leitor» [ἀναγνώστης],

repetindo frequentemente «vamos a casa do Leitor», em oblíqua referência ao seu discípulo macedónio.¹⁷⁹² Ora, na verdade, «não é preciso ser um leitor tão desmedido como se diz que foi Aristóteles, que afirmava: “Sai-se para passear por causa da digestão.” Pode sair-se para passear também por outros motivos ou sem motivo. Mas Aristóteles era assim. Conta-se que, permanentemente, lia de noite e que, para não adormecer, costumava ter na mão uma esfera de metal sobre uma bacia também metálica. Quando adormecia, a esfera encarregava-se de o acordar e ele continuava a ler».¹⁷⁹³ A alusão gadameriana contém, como é óbvio, um laivo de ironia deliciosamente anedótica e hiperbólica. Porém, uma coisa nos parece certa e, num certo sentido, digna de nota: pela leitura de um agir que se diz de muitos modos, é o próprio Aristóteles quem de muitos modos se dá a ler, dando-nos a ler os muitos modos em que a acção nos diz. Por isso, afigura-se-nos sugestiva a posição de Joaquim Cerqueira Gonçalves ao referir que: «o amor aos livros manifesta-se pela resposta a estes com outros livros, não para escutar, em eco, os primeiros, mas para lhes dar a voz, de que eles necessitam para intensificarem o seu sentido, para dizerem o sentido novo. (...) É amor ao livro, o amor ao sentido, que é sempre o amor a um sentido maior. (...) Onde toda esta metafísica do livro se espelha, em forma viva e esclarecedora, é na hermenêutica a exercer sobre a leitura. O livro é lido para ser (...) interpretado na intencionalidade do sentido do seu texto, que aponta para o novo, o diferente, o futuro, o mais sentido».¹⁷⁹⁴

¹⁷⁹² Cf. VM6; VV5; VL 6; *al*-Mubashir 38 e Usaibia 36; vide supra 466, not. 1038

¹⁷⁹³ GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], trad. António HALL, Lisboa: Edições 70, 2009, 110

¹⁷⁹⁴ GONÇALVES Joaquim C., «O Amor aos Livros», in *Itinerâncias...*, *op.cit.*, 721; vide MARÍN PEDREÑO Higinio, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Pamplona: EUNSA, 1993

ANEXOS

ANEXO 1

SINOPSES CRONOGRÁFICAS

CRONOLOGIA CONTEXTUAL

		UNIVERSAL	HISTÓRIA GREGA	ORIENTAL	LITERATURA		FILOSOFIA	ARTE
IDADE DO FERRO PERÍODO HELÁDICO								
Proto-Geométrico								
Séc. XI aC1000 aC	Invasão dórica							
Séc. X aC 900 aC	Migração jónica				ÉPICA			Olaria pro-geométrica
Geométrico								
Séc. IX aC 800aC								Olaria geométrica
Séc. VIII aC 700 aC	Início colonização (c. 750) Conquista espartana de Messina (725)		Expansão da Assíria no Mediterrâneo (c. 725)	Homero				
IDADE ARCAICA PERÍODO HELÉNICO								
Séc. VII aC 600 aC	Primeira codificação de leis (660) Tirania em Corinto (655)	Primeiro ataque da Lídia contra a Jónia (c. 660)	Destruição da Assíria e outros povos pelos Medos (612)	Hesíodo	Arquíloco Tirteu Alceu	LÍRICA		Olaria com motivos orientais e figuras negras Início escultura Início arquitectura
Séc. VI aC 500 aC	Liga do Peloponeso (550) Tirania em Atenas (546) Democracia em Atenas (507)	Conquista lídia da Jónia e outras (550) Conquista persa da Lídia, Jónia e outras (546-545)			Safo Sólon Anacreonte Píndaro	Tales Anaximandro Anaxímenes Pitágoras Xenófanes		Fundição do bronze Olaria com figuras vermelhas

IDADE CLÁSSICA PERÍODO HELÉNICO							
Séc V aC 400 aC	Ataque da Pérsia contra Atenas (490) Invasão persa da Grécia (480-479) Liga Ateniense (478)	Revolta jónica contra a Pérsia (499-493)		TRAGÉDIA Ésquilo COMÉDIA Sófocles Eurípides Aristófanes	Heródoto Górgias Tucídides	Empédocles Heraclito Parménides	Polignoto
	Guerra do Peloponeso (431- 404)	Paz de Atenas com a Pérsia (449)	Expedição presa de Ciro e dos 10.000 (401-400)			PROSA Anaxágoras Leucipo Hipócrates Sócrates Demócrito	Fídias [Pártenon] Policlito
Séc. IV aC 300 aC	Tebas derrota Esparta (371) Filipe II da Macedónia conquista a Grécia (338) Alexandre III (Magno) sucede a Filipe (336)	Expedição de Esparta à Ásia Menor (400-394) Paz de Esparta com a Pérsia (387) Alexandre ataca a Pérsia (334)			Lísias Xenofonte Demóstenes	Platão Aristóteles	Praxíteles Lisipo Apeles
ÉPOCA CLÁSSICA PERÍODO HELENÍSTICO		>>...	>>...	>>...	>>...	>>...	>>...

CRONO-BIOGRAFIA ARISTOTÉLICA

	LOCAL	FACTOS / ACTIVIDADES
384-367 aC até 17 anos	Estagira Pela Atarneu	Nascimento Estagira costa Calcídica > colónia jónica/grega independente (mais tarde anexada Macedónia) Pai Nicómaco > médico asclepiada > Amintas III // Mãe Féstis > de Cálcis / Eubeia Irmãos Arimnesto / Arimnesta > casa Próximo de Atarneu > filhos Nicanor / Hera // Calístenes (1º casamento marido desconhecido) Infância na corte macedónia > intimidade Filipe II / Alexandre / Antípatro Órfão pai / mãe > parte junto irmã / cunhado > Atarneu > relaciona-se Hermias futuro tirano de Atarneu / Nicanor (a quem oferecerá mão filha em casamento por disposição testamentária)
367-347 aC 17 – 37 anos [= 20 anos]	Atenas	Cursos retórica escola Isócrates > simpatia causa macedónia Ingresso Academia platónica > sob direcção Eudoxo Cnido (ausência Platão Siracusa) Alcunhas “Leitor” (Anagnostes) / “Intelecto” (Nous) Hábitos de leitura individual directa > deixa de ser tarefa de escravos Primeiros escritos > polémica com Cefisodoro escola isocrática > reacção diálogo Grilo >> contra-resposta diálogo Político Integra corpo docente Academia Ensino público de Retórica Escritos de divulgação e exortação Filosofia Colectâneas provérbios Esboços de tratados / estudos preparatórios > retórica / dialéctica / cosmologia / ética / política Investigações Lógica

347-335 aC 37 – 49 anos [= 12 anos]	Atarneu Asso Mitilene Pela/Mieza [Estagira ?]	Corrente antimacedônica (Demóstenes) poder Atenas > partida Atarneu (“evitar segundo crime contra a filosofia...”) Morte Platão Companhia Xenócrates (derrotado Espeusipo sucessão Academia) > Atarneu Convívio Hermias tirano Atarneu > “moda” rodear filósofos círculo platônico > v.g. escola Cépsis fundada Erasto / Corisco (destinatários carta VI Platão) > filho Neleu discípulo Liceu (legado biblioteca Teofrasto / Aristóteles) Dedicação estudos Asso (anexada Atarneu) > CONJECT. núcleo originário discípulos Liceu > Teofrasto Ereso/Lesbos ? Partida Mitilene/Lesbos > investigações biológicas Convite Filipe II > preceptor Alexandre > detrimento candidatos escolas isocrática (Teopompo...) / platônica (Espeusipo...) Preceptorado Alexandre palácio real Mieza > coadjuvância Teofrasto / Calístenes Trabalhos eruditos > Revisão Ilíada / escritos jurisprudência relações inter-estados (embrião direito internacional) / compilação listas vencedores jogos olímpicos/píticos Início estudo e recolha dados tipos de regime políticos gregos Casamento com Pitíade I = “pupila” Hermias > acolhida Filipe II após assassinato Hermias/queda Atarneu > rei persa Artaxerxes Permanência em Mieza Início regência Alexandre ----- >> OBSCURIDADES CRONOLÓGICAS / BIOGRÁFICAS > 339-324 [entre Estagira e Atenas] Regresso/permanência Estagira (339-335?) destruída Filipe II (349?) > contributo reedificação / elaboração leis [// permanência Pela conselheiro regência Alexandre ?]
335-323 aC 49 – 61 anos [= 12 anos]	Atenas	Nascimento filha Pitíade II (338 ?) Morte mulher Pitíade I (327?) Ligação sentimental Herpílis (326?) Nascimento Nicómaco (324?) > DÚV. filho Pitíade / Herpílis ? >> CONJ. cf. estatuto jurídico herança Testamento > filho

		natural Aristóteles/Herpilis > direito usufruto bens s/ transmissão > Nicanor herdeiro universal bens (familiar masculino mais próximo) > casamento epiclera Pitíade (quando chegar à idade...) > sem prejuízo Nicómaco (“indefeso” filho natural n/ legítimo...) sob protecção Nicanor ----- Filipe II assassinado / Alexandre ascende trono > partida Atenas Estabelece peripato no Ginásio Apolo Liceu (escola pública colaboradores/discípulos sem base institucional/jurídica > missão Teofrasto escolarca) > investigação/ensino > lições matutinas (acroamáticas = esotéricas) / vespertinas (divulgação = exotéricas) > grupos trabalho “cluster” interesses científicos colaboradores investigação/ensino (música, medicina, matemática, botânica, cosmologia, anatomia...) Redacção tratados referentes psicologia, metafísica, praxiologia > dados investigação grupos Expansão imperial Alexandre > reacção antimacedónica Atenas > morte sobrinho Calístenes recusa prosternação Alexandre > percepção “hybris”/paradoxos/ambiguidades imperialistas “polis” grega > carta Alexandre “Acerca da colonização” Morte Alexandre > anti-macedonismo poder Atenas > perseguição pró-macedónios > ciclo calúnias = pro-macedonismo / “impiedade” (hino encomiástico Hermias comparado deus) / envolvimento sexual ambíguo >> “fuga” Cálcis/Eubeia
323-322 aC 61 – 62 anos [= 1 ano]	Cálcis	Agravamento doença > neoplasia gástrica Continua investigação/recolha/análise constituições Antípatro restabelece poder macedónico Atenas > perseguição/massacre antimacedónicos (suicídio Demóstenes) Disposições testamentárias > indicação Antípatro executor > indicação sobrinho Nicanor tutelador bens até idade herdável de Pitíade (com quem casaria) > indicação familiares tuteladores 2ª linha (se impossibilidade todos os indicados Teofrasto “se quiser e puder”...) > salvaguarda Nicómaco herdeiro (posição jurídica frágil) Morte Cálcis

CRONO-EPIGRAFIA DO *CORPUS ARISTOTELICUM*

A sinopse cronográfica dos escritos integralmente conservados no *corpus aristotelicum* que de seguida se faculta¹⁷⁹⁵, adopta a ordem tradicionalmente estipulada pela edição crítica de I. Bekker (*ARISTOTELIS Opera*, V vols., Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70), bem como da *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit*, de I. Bekker e O. Gigon (Berlin: De Gruyter, vols. I-II, 1959; IV-V, 1960; III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, 1987), mediante uma segmentação temporal distribuída por três períodos¹⁷⁹⁶, destacando-se a sombreado correlação temporal dos escritos de carácter praxiológico¹⁷⁹⁷:

1º Período Academia Atenas 367-347 aC 17-37 anos [= 20 anos]	2º Período 1ª Viagem Estadias Asso/Mitilene/Pela 347-335 aC 37-49 anos [= 12 anos]	3º Período Liceu Atenas 335-323 aC 49-61 anos [= 12 anos]	Escritos pseudepigráficos ou de autoria e data duvidosas
<i>Organon</i> <i>Categoriae</i> <i>De interpretatione</i> <i>Analytica Priora</i> <i>Analytica Posteriora</i> <i>Topica</i> <i>Sophistici elenchi</i>			
<i>Physica</i>			
Lib. I et II	Lib. III	Lib. IV, V et VI	Lib. VIII
Lib. VII ?			

¹⁷⁹⁵ Cf. DUMONT Jean-Paul, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, [Lille]: Nathan Université, 1993, 340-342

¹⁷⁹⁶ Para um enquadramento das principais ocorrências biográficas em cada um dos três períodos, vide supra Crono-biografia, in Anexo 1: Sinopses Cronográficas, 834-836

¹⁷⁹⁷ Vide supra 143, nn. 318-322

	<i>De caelo</i>		
	<i>De gen. et corrupt.</i>		
			<i>Meteorologica</i> [Lib. IV atribuído a Estratão de Lâmpsaco]
			<i>De mundo</i>
<i>De anima</i>			
Lib. III		Lib. I et II	
		<i>Parva Naturalia</i> <i>De sensu et sensibilibus</i> <i>De mem. et reminiscentia</i> <i>De somno et vigilia</i> <i>De insomniis</i> <i>De divinatione per somnia</i> <i>De longaev. et brev. vitae</i> <i>De juventute et senectute</i> <i>De vita et morte</i> <i>De respiratione</i>	
			<i>De spiritu ?</i>
		<i>Historia animalium</i>	
		<i>De partibus animalium</i>	
		<i>De motu animalium</i>	
		<i>De incesso animalium</i>	
		<i>De generat. animalium</i>	
		<i>De coloribus</i>	
		<i>De audilibus</i>	
			<i>Physiognomonica ?</i>
			<i>De plantis ?</i>
			<i>De mirab. auscult. ?</i>
			<i>Problemata ?</i>
			<i>De lineis insecabilis ?</i>
			<i>Ventorum sit. et cog. ?</i>

			<i>De Melisso</i> <i>Xenophane Gorgia ?</i>
<i>Metaphysica</i>			
Lib. A ?			
	Lib. α, B, et Γ		
	Lib. Δ		
	Lib. E, Z, H, Θ (et I ?)		
	Lib. K, 1-8 [autent. duvid.]		
	Lib. Λ [excep. cap. 8]	Lib. Λ, 8	
	Lib. M, 9-10 et N		
	<i>Ethica Nicomachea</i>		
	<i>Magna Moralia (?)</i>		
	<i>Ethica Eudemia</i>		<i>De virtutibus et vitiis ?</i>
<i>Politica</i>			
Lib. I, 1-5	Lib. I, 6		
	Lib. VII et VIII > II et III	Lib. IV, V et VI	
		<i>Athen. respublica</i> [ausente ed. Bekker]	
		<i>Oeconomica</i>	
	<i>Rhetorica</i>		<i>Rhet. Alexandrum ?</i>
	<i>Poetica</i>		

ANEXO 2

INVENTÁRIOS ONOMÁSTICOS

Dados os flutuantes critérios que habitualmente reinam na transposição dos toponímicos e antroponímicos greco-latinos para as línguas actuais, entendemos incluir na dissertação uma tabela cujo objectivo não é outro senão o de estabilizar linguisticamente¹⁷⁹⁸ e enquadrar histórico-culturalmente¹⁷⁹⁹ autores da antiguidade, cujo labor se entrelaçou de forma ostensiva ou oblíqua, deliberada ou incidental, na vida, obra e pensamento de Aristóteles. Possivelmente supérfluo no tocante aos nomes com evocações e ecos já familiares, tal inventário afigura-se-nos relevante, sobretudo em atenção aos casos de mais difícil discernimento quer pela sua opacidade histórica, quer pela sua base conjectural.¹⁸⁰⁰ A sombreado figuram aqueles nomes que por um lado se dedicaram à organização dos escritos aristotélicos ou que, por outro, comentaram a vertente praxiológica da sua obra, ponto focal da presente dissertação. No tocante à ortografia dos nomes próprios de divindades, heróis e figuras mitológicas ou trágicas, adoptamos os critérios utilizados e propostos por António Freire na sua obra *Helenismos Portugueses*.¹⁸⁰¹

NOME	DATA	CONTEXTO ARISTOTÉLICO
Adrasto de Afrodísias	séc. II	Mestre de Alexandre e dúbio autor do comentário anónimo aos livros II-V da <i>Ética a Nicómaco</i>
Al-Dimasqui	m. 920	Tradutor árabe de Aristóteles
[Ibn] Al-Nadim	m. 995	Doxógrafo árabe com referências a Aristóteles
[Ibn] Al-Qifti	1172-1248	Bibliógrafo árabe com decisiva influência no curso da tradição biobibliográfica aristotélica
Albino	fl. c. 130	Figura do platonismo médio cujas obras ajudam a esclarecer aspectos de classificação e evolução dos escritos do Estagirita

¹⁷⁹⁸ Cf. PRIETO Maria H. Ureña – PRIETO João M. Ureña – NASCIMENTO Abel Pena, *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa: FCG-JNICT, 1995

¹⁷⁹⁹ Cf. MESQUITA António P., *Introdução Geral*, *op.cit.*, 127-155

¹⁸⁰⁰ Revelam-se preciosas, a esse propósito, as referências enciclopédicas in ANTHON Charles (ed.), “Attic period”, in *A Manual of Greek Literature from the Earliest Authentic Periods to the Close of Byzantine Era*, New York: Harper & bros, 1853, 335, assim como as entradas “Aristotle” e “Neleus of Scepsis” in *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, ed. William SMITH, Boston: Little, Brown and Company, 1867, vol I: 323 e vol. II: 1151; do mesmo autor revela-se igualmente útil e esclarecedora a informação disponibilizada sobre a mundividência clássica greco-romana in *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Boston: Little, Brown and Company, 1870.

¹⁸⁰¹ Cf. FREIRE António, “Aportuguesamento dos nomes próprios gregos”, in *Helenismos Portugueses*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984, 71-126

Alexandre de Afrodísias	fl. c. 200	Comentador peripatético de Aristóteles
Alexino de Élis	séc. IV aC	Filósofo megárico anti-aristotélico
Amónio Hermeu	435-520	Escolarca neoplatónico, comentador de Aristóteles
Andronico de Rodes	séc. I aC	Primeiro editor sistemático da obra aristotélica
Antíoco de Ascalão	130-68 aC	Impulsionador do primeiro renascimento de Aristóteles
Apeliconte de Teo	séc. I aC	Bibliófilo e presumível comprador do acervo manuscrito de Aristóteles aos herdeiros de Neleu
Apolodoro de Atenas	séc. II aC	Gramático e cronógrafo de vidas filosóficas, entre as quais a de Aristóteles
Arístocles de Messina	séc. II	Polemista peripatético contra os detractores de Aristóteles
Aríston de Cós	sécs III-II aC	Escolarca e historiador do Perípatos
Aristóxeno de Tarento	séc. IV aC	Discípulo de Aristóteles e compilador de biografias
Artémon de Cassandreia	séc. I aC	Editor da correspondência de Aristóteles
Aspásio	séc. II	Redactor peripatético do mais antigo comentário subsistente à <i>Ética a Nicómaco</i>
Ateneu de Náucratis	fl. c. 200	Gramático e orador, a quem se deve uma referência ao desaparecimento dos manuscritos aristotélicos
Ático	fl. c. 175	Defensor da ortodoxia platónica e instigador de calúnias contra Aristóteles
Aulo Gélio	130-175	Escritor latino compilador de factos e de facetas peculiares de personagens históricas
Boécio de Roma	480-524	Tradutor e comentador da <i>Lógica</i> de Aristóteles
Boécio de Sídon	c. séc. I aC	Erudito romano colaborador e continuador do trabalho editorial de Andronico de Rodes
Calístenes de Olinto	365-327 aC	Sobrinho de Aristóteles e seu intermediário junto de Alexandre Magno nas campanhas orientais
Calvino Tauro	fl. c. 145	Adversário platónico da síntese ecléctica entre Platão e Aristóteles
Cefisodoro de Atenas	séc. IV aC	Impugnador isocrático das teses sobre retórica e dialéctica de Aristóteles, contra o qual polemizou
Cícero	106-43 aC	Escritor e orador romano com decisivo contributo na formação latina do léxico de Aristóteles e nas fidedignas alusões às suas obras exotéricas, cujo conteúdo citou e comentou
Clemente de Alexandria	150-215	Padre da Igreja cujas obras exibem amplas citações doxográficas, incluindo as relativas a Aristóteles
Colotes de Lâmpsaco	séc. III aC	Discípulo directo de Epicuro que polemizou contra as escolas socrática, platónica e aristotélica
Demétrio	sécs III/II aC?	Obscuro erudito peripatético cuja obra contém dados biográficos sobre Aristóteles
Demétrio de Falera	c. 360-280 aC	Discípulo directo de Aristóteles e compilador dos <i>Apotegmas</i> dos Sete Sábios

Demócares	séc. IV aC	Agitador antimacedónico e mentor de campanhas difamatórias contra o ambíguo alinhamento político de Aristóteles
Diádocos	323-270	Antígono, Ptolemeu, Cassandro, Lisímaco, Seleuco: generais de Alexandre Magno que, após a prematura morte deste, disputaram, no decurso de uma guerra, a posse do império macedónio, posteriormente dividido e confinado aos territórios egípcio (dinastia dos Lágides ou Ptolomeus), asiático (dinastia dos Selêucidas) e europeu (dinastia dos Antígonas)
Diógenes Laércio	séc. III	Doxógrafo grego em cujas biografias se oferece uma visão geral da filosofia grega até Epicuro
Dionísio de Halicarnasso	séc. I aC	Retórico e historiador romano com esparsos mas valiosos contributos para a biografia aristotélica
Eliano	m. 222	Escritor e retórico romano que cultivou a narração anedótica sobre autores antigos
Élio Aristides	117-181	Orador grego da segunda sofística, em cujos discursos se expõem facetas da vida de Aristóteles
Epicuro de Samos	341-271 aC	Filósofo do tardo-helenismo que mantém aceso um diferendo contra o Perípatos e o seu fundador
Erina de Telos	c. 350 aC	Poetisa grega rodense representante da lírica epigramática do séc. IV aC que Aristóteles cultivou literariamente
Espeusipo de Atenas	395-339 aC	Sobrinho e sucessor de Platão na Academia, de cuja orientação de fundo Aristóteles se demarcou
Estrabão de Amasia	63 aC – 24 dC	Geógrafo grego de assumida estirpe peripatética
Estratão de Lâmpsaco	335-269 aC	Discípulo directo de Aristóteles e, nessa qualidade, último escolarca do Liceu responsável pela tendência dialéctica e retórica da ulterior investigação peripatética
Eubúlides de Mileto	séc. IV aC	Pensador megárico responsável por uma campanha ultrajante contra Aristóteles, que a subsequente tradição anti-aristotélica perpetuou
Eudoxo de Cnido	408-355 aC	Cosmólogo e escolarca da Academia no tempo em que Aristóteles nela ingressou
Eudemo de Rodas	350-290 aC	Matemático contemporâneo de Teofrasto no Liceu ao qual se atribui, muito discutivelmente, não só a razão de ser de um dos títulos das éticas de Aristóteles como uma das suas Elegias com o mesmo nome (atributo que partilha com Eudemo de Chipre, com o qual seria confundido)
Eudemo de Chipre	m. c. 354 aC	Discípulo platonizante de Aristóteles a quem este alegadamente dedica o diálogo perdido <i>Eudemus sive De anima</i> e ao qual se atribui, muito discutivelmente, não só a razão de ser de um dos títulos das éticas de Aristóteles como uma das suas Elegias com o mesmo nome (atributo que partilha com Eudemo de Rodas, com o qual seria confundido)

Eumelo	sécs IV-IIIaC	Compositor de uma apologia sobre Aristóteles
Eurimedonte	m. 414 aC	Estratego ateniense antimacedónico a quem se atribui a responsabilidade de ter movido um processo de impiedade contra Aristóteles, a propósito de um hino em honra de Hermias
Eustrácio de Niceia	1050-1120	Metropolita de Niceia cujo comentário à <i>Ética a Nicómaco</i> tira o tratado do relativo esquecimento em que até então se mantivera
Favorino	séc. II	Erudito romano, influente na elaboração da cronologia aristotélica de Diógenes Laércio
Filócoro de Atenas	340-262 aC	Historiador que, apesar de antimacedónico, ilibou a escola peripatética das viperinas acusações de colaboracionismo
Filodemo de Gádaros	110-28 aC	Poeta e filósofo epicurista cujos textos lançam luz na querela entre Aristóteles e Isócrates acerca da retórica
Galeno de Pérgamo	129-179	Refundador peripatético da medicina hipocrática no Ocidente com testemunhos relevantes para biografia de Aristóteles
Hermias de Alexandria	séc. V	Fundador da mais influente escola neoplatónica de comentário a Aristóteles
Hermias [= Hermeias] de Atarneu	séc. IV aC	Déspota de Atarneu e Asso que acolherá Aristóteles sob sua protecção como conselheiro político, além de tutor de Pítiaide (“pupila”/ “filha adoptiva” a quem o mesmo Aristóteles mais tarde se unirá nupcialmente)
Hermipo de Esmirna	séc. III aC	Bibliotecário peripatético de Alexandria que redige a mais antiga biografia conhecida de Aristóteles, bem como um catálogo das suas obras na base do qual se elaboraram ulteriores <i>Vitae Aristotelis</i> (v.g. Diógenes Laércio e Hesíquio de Mileto)
Hesíquio de Mileto	séc. VI	Cronista de Constantinopla cujas nótulas biográficas terão inspirado, entre muitos, o verbete sobre Aristóteles na Suda; a ele se deve o registo do mais antigo catálogo das suas obras
Hunayn Ibn Ishaq	m. 887	Tradutor siríaco das obras de Aristóteles, decisivo na transposição do grego para o árabe com ou sem a mediação da língua siríaca
Isócrates de Atenas	436-338 aC	Escritor, pedagogo e mestre de retórica em cuja escola que fundou surgiram as primeiras manifestações de anti-aristotelismo
Jâmblico	240-325	Discípulo de Porfírio e fundador da escola síria neoplatónica, além de tradutor de vários tratados aristotélicos entretanto perdidos
Jerónimo de Rodes		Escritor e compilador peripatético de biografias com influência notória em ulteriores doxógrafos
João Estobeu	fl. c. 500	Escritor grego em cuja obra constam importantes referências biográficas sobre Aristóteles
João Filópono	490-575	Escritor cristão do neoplatonismo alexandrino e comentador de vários tratados de Aristóteles

Lícon o Peripatético	séc. III aC	Escolarca que sucedeu a Estratão no Liceu
Lícon o Pitagórico	séc. IV aC	Pensador menor que deu curso aos rumores de uma alegada conduta ímpia de Aristóteles
Luciano de Samosata	120-200	Prolífico escritor grego a quem devemos preciosas indicações biográficas sobre Aristóteles, v.g. a alusão à sua designada doutrina “esotérica”
Metrodoro	331-278 aC	Pensador do primeiro discipulado de Epicuro que assume a investida mais tenaz da escola epicurista contra o aristotelismo nascente
Miguel de Éfeso	fl. c. 1130	Eclesiástico bizantino da Escola de Constantinopla e notável comentador, entre outros tratados, da <i>Ética a Nicómaco</i> (neste caso em parceria com Eustrácio)
Neleu de Cépsis	c. séc. III aC	Filho de Corisco e obscuro discípulo de Aristóteles a quem, por suposto, Teofrasto terá legado a sua biblioteca e a daquele
Nicolau de Damasco	64 aC – 14 dC	Historiador da escola de Andronico de Rodes responsável por iniciativas editoriais de organização tratadística do acervo manuscrito de Aristóteles
Olimpiodoro	505-565	Comentador neoplatónico de Platão e de Aristóteles
Orígenes	184-254	Discípulo de Clemente de Alexandria na fase da primeira Patrística da Igreja e cuja obra polémica contém referências a Aristóteles
Panécio de Rodes	c. 185-119 aC	Responsável pela introdução do Estoicismo em Roma e ao qual Cícero muito deve na formação latina do léxico de Aristóteles
Pasicles [?]	Séc. IV/III aC	Obscuro sobrinho de Eudemo de Rodes a quem se atribui um alegado envolvimento editorial da obra aristotélica
Plínio, o Antigo	32-79	Naturalista romano com relevantes referências biográficas sobre Aristóteles no período em que este desenvolve as suas investigações biológicas
Plotino de Licópolis	204-270	Fundador do neoplatonismo cuja obra evidencia nítido pendor para uma síntese doutrinária entre platonismo e aristotelismo
Plutarco de Queroneia	45-125	Historiador e ensaísta do platonismo médio com tendência eclética para juntar Platão e Aristóteles; as referências biobibliográficas sobre este suscitam, contudo, alguma reserva
Porfírio de Tiro	232-309	Discípulo de Plotino que desenvolveu comentários aos tratados Aristóteles que foram por sua vez muito comentados tanto no Oriente como no Ocidente (v.g. por Boécio)
Possidónio de Apameia	135-51 aC	Historiador sírio e mestre de Cícero em Roma e a quem se devem alguns dos relatos referentes às peripécias da perda e redescoberta dos escritos aristotélicos
Probo	séc. V/VI ?	Tradutor e comentador siríaco de Aristóteles

Proclo	410-485	Responsável da Escola neoplatónica de Atenas cujos comentários aos tratados de Aristóteles não se conservaram
Ptolemeu el-Garib	séc. IV dC ?	Figura enigmática e discutida: talvez um neoplatónico ligado às escolas alexandrina e siríaca responsável por uma biografia e um catálogo das obras de Aristóteles posteriormente transmitidos por via árabe
Quintiliano	35-97	Escritor e orador romano de origem espanhola cujos estudos de oratória oferecem passagens relativas ao processo de fixação latina do pensamento e obra aristotélicos
Séneca	4 aC – 65 dC	Erudito cordovês de filiação estóica cuja obra em muito contribuiu para o enraizamento latino da linguagem filosófica de Aristóteles
Sexto Empírico	séc. III	Médico e filósofo de estirpe céptica em cuja obra se encontram relevantes referências doxográficas a pensadores antigos, incluindo Aristóteles
Simplicio	fl. c. 532	Membro da escola neoplatónica de Atenas até ao seu encerramento, passando a dedicar-se depois ao comentário de Aristóteles
Siriano de Alexandria	375-437	Autor de vários comentários a tratados aristotélicos decisivos para o esclarecimento da abordagem neoplatónica à filosofia do Estagirita
Sócion de Alexandria	c. séc. II	Doxógrafo peripatético e decisivo inspirador do método laerciano de filiar as escolas e os filósofos antigos em duas linhagens distintas: a jónica (naturalista) e a itálica (iniciática)
<i>Suda</i>	c. séc. X	Monumental obra enciclopédica da antiguidade tardia organizada por um desconhecido lexicógrafo bizantino; muitas das suas entradas correspondem a inúmeras transcrições directas de autores precedentes, como sucede v.g. com o verbete sobre Aristóteles
Temístio de Constantinopla	317-388	Orador grego, em cujos discursos surgem várias referências à vida e obra de Aristóteles
Teócrito de Quios	c. séc. IV aC	Escritor menor que, por irrefreável obsessão antimacedónica, redige um epigrama infamante contra Aristóteles e Hermias Atarneu
Teofrasto de Ereso	372-287 aC	Primeiro e mais fiel discípulo de Aristóteles cuja direcção do Liceu assumiu até à morte por indicação deste; é muito possível que alguns escritos espúrios do <i>corpus aristotelicum</i> resultem da sua lavra
Teopompo de Quios	378-300 aC	Historiador e discípulo de Isócrates que, em certas obras, alimenta acusações caluniosas sobre uma alegada relação “ambígua” entre Aristóteles e Hermias de Atarneu
Timeu de Tauroménio	345-250 aC	Historiador grego de origem siciliana cuja obra constitui um marco da corrente anti-aristotélica, de inspiração isocrática e epicurista

Tirânio de Amiso	séc. I aC	Gramático romano e mestre de Andronico de Rodes: consta que foi a si que Sila confiou os manuscritos de Aristóteles inicialmente perdidos e depois reencontrados por Apelicone de Teo
[Ibn Abi] Usaibia	m. 1270	Médico, escritor e redactor de uma obra que integra a versão árabe da <i>Vita Aristotelis</i> de Ptolemeu al-Garib
Xenócrates de Calcedónia	395-314 aC	Importante discípulo de Platão e, a esse título, escolarca da Academia após a morte de Espeusipo, cuja tendência matematizante Aristóteles criticou na altura em que assume a liderança do Liceu

Por outro lado, mercê da profusão de nomes históricos a que Aristóteles alude nos seus escritos, entendemos facultar uma tabela onomástica cuja estabilização vernácula muito ficou a dever não só às supramencionadas obras de Maria H. Ureña Prieto, João M. Ureña Prieto e Abel Pena Nascimento, bem como de António Pedro Mesquita, mas também ao “Índice onomástico” de *Estudos de História da Cultura Clássica* de Maria Helena da Rocha Pereira¹⁸⁰². Para facilitar o respectivo enquadramento, cada antropónimo é secundado por uma lapidar contextualização histórica, a par de um cômputo de ocorrências textuais no conjunto da obra aristotélica.

NOME	CONTEXTO HISTÓRICO ¹⁸⁰³	OCORRÊNCIAS TEXTUAIS no <i>corpus aristotelicum</i>	
		Tratados	Fragmentos
Agatão de Atenas (447 – 401 aC)	Poeta trágico contemporâneo de Sócrates	11	
Alceu de Lesbos (fl. c. 620 aC)	Poeta lírico contemporâneo de Safo	2	
Alcidamante de Elea (fl. séc. IV aC)	Retórico e sofista discípulo de Górgias	4	
Álcman de Esparta (fl. séc. VII aC)	Escravo liberto dedicado à poesia coral	1	

¹⁸⁰² ROCHA PEREIRA Maria Helena, *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol I : Cultura Grega, Lisboa: FCG, 2003 (9ª ed.), 659-705

¹⁸⁰³ Cf. SMITH William (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, *op.cit.*, sobretudo para os casos onde reina uma certa obscuridade histórica ou em relação àqueles perante os quais as habituais obras de divulgação de história e de cultura clássicas se remetem a um inquebrável silêncio

Alcméon de Cotrona (c. 500 aC)	Médico ligado ao círculo pitagórico	7	
Alexandre Magno (356 – 323 aC)	Imperador da Macedónia, de quem Aristóteles foi preceptor	2	1
Ambrácis (c. séc. IV aC)	Escrava liberta de Aristóteles por disposição testamentária	1	
Anacársis de Cítia (fl. séc. VII aC)	Amigo de Sólon, admirado pela sua sábia ponderação e engenho	1	
Anaxágoras de Clazómenas (500 – 428 aC)	Filósofo pré-socrático e protegido de Péricles, posteriormente acusado de impiedade	63	2
Anaxândrides de Atenas (fl. séc. IV aC)	Autor de representações da fase tardia da comédia	4	
Anaxímenes de Mileto (c. 586 aC)	Filósofo pré-socrático	9	
Antífon Ramnunte/Atenas (séc. IV aC)	Orador de formação sofística	8	1
Antífon de Siracusa (c. séc. IV aC)	Poeta trágico da corte do tirano Dionísio	2	0
Antímaco de Cólofon	Poeta épico e elegíaco	1	
Antípatro da Macedónia (397-319 aC)	Regente Macedónia após morte de Alexandre Magno e executor vitalício do testamento de Aristóteles		2
Antístenes de Atenas (445 – 360 aC)	Filósofo fundador da escola Cínica	5	
Apolodoro de Lemnos (c. séc. IV aC)	Erudito versado em técnicas agrícolas inovadoras	1	
Arimnesto (c. séc. IV aC)	Irmão de Aristóteles a quem este dedica uma estátua em final de vida	1	
Aristipo de Cirene (435 – 365 aC)	Filósofo fundador da escola cirenaica	2	
Aristófanes de Atenas (445 – 375 aC)	Comediógrafo grego muito popularizado pelas representações que satirizavam a vida “intelectual” ateniense	2	
Aristofonte de Azénia (c. séc. IV aC)	Orador ático praticamente desconhecido	1	
Aristomenes (c. séc. IV aC)	Personagem referida no Testamento de Aristóteles (provavelmente um familiar)	1	
Aristóteles de Estagira (384 – 322 aC)	> remete auto-referencialmente para	124	
	<i>Anatómicos [diagramas]</i>	6	
	<i>APo.</i>	18	
	<i>APr.</i>	9	
	<i>Cael.</i>	1	
	<i>Cat.</i>	1	
	<i>De an.</i>	13	
	<i>EN</i>	6	

	<i>GA</i>	2	
	<i>GC</i>	3	
	<i>HA</i>	4	
	<i>IA</i>	1	
	<i>Metaph.</i>	4	
	<i>Metódicos [obra perdida]</i>	1	
	<i>PA</i>	5	
	<i>Ph.</i>	21	
	<i>Phil.</i>	1	
	<i>Pl.</i>	1	
	<i>Po.</i>	6	
	<i>Pol.</i>	3	
	<i>Rh.</i>	1	
	<i>SE</i>	2	
	<i>Top.</i>	12	
Arquíloco de Paros (c. 680 – 645 aC)	Soldado e poeta lírico que se notabilizou na produção de iambos	3	
Arquitas de Tarento (fl. c. séc. V-VI aC)	General, governante e filósofo pitagórico	3	1
Atena Salvadora	Divindade grega a quem eram atribuídas faculdades de protecção suprema	1	
Autocles de Atenas (fl. c. séc. IV aC)	Membro da embaixada ateniense incumbida de negociar a paz com Esparta	1	
Bias de Priene (c. séc. VI aC)	Um dos Sete Sábios gregos	1	
Bríson de Heracleia (c. séc. IV aC)	Matemático e geómetra grego	6	
Calipo de Atenas (?)	Personagem desconhecido e autor de uma suposta “arte retórica”	4	
Calipo de Cízico (370 a. C. – 310 a. C)	Astrónomo com ligação discipular ao ensino cosmológico de Eudoxo de Cnido, com o qual Aristóteles manteve contacto em Atenas	1	
Calístenes de Olinto 365 – 327 aC	Historiador (sobrinho de Aristóteles) que acompanhou Alexandre Magno nas campanhas do Oriente	3	
Calístrato de Afidna fl. c. 375 aC	Orador e estratega ateniense adepto da política espartana	3	
Carcino de Agrigento (c. séc. IV aC)	Tragediógrafo da corte de Díon de Siracusa	5	
Cares de Atenas (c. séc. IV aC)	General ateniense no período das incursões militares dos macedónios	1	
Cefisódoto de Atenas (c. séc. IV aC)	General presente na embaixada enviada a negociar a paz com Esparta	4	2
Cércidas de Creta (fl. c. séc. IV aC)	Poeta epigramista e legislador	1	

Coérilo de Samos (c. 400 aC)	Autor de um texto épico alusivo às Guerras que opuseram gregos e persas	2	
Clidemo de Atenas (fl. séc. IV aC)	Inventariador que colige e organiza informação de índole diversa (jurídica, lexicográfica, religiosa, histórica, etc.)	1	
Corax de Siracusa (fl. séc. V aC)	Orador siciliano cultor da eloquência forense e suposto fundador da retórica	2	1
Corisco de Cépsis (c. séc. IV aC)	Condiscípulo de Erasto de Cépsis e de Aristóteles na Academia platónica e pai de Neleu de Cépsis	23	
Crátilo de Atenas (fl. c. séc. V-IV aC)	Filósofo heraclitiano coevo de Sócrates e suposto mestre de Platão	3	
Crítias (460-403 aC)	Orador e instigador popular, tio de Platão e um dos Trinta Tiranos	2	
Ctésias de Cnido (c. séc. V-IV aC)	Médico da corte persa vinculado por linhagem à tradição Asclepiada	3	
Deméter	Divindade ctónica grega que tutela os ciclos agrários	1	
Demócrates de Afidna (fl. séc. IV aC)	Orador contemporâneo de Demóstenes e feroz partidário do anti-macedonismo	1	
Demócrito de Abdera (c. 460 – 370 aC)	Filósofo pré-socrático fundador do atomismo	55	1
Demódoco de Leros (c. séc. VI aC)	Poeta grego notabilizado na elaboração de epigramas	1	
Demóstenes de Atenas (384 – 322 aC)	Insigne orador e político defensor da autonomia grega contra a Macedónia	3	
Diógenes de Apolónia (c. 480 aC)	Filósofo jónico seguidor de Anaxímenes	5	
Diógenes de Sínope (412 – 323 aC)	Filósofo inspirador da corrente cínica	1	
Dióteles (c. séc. IV aC)	Personagem referida no Testamento de Aristóteles (provavelmente um familiar)	1	
Empédocles de Agrigento (c. 495 – 435 aC)	Filósofo siciliano pré-socrático, médico e cosmólogo	97	2
Epicarmo de Siracusa (550 – 460 aC)	Comediógrafo da corte tirânica de Siracusa	8	
Epiménides de Creta (c. séc. VII aC)	Poeta e legislador envolto em atmosfera legendária	2	1
Escílax de Carianda (c. séc. VI aC)	Militar, cosmólogo e explorador pessoal do monarca persa Dario I	1	
Esíon de Atenas (fl. séc. IV aC)	Orador contemporâneo de Demóstenes por quem foi formado	1	
Esopo (c. séc. VI aC)	Criador legendário das fábulas gregas	4	

Espeusipo de Atenas (395 – 339 aC)	Sobrinho e sucessor de Platão na Academia de cuja orientação de fundo Aristóteles se demarcou	6	
Ésquilo de Elêusis (c. 525 – 456 aC)	Dramaturgo e fundador da tragédia	9	
Ésquines de Atenas (398 – 322 aC)	Orador ático coevo de Demóstenes contra o qual polemizou	1	
Estasino de Chipre (fl. c. séc. VII aC)	Poeta épico semi-legendário em cuja obra se narram acontecimentos relacionados com a Guerra de Tróia	2	
Estesícoro de Hímera (c. 632 – 553 aC)	Poeta lírico siciliano	4	
Estratónico de Atenas (fl. c. IV aC)	Reputado músico grego	1	
Eudoxo de Cnido (408 – 355 aC)	Cosmólogo e escolarca da Academia no tempo em que Aristóteles nela ingressou	6	
Eurípides de Atenas (480 – 406 aC)	Ilustre tragediógrafo grego	51	2
Eurito de Cotrona (c. 400 aC)	Filósofo de inspiração pitagórica	1	
Eutidemo de Atenas (fl. c. séc. IV aC)	Comandante da frota ateniense durante a 2ª expedição militar contra a Sicília	2	
Eveno de Paros (c. séc. V aC)	Obscuro poeta elegíaco de Paros (contemporâneo de Sócrates)	5	
Fáleas da Calcedónia (fl. c. séc. V-IV aC)	Erudito grego versado em teoria política e económica	2	
Ferecides de Siro (c. séc. VI aC)	Filósofo que incorporou a mitologia nos seus estudos teogónicos, estando associado aos estudos da metempsicose	2	
Filócrates de Atenas (fl. séc. IV aC)	Orador implicado no acordo de paz negociado entre Atenas e o imperador Filipe II da Macedónia	1	
Filolau de Corinto (?)	Personagem insondável quem Aristóteles atribui um caso amoroso com um certo Díocles, bem como a autoria da legislação tebana	4	
Fílon (c. séc. IV aC)	Escravo liberto de Aristóteles por disposição testamentária	1	
Filóxeno de Citera (435 - 380 aC)	Poeta ditirâmbico e músico		1
Focílides de Mileto (c. 544 aC)	Poeta elegíaco	1	
Górgias de Leontinos (c. 485 – 380 aC)	Filósofo sofista e reputado orador	14	1
Gryllion (c. séc. IV aC)	Artesão a quem Aristóteles, já em fim de vida, encomendou estátuas e bustos de homenagem	1	

Hannon de Cartago	Comandante militar fenício	1	
Heraclito de Éfeso (c. 544 – 480 aC)	Filósofo jónio pré-socrático	27	
Hermias [= Hermeias] de Atarneu (séc. IV aC)	Déspota de Atarneu que acolhe Aristóteles sob sua protecção como conselheiro político, além de tutor de Pitíade (“pupila” ou “filha adoptiva” a quem Aristóteles mais tarde se unirá nupcialmente)	2	2
Hermótimo de Clazómenas (c. séc. VII aC ?)	Legendário taumaturgo de formação pitagórica a quem Aristóteles certa decisiva influência na filosofia de Anaxágoras	1	
Heródico de Selímbría (c. 480 aC)	Fisioterapeuta trácio introdutor da ginástica e das técnicas de higiene na arte clínica, tendo sido, nessa qualidade, tutor do afamado fundador da medicina científica Hipócrates de Cós	3	
Heródoro de Heracleia (c. 400 aC)	Inventariador e redactor de curiosidades mitológicas, históricas e geográficas	2	
Heródoto de Halicarnasso (c. 485 – 420 aC)	Historiógrafo que desenvolveu métodos de rigor na narração factual das Guerras Médicas que opuseram gregos e persas	7	
Herpilis (séc. IV aC)	Segunda esposa [Usaíbia refere-a como “governanta”] de Aristóteles, de cuja união nasce Nicómaco	1	
Hiparco (c. séc. IV aC)	Personagem referida no Testamento de Aristóteles (provavelmente um familiar)	1	
Hipócrates de Quios (c. 470 aC)	Matemático exímio com pesquisas relevantes na geometria (v.g. na abordagem teórica da “quadratura do círculo”)	1	
Hipócrates de Cós (c. 460 – 377 aC)	Fundador e impulsionador da medicina científica de estirpe asclepiade	5	
Hipódamo de Mileto (c. 500 aC)	Arquitecto urbanista cultor de um saber de pretensões enciclopedistas	5	
Homero (c. séc. IX aC ?)	O mais afamado dos poeta épicos e mitógrafos gregos	100	2
Isócrates de Atenas (436 – 388 aC)	Afamado retórico defensor de uma educação de moldes sofísticos	15	2
Leptines de Atenas (fl. c. 350 aC)	Orador proponente de leis públicas controversas e muito censuradas por Demóstenes	1	
Leucipo de Mileto (c. 480 aC)	Filósofo de formação eleática e importante precursor do atomismo	13	

Licímnio de Quios (fl. c. séc. IV aC)	Obscuro poeta ditirâmico	1	
Licófron (c. séc. V-IV aC ?)	Sofista de difícil contextualização biográfica (discípulo de Górgias?) defensor da índole convencional da lei jurídica	7	
Lísias de Atenas (440 – 380 aC)	Filho de um próspero comerciante em Atenas e cultor da arte oratória	2	1
Megáricos (c. sécs. V-IV aC)	Escola fundada por Euclides de Mégara com marcada inspiração no magistério socrático	1	
Melisso de Samos (c. 470 aC)	Filósofo, comandante naval e estadista grego	19	
Mílon de Crotona	Atleta grego celebrizado pelas retumbantes vitórias nas lutas olímpicas	1	
Museu de Atenas (?)	Legendário pupilo de Orfeu a quem se atribui a autoria de composições líricas ligadas aos oráculos eleusinos	3	
Myrmax (c. séc. IV aC)	Enigmático destinatário das disposições testamentárias de Aristóteles	1	
Nicanor (c. séc. IV aC)	Sobrinho de Aristóteles indicado nas disposições testamentárias deste como possível e desejável nubente da sua filha Pitíade II	1	
Nicómaco (?)	Nome que intitula um dos tratados praxiológicos de Aristóteles >> dupla possibilidade: 1. pai de Aristóteles, médico pessoal de Amintas III da Macedónia [?] ou 2. filho de Aristóteles, fruto da segunda união nupcial com Herpílis [?]	1	
Olímpio (c. séc. IV aC)	Escravo liberto de Aristóteles por disposição testamentária	1	
Orfeu (?)	Personagem legendária a quem se atribui a dádiva divina da música	3	
Parménides de Eleia (c. 515 – 545 aC)	Filósofo pré-socrático fundador da Escola Eleática	21	1
Páron (?)	Personagem enigmática conotada com o Pitagorismo	1	
Píndaro de Cinocéfalos (c. 522 aC)	Poeta lírico que se notabilizou pela composição de epínícios	2	
Péricles de Atenas (c. 495 – 429 aC)	Estadista, estratega militar e democrata graças ao qual Atenas atinge o seu apogeu histórico	18	6
Pyrreu (c. séc. IV aC)	Escravo mencionado no testamento de Aristóteles	1	

Pitágoras de Samos (c. 570 – 495 aC)	Fundador de uma escola iniciática votada ao estudo da matemática e da metempsicose	5	2
Pitagóricos (c. séc. IV aC – II dC)	Comunidade iniciática ligada à religião órfica e defensora de uma aritmologia cosmológica (inspirada em Pitágoras) com várias tendências e ciclos históricos de desenvolvimento	39	2
Pitíade I (c. séc. IV aC)	Filha adoptiva (pupila?) de Hermias de Atarneu e primeira esposa de Aristóteles	1	
Pitíade II (c. séc. IV-III aC)	Filha de Aristóteles e de Pitíade I	1	
Platão de Atenas (427 – 347 dC)	Filósofo fundador da Academia, discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles		
	> referências onomásticas	60	3
	> referências bibliográficas	56	2
	<i>Ap.</i>	2	
	<i>Euthd.</i>	1	
	<i>Grg.</i>	3	1
	<i>Hp.</i>	1	
	<i>Lg.</i>	5	
	<i>Mx.</i>	2	
	<i>Men.</i>	3	
	<i>Phd.</i>	4	
	<i>Phdr.</i>	2	
	<i>Plt.</i>	2	
	<i>R.</i>	6	
	<i>Sph.</i>	4	
	<i>Smp.</i>	1	
	<i>Tht.</i>	2	
	<i>Ti.</i>	18	1
Polícrito (de Menda ?) (?)	Personagem enigmático a quem se atribui uma história da Sicília em verso	1	
Pólo de Agrigento (fl. c. séc. V aC)	Orador sofista discípulo de Górgias	1	
Polibo de Cós (c. séc. IV aC)	Médico grego discípulo de Hipócrates	1	
Pródigo de Cós (c. 475 aC)	Embaixador e orador sofista discípulo de Protágoras	2	
Protágoras de Abdera (490 – 420 aC)	Filósofo e legislador tido por fundador da corrente sofística	11	2
Protarco (?)	Dupla possibilidade: Desconhecido escultor grego perito em gravações de pedras preciosas, cujo nome aparece gravado numa gema [?] ou	1	

	Discípulo de Górgias apresentado como sofista nalguns diálogos de Platão [?]		
Próxeno de Atarneu (c. séc. IV aC)	Cunhado de Aristóteles e pai de Nicanor (executor testamentário deste)	1	
Querémón de Atenas (c. séc. IV aC)	Epigramista e dramaturgo	5	
Quílon de Esparta (c. séc. IV aC)	Poeta e legislador a quem a tradição inclui entre os Sete Sábios	1	
Safo de Lesbos (530/512 ? – c. 570 aC)	Poetisa lírica envolta em atmosfera lendária e fantasiosa, tendo-se distinguido pela composição de epigramas de cariz arrebatador	3	
Simónides de Ceos (c. 556 – 468 aC)	Criador lírico de composições epigramáticas, elegíacas e corais	11	
Sócrates de Atenas (470 – 399 aC)	Filósofo mestre do diálogo e do poder catártico da ironia e da maiêutica com decisiva influência na geração subsequente de filósofos gregos após a sua morte	43	2
Sócrates, o novo [= o jovem] ?	Personagem obscuro da Academia platónica	1	
Sófocles de Atenas (496 – 406 aC)	Reputado e inovador tragediógrafo contemporâneo de Péricles	26	
Sófron de Siracusa (c. séc. V aC)	Poeta compositor de “mimos” que estão na origem da comédia dórica	1	
Sólon de Atenas (c. 638 – 558 aC)	Legislador, reformador social e poeta de projecção ímpar na tradição cultural grega	9	5
Sinésio de Chipre (c. séc. V aC)	Meteco dedicado aos estudos de física e anatomia	2	
Símon (c. séc. IV aC)	Escravo de Aristóteles visado nas suas disposições testamentárias	1	
Tales de Mileto (c. 624 aC)	Apontado pela tradição como o primeiro dos filósofos	7	
Tália (c. séc. IV aC)	Escrava de Aristóteles contemplada nas suas disposições testamentárias	1	
Teágenes de Mégara (fl. c. 600 aC)	Figura modelar das antigas tiranias gregas de tendência “popular”	1	
Teodectes de Faselis (380 – 340 aC)	Retórico e poeta trágico em cujo círculo de amigos se incluía Aristóteles	11	
Teodoro (?)	Personagem obscura	3	
Teógnis de Mégara (c. séc. VI aC)	Poeta lírico muito apreciado pelo carácter social das suas elegias	7	
Timarco (c. séc. IV aC)	Personagem referida nas disposições testamentárias de Aristóteles	1	

Timeu de Lócris (c. 420 – 380 aC)	Filósofo pitagórico com lendárias ligações à filosofia platónica	1	
Timóteo de Mileto (447-357 aC)	Músico e poeta ditirâmico	5	
Tísias de Siracusa (c. séc. V aC)	Fundador, a par de Corax, da arte retórica	1	1
Tycon (c. séc. IV aC)	Escravo liberto de Aristóteles por disposição testamentária	1	
Trasímaco de Calcedónia (c. 460 aC)	Sofista forense muito popular em Atenas	5	
Xenócrates de Calcedónia (395-314 aC)	Importante discípulo de Platão e, nessa qualidade, escolarca da Academia após a morte de Espeusipo criticado por Aristóteles (na altura em que assumia a liderança do Liceu) pela sua excessiva tendência matematizante	8	
Xenófanes de Cólofon (c. 570 – 475 aC)	Filósofo pré-socrático e poeta cuja obra se notabilizou por refutar a antropomorfização religiosa e o politeísmo	11	
Xuto (?)	Rei mítico do Peloponeso	1	
Zeus Salvador	Suprema divindade grega a quem eram atribuídas, entre outras, faculdades de protecção, amparo e defesa	1	
Zenão de Eleia (c. 490 aC)	Destacado discípulo de Parménides	21	1

ANEXO 3

CATÁLOGO LEXICOGRÁFICO

Estranhamente “novo” no seu tempo e inovadoramente “antigo” no nosso, o vocabulário de Aristóteles legou uma estrutura conceptual complexa¹⁸⁰⁴ que não decorre apenas da dificuldade de acesso semântico e pragmático à língua grega mediante a qual se exprimiu¹⁸⁰⁵, mas também, e sobretudo, das sucessivas sedimentações lexicais que a tradição de leitura comentário e interpretação (desde a helenística¹⁸⁰⁶ à moderna¹⁸⁰⁷, passando pela neoplatónica¹⁸⁰⁸, siríaca¹⁸⁰⁹, árabe¹⁸¹⁰,

¹⁸⁰⁴ Cf. BONITZ Herman, *Index Aristotelicus*, Aristotelis Opera, Editio altera, ed. I. BEKKER, revis. O. GIGON, V, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1961; KIERNAN Thomas P., *Aristotle Dictionary*, New York: Philosophical Library, 1962; ORGAN Troy W., *An index to Aristotle in English Translation*, Princeton: Princeton University Press, 1949; PELLEGRIN Pierre, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2001

¹⁸⁰⁵ Nesse sentido, partilhamos de bom grado da precavida advertência de António P. Mesquita a propósito das “dificuldades particulares do vocabulário aristotélico”: «(...) não é líquido o que o vocabulário aristotélico deve à pragmática do seu tempo, à língua cultivada dos círculos filosofantes, à cunhagem técnica dos conceitos nas escolas de dialéctica e de retórica e principalmente ao trabalho colectivo da Academia, singular “buraco negro” na história cultural da Grécia, acerca do qual quase nada se sabe e muito do que se sabe é conjectural. (...)» [MESQUITA António P., *Introdução Geral*, *op. cit.*, 469].

¹⁸⁰⁶ Cf. BODÉÛS Richard, «L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'œuvre philosophique d'Aristote», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris) 79 (1995) 4, 553-586 ; McKEON Richard, «The Hellenistic and Roman foundations of the tradition of Aristotle in the West», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. I, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 101-137; MORAUX Paul, *D'Aristote à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1970; SCHRENK Lawrence P., *Aristotle in Late Antiquity*, Washington (D.C.): Catholic University of America Press, 1991

¹⁸⁰⁷ Cf. SWIEZAWSKI Stefan, «Réflexions sur le processus de déformation de la pensée d'Aristote à l'époque moderne», in *Organon* 15 (1978) 23-33; *Idem*, «On the gradual distortion of Aristotle's thought in post-Antiquity», in *Presença Filosófica* (Rio de Janeiro) 10 (1984) 3-4, 207-217

¹⁸⁰⁸ Cf. AA.VV., *Atti del Convegno internazionale "Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe"*, Roma, 19-20 ottobre 2001, a cura di Vicenza Celluprica e Cristina d'Ancona, Napoli: Bibliopolis, 2004

¹⁸⁰⁹ Cf. HUGONNARD-ROCHE Henri, «Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe», in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque Internationale de Cassino 15-17 Juin 1989*, org. par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, ed. par Jacqueline HAMESSE et Marta FOTTORI, Louvain-la-Neuve – Cassino: Institut d'Études Médiévales – Università degli Studi, 1990, 131-147

¹⁸¹⁰ Cf. BRAGUE Rémi, «L'entrée d'Aristote en Europe. L'intermédiaire arabe», in R. FALOCI (éditeur délég.), *Aristote, l'École de Chartres et la Cathédrale. Actes du Colloque Européen des 5 et 6 juillet 1997*, Chartres, Association des Amis du Centre Médiéval Européen de Chartres, 1997, 73-79; PETERS Francis E., *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York – London: University of London Press – State University of New York Press, 1968; *Idem*, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, E. Brill,

bizantina¹⁸¹¹, judaica¹⁸¹², patrística¹⁸¹³, latina¹⁸¹⁴ e renascentista¹⁸¹⁵) lhe induziu histórica e hermenêuticamente.¹⁸¹⁶ Pese embora tal embaraço, pareceu-nos oportuna a apresentação de uma lexicografia aristotélica que, sem ceder à tentação de propor um critério absoluto de tradução, nos poupasse, todavia, a uma desnecessária vacilação semântica no interior da presente dissertação. Nesse sentido, seleccionamos e traduzimos apenas os termos que, na obra do Estagirita, implicam uma imediata incidência praxiológica e relativamente aos quais procuramos facultar uma cotejo com diferenciadas opções de tradução.¹⁸¹⁷

1968; VIANNA Sylvio, «Os filósofos árabes medievais e a difusão do aristotelismo», in *Kriterion* (Belo Horizonte) 17 (1964) 19-40

¹⁸¹¹ Cf. OEHLER Klaus, «Aristotle in Byzantium», in *Greek-Roman-and-Byzantine Studies* 5 (1964) 133-146; TUILIER André, La tradition aristotélicienne à Byzance des origines au VII^e siècle. La formation de la scolastique byzantine, in *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, 186-197

¹⁸¹² Cf. VAJDA Georges, «Aristote devant la pensée juive du moyen-âge», in *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, 197-204

¹⁸¹³ Cf. ELDERS Leo, «The Greeks Christian authors and Aristotle», in *Doctor Communis* (Vaticano) 43 (1990) 1, 26-57

¹⁸¹⁴ Cf. BOSLEY Richard – TWEEDALE Martin, *Aristotle and his medieval interpreters*, Calgary: University of Calgary Press, 1992; HAMESSE Jacqueline, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain – Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974; MANSION Augustin, «Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote», in *Mélanges* [Joseph de Ghellinck], Tome II: *Moyen Âge, Epoques Moderne et contemporaine*, Gembloux: J. Duculot, 1951, 621-645; MINIO-PALUELLO Lorenzo, *Opuscula: the Latin Aristotle*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1972; VAN STEENBERGHEN Fernand, *Aristotle en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946; De BONI Luis A., «A entrada de Aristóteles no ocidente medieval», in *Dissertatio* 19-20 (2005) 131-172

¹⁸¹⁵ Cf. AA.VV., *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI^e Colloque international de Tours*, Paris: Vrin 1976; BLUMENTAHL Henry – ROBINSON Howard (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1991; KRISTELLER Paul O., *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova: Antenore, 1962; MINIO-PALUELLO Lorenzo, «Attività filosofico-editoriale aristotelica dell'Umanesimo Europeo», in *Umanesimo Europeo e Umanesimo Veneziano*, a cura di Vittore BRANCA, Firenze: Sansoni, 1964, 245-262; SCHMITT Charles, *The Aristotelian tradition and Renaissance Universities*, London: Variorum Reprints, 1984

¹⁸¹⁶ Cf. KENNY Anthony, *Essays on Aristotelian tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2000; SORABJI Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London: Duckworth [= Ithaca: Cornell University Press], 1990

¹⁸¹⁷ Cf. WOLF Ursula, «Konkordanz der Übersetzungsäquivalente», in *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 257-268: os termos coligidos pela autora surgem assinalados em zona sombreada. Sem sombreado figuram noções da praxeologia aristotélica, com ocorrência omissa na obra, mas cuja inclusão se impõe dada a sua relevância hermenêutica.

TERMO ORIGINAL	ACEPÇÃO A. Gauthier / J.-Y. Jolif ¹⁸¹⁸	ACEPÇÃO J. Barnes ¹⁸¹⁹	ACEPÇÃO F. Dirlmeier ¹⁸²⁰	ACEPÇÃO A.Caeiro:AC ¹⁸²¹ D.Almeida:DA ¹⁸²²	ACEPÇÃO UTILIZADA
TERMINOLOGIA TEORÉTICA [lógica/física/psicologia/metafísica]					
ἀγένητος	-----	-----	-----	-----	ingénito
ἄγνοια	-----	-----	-----	-----	desconhecimento; ignorância
ἄγνοῶν	en ignorant	in ignorance	in Nichtwissen	-----	com desconhecimento
ἀγχίνοια	-----	-----	-----	AC: perspicácia	perspicácia; sagacidade; agudeza de espírito
ἄδηλος	-----	-----	-----	-----	obscuro
ἄδιόριστος	-----	-----	-----	AC: indeterminável; indistinto	indeterminado; indefinido
ἄδυναμία	-----	-----	-----	AC: impotência; impossibilidade; incapacidade	incapacidade
[τὸ] αἰῖ	-----	infinite	-----	-----	sempre; eterno
αἴσθησις	sensation	perception sensation	Sinnesempfindung	AC: percepção DA: percepção; sentido	sensação; percepção

¹⁸¹⁸ Ursula Wolf utiliza a tradução *L'Éthique à Nicomaque*, I-II, introd. et comment. R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970

¹⁸¹⁹ Ursula Wolf socorre-se da edição crítica *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan BARNES (ed.), *op. cit.*. Nesta edição crítica, contudo, Jonathan Barnes dá conta no “General Index” (vide 2470-2487) de outras ocorrências nocionais decisivas para a filosofia prática de Aristóteles que a estudiosa alemã não contempla na sua tabela de equivalências, mas cujo registo entendemos incluir sob forma gráfica não sombreada.

¹⁸²⁰ Ursula Wolf reporta-se às três traduções do reputado académico alemão, a saber *Nikomachische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 6, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag Berlin: Akademie-Verlag, 1956 [2003]; *Magna moralia*. Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 8, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag, 1958 [1983]; *Eudemische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 7, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag, 1962 [1984]. A fim de manter um princípio de equidade linguística dos conceitos filosóficos, quisemos contemplar uma opção de tradução alemã, sendo que a sua inclusão foi lexicalmente controlada mediante o recurso ao Glossário pentilingue (francês, inglês, alemão, espanhol e italiano) dos principais conceitos da Filosofia, constantes em *Bibliographie de la Philosophie*. Bulletin Trimestriel pub. Par l'Institut International de la Philosophie avec l'aide de l'UNESCO et du CNRS, Paris: Vrin, *s.d.*

¹⁸²¹ Embora as opções de tradução de António Caeiro não figurem na versão de U. Wolf, pretendemos delas dar conta naquela que se notabilizou como a primeira tradução da *Ethica Nicomachea* em língua portuguesa a partir do original grego: cf. CAEIRO António, «Glossário», in *ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco*, trad. e not. António CAEIRO, Lisboa: Quetzal, 2004, 277-282

¹⁸²² Do que ressalta das considerações a propósito da tradução de António Caeiro, na nota imediatamente supra, o mesmo se aplica à recente tradução de Dimas de Almeida: cf. ALMEIDA Dimas, in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, trad. e not. Dimas de ALMEIDA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012, 493-498

αἰτία αἰτίος/αἰτίον	-----	cause explanation reason	-----	AC: fundamento; razão; causa responsável DA: causa; motivo; razão	causa
[τὰ] ἄκρα	-----	extremes	-----	extremos	extremos
ἀκρίβεια	-----	-----	-----	AC: exactidão	exactidão; precisão
ἀκριβής	-----	-----	-----	DA: exacto; preciso; rigoroso	exacto
ἀλήθεια	-----	truth	-----	AC: verdade; sinceridade	verdade; sinceridade
ἀλλαγὴ	-----	exchange	-----	-----	troca
ἄλογος	sans règle	irrational	irrational	-----	desprovido de razão / palavra
ἀναγκαῖον	-----	-----	-----	-----	necessário
[τὰ] ἀδύνατὰ ἄλλως ἔ χειν = [τὸ] οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν					necessário = aquilo que não pode ser de outro modo
ἀνάγκη	-----	necessity	-----	DA: necessidade; compulsão; constrangimento	necessidade
ἀναλογία	-----	analogy	-----	AC: proporção DA: proporção; analogia	analogia; proporção
ἄνθρωπος	-----	-----	-----	DA: homem	homem
ἀνθρώπειος	-----	-----	-----	AC: que pertence ao Humano	humano
ἀνθρώπινον	de l'homme	for man	für den Menschen		humano
ἄνθρωπος	-----	man	-----	DA: homem; ser humano	homem
ἀντικείμενον	-----	opposite	-----	-----	oposto
ἀντιπεπονηθός	réciprocité	reciprocity	Wiedervergeltung	-----	reciprocidade
ἄνω/κάτω	-----	above/below up/down	-----	-----	cimo/baixo; para cima/para baixo
ἄξιωμα	-----	axiom	-----	-----	axioma; valor
ἄοριστος	-----	indefinite	-----	-----	indefinido; indeterminado
ἀπάθεια	insensibilité	insensibility	Stumpfsinnigkeit	-----	insensibilidade
[τὸ] ἄπειρον	-----	unlimited; infinite	-----	-----	ilimitado
[τὸ] ἀπλοῦν	-----	absolute simple	-----	-----	absoluto simples
ἀπλῶς	purement et simplement	simply	an sich	DA: sem especificação; simplesmente	simplesmente
ἀπόδειξις	-----	demonstration	-----	-----	demonstração
ἀπόλαυσις	-----	-----	-----	-----	agrado; fruição
ἀπορία	-----	aporia	-----	DA: aporia; questão embaraçante	dificuldade; obstáculo
ἀπόφασις	-----	negation	-----	-----	negação
ἀριθμός	-----	number	-----	-----	número
[τὸ] ἀρμόττον	-----	-----	-----	-----	justa proporção
ἀρχή	-----	principle	-----	AC: princípio fundamental; origem; proveniência DA: princípio; origem; fonte	princípio
ἀρχιτεκτονικός	-----	principle	-----	-----	arquitectónico; directivo

ἀτελής	-----	incomplete	-----	AC: incompleto; imperfeito	incompleto; inacabado
αὔξεις	-----	increase growth	-----	-----	crescimento
αὐτόματος	-----	-----	-----	-----	que se move/que opera por si próprio
ἄφθαρτος	-----	-----	-----	-----	incorrutível
βία	contrainte	compulsion	Zwang	DA: força, coação	força; coação
βίος	-----	life	-----	-----	vida
γένεσις	devenir; génération	becoming “coming into the being” generation	Werden	AC: geração	geração; gênese; origem
γένος	-----	genus	-----	-----	gênero/forma
γνώμη	bom sens	judgement	verständnisvolles Wesen; Takt	DA: percepção	razoabilidade; senso; juízo avisado; resolução; ponderação; sentença
γνώριμος	-----	intelligible knowable familiar	-----	-----	conhecível; familiar
γνώσις	-----	-----	-----	-----	conhecimento
γυνή	-----	-----	-----	DA: mulher; esposa	mulher; esposa
δηλος	-----	-----	-----	-----	claro
δι’ ἄγνοιαν	par ignorance	by reason of ignorance	aufgrund von Unwissenheit	AC: por ignorância	por desconhecimento
δι’ ἕτερον	à cause d’autre chose	for the sake of something else	zu einem anderem Zweck	-----	em vista de outra coisa
διάθεσις	-----	disposition	-----	AC: disposição DA: disposição	disposição
διαίρεσις	-----	division	-----	-----	divisão
διάνοια	reflexion	thought; mind	Denken; Verstand	AC: pensamento compreensivo DA: pensamento	pensamento discursivo; inteligibilidade reflexiva
διαφορά	-----	differentia	-----	-----	diferença
διδασκαλία	-----	-----	-----	AC: doutrina; ensino	ensino
διδασχῇ	-----	-----	-----	AC: ensino; aprendizagem	aprendizagem; ensino; instrução
διορίζειν	-----	-----	-----	DA: distinguir	dividir; distinguir
διορισμός	-----	-----	-----	-----	divisão; distinção
δίωξις	-----	-----	-----	-----	procura; perseguição
διωρισμένον	-----	determined	-----	-----	determinado
δοκεῖν	-----	-----	-----	DA: parecer	parecer
δόξα	opinion	opinion	Meinung	AC: opinião; parecer DA: opinião; julgamento	opinião
[τὸ] δοξαστικόν	partie opinative	part w ich forms opinion	der meinende Teil	-----	parte opinativa (da alma)
δύναμις	faculté; puissance	potentiality; capacity; power; potency; faculty	Anlage; Grundlage	AC: capacidade; poder DA: capacidade, poder; potência; faculdade	potência; capacidade; faculdade; força possibilidade
[τὸ] δυνατόν	-----	possible	-----	-----	possível
εἶδος	essence	form; species	Wesen; Weseneigenschaft; Wesensgestalt	AC: forma; aspecto essencial DA: forma	forma; aspecto; espécie (= forma imaneente)
εἰκός	-----	probability	-----	-----	provável

εἶναι καὶ ζῆν	-----	-----	-----	AC: existir e viver	ser e viver
ἐμπειρία	-----	experience	-----	DA: experiência	experiência
ἐμπειρος	-----	-----	-----	-----	experimentado
ἐμψυχος	-----	-----	-----	-----	que anima; que vivifica
[τὸ] ἓν	-----	one	-----	-----	o uno; a unidade
[τὰ] ἐν ἡμῖν	-----	-----	-----	-----	o que está em nós
ἐναντίοι	-----	contraries	-----	-----	contrários
ἐνδεια	-----	-----	-----	-----	carência; falta
[τὸ] ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν = δυνατὰ ἄλλως ἔχειν	-----	-----	-----	-----	o que é possível / contingente = aquilo que pode ser de outro modo
[τὰ] ἐνδοξα	-----	-----	-----	-----	opiniões qualificadas
ἐνέργεια	action; activité	activity	Tätig-sein; aktive Entfaltung; Aktivität	AC: actividade em exercício DA: acto; actividade	actividade (= acto em processo)
ἐνυπάρχον	-----	-----	-----	-----	imaneente; que está dentro; que existe em; que pertence a
ἔξις	état habituel	condition state habit	(feste) Grundhaltung	AC: disposição permanente DA: estado; disposição	disposição, estado permanente
ἐπαγωγή	-----	induction	-----	DA: indução	indução
[τὸ] ἐπιθυμητικόν	partie désiderante	appetitive element	Begehrungsvermö- gen	-----	parte apetitiva (da alma)
ἐπιθυμία	convoitise	appetite desire	Begehren	AC: desejo; appetite; lascívia DA: appetite; desejo	apetite
ἐπιστήμη	science	knowledge; science; contemplation	(wissenschaftliche) Erkenntnis	AC: ciência DA: ciência; conhecimento científico	ciência
[τὸ] ἐπιστημονικόν	partie scientifique	scientific part	der spekulative Teil	-----	parte científica (da alma)
ἔσχατον / μέσον	-----	extremity/ centre	-----	-----	extremo/meio
εὐγνωμοσύνη	-----	-----	-----	-----	bom senso
εὐεξία	-----	-----	-----	-----	boa constituição física; vigor
εὐθύς	-----	-----	-----	-----	recto, direito, linear, rectilíneo
εὐνοια	bienveillance	goodwill	Wohll wollen	AC: benevolência	benevolência
εὐσυνεσία	-----	-----	-----	AC: bom entendimento	bom entendimento
εὐτυχία	-----	good fortune	-----	-----	boa-sorte
[τὰ] ἐφ' ἡμῖν	en notre pouvoir	in our power	in unsere Macht gegeben (sein)	AC: o que nos diz respeito / depende de nós	que depende de nós; ao nosso alcance
ἔφεις	-----	-----	-----	-----	propensão; projectção
[τὸ] ἔχειν	-----	have	-----	-----	posse; disposição; estado
ζήτησις // [τὸ] ζητεῖν	-----	-----	-----	-----	busca; procura; perseguição; indagação
ζωή	-----	life	-----	-----	vida animada
ζῶον	-----	-----	-----	DA: animal	ser vivo / vivente = ser animado / animal
ἡδονή	plaisir	pleasure	Lust	AC: prazer DA: prazer	prazer

ἡδύς	-----	-----	-----	-----	agradável
[τὸ] θαυμαστόν	-----	wonder	-----	-----	espanto; assombro
θεός	-----	God	-----	DA: deus	deus
θηρίον	-----	-----	-----	-----	bicho; fera; besta
θέσις	-----	thesis	-----	-----	tese; posição
θεωρεῖν	contempler	contemplate	Ziel	-----	contemplar
θεωρητικός	-----	-----	-----	DA: vida consagrada à reflexão	contemplativo; especulativo; teórico
θεωρία	activité contemplative; philosophie	contemplative activity; theory; philosophy	geistige Schau; Philosophie; Tätigkeit des Geistes	AC: contemplação; olhar puro contemplativo DA: contemplação; reflexão	contemplação; especulação
θυμός	-----	-----	-----	AC: ânimo; ira DA: ferosidade; impulso	impulso
ιδέα	-----	-----	-----	AC: manifestação; ideia	ideia (= forma inteligível)
ἴδιος	-----	proper peculiar	-----	-----	específico; peculiar
[τὸ] ἴσον	égalité	equality	Gleichheit	-----	o igual
ἴσος	-----	-----	-----	DA: igual	igual
ισότης	-----	-----	-----	AC: igualdade; equidade	igualdade
καθ' αὐτό	pour soi-même; par soi	in itself	für sich; an sich	-----	em/por si
[τὸ] καθ' ἕκαστον	du domaine des singuliers	included among particulars	im Bereich der Einzelfälle, des Einzelnen sein	DA: particular	particular; individual
καθόλου	-----	-----	-----	AC: universal DA: universal	geral; universal
καλῶς	-----	-----	-----	-----	bem <adv.>; convenientemente
κανών	-----	-----	-----	-----	régua; regra; norma; critério
κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον	-----	-----	-----	-----	segundo a recta razão
κατηγορία	-----	category	-----	-----	categoria
κεῖσθαι	-----	-----	-----	-----	posição; situação; lance
[τὸ] κενόν	-----	void; vacuum	-----	-----	vazio
κίνησις	mouvement	movement; motion	Bewegung	AC: mudança DA: movimento; processo	movimento
κοινός	-----	-----	-----	-----	comum
κόσμος	-----	world; cosmos	-----	-----	mundo; cosmo
λογισμός	calcul	calculation	erwägende Reflexion	-----	cálculo
[τὸ] λογιστικόν	partie calculatrice	calculative part	abwägend reflektierender Teil; abwägende Reflexion	-----	parte calculadora (da alma)
[τὸ] λόγον ἔχων / [τὸ] ἄλογον	partie qui a une règle	element that has a rational principle	rationaler Seelenteil	-----	parte (da alma) dotada de razão / privada de razão
λόγος	règle morale; calcul	reason; discours; language	richtiger Plan; rationales Element	AC: sentido; princípio; razão DA: razão; noção; definição	palavra; cálculo; razão; discurso; enunciado
λύπη	-----	-----	-----	AC: sofrimento; dor DA: sofrimento; dor	padecimento; mal-estar; dor
μάθησις	-----	-----	-----	-----	aprendizagem; ensino; instrução

μᾶλλον/ἥττον	-----	degree	-----	-----	mais/menos
μέθοδος	-----	-----	-----	AC: investigação; método	investigação; método; percurso; estudo
μείζων/ἐλάσσων	-----	-----	-----	-----	crescente/ decrescente
μέρος	-----	-----	-----	-----	parte
[τὸ] μέσον	measure; le mesuré	the mean	Mitte	AC: meio	meio; termo médio; justo meio
μέσος	-----	-----	-----	DA: posição média	meio
μεσότης	juste milieu; milieu	intermediate; mean	Mitte das Mittlere	AC: disposição do meio DA: meio termo; ponto médio; equilíbrio	mediedade
μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου	-----	-----	-----	-----	com/ acompanhado de recta razão
μεταβολή	-----	-----	-----	-----	transformação; mutação; revolução
[τὸ] μεταξύ	-----	between medium	-----	-----	entre; no meio; ligação; conexão
μετρίότης	-----	-----	-----	-----	justa medida
μέτρον	-----	measure	-----	-----	medida
μίξις	-----	combination mixture	-----	-----	mistura
μνήμη	-----	memory	-----	-----	memória
μόνος/μόνας	-----	Unit	-----	-----	um/unidade
μονώτης	-----	-----	-----	-----	único/unicidade
μόριον	-----	-----	-----	-----	parte
μορφή	-----	shape; form	-----	-----	forma (= forma determinante imaneente)
νέος	-----	-----	-----	DA: jovem	jovem
νόησις	-----	-----	-----	-----	intelecção
νοῦς	intelligence	comprehension; intuition; mind intellect	intuitiver Verstand	AC: compreensão intuitiva DA: inteligência; intelecto; mente	intelecto
νόσος	-----	-----	-----	-----	doença
νῦν	-----	now	-----	-----	agora; no preciso momento; no presente
ὅλον	-----	whole	-----	-----	todo; total
ὄμμα	-----	-----	-----	-----	olho
ὁμολογία	-----	-----	-----	-----	acordo; consenso
[τὸ] ὀρεκτικόν	partie convoitante	desiring element	Strebevermögen	-----	parte desiderativa
ὄρεξις	désir	desire	Streben	AC: intenção; ânsia DA: desejo; appetite	desejo
ὀρεκτικός νοῦς	-----	-----	-----	-----	intelecto desejante
ὀρθός	-----	-----	-----	DA: recto; correcto; justo	recto
ὀρθὸς λόγος	droite règle	right reason	richtige Planung	AC: sentido orientador DA: razão correcta; regra justa	recta razão
ὀρθότης	-----	-----	-----	-----	rectitude
ὀρίζειν	-----	-----	-----	DA: definir; delimitar	confinar, definir; determinar
ὀρισμός	-----	definition	-----	-----	definição
ὀριστέον	-----	-----	-----	-----	determinável
ὄρος	-----	term	-----	-----	confim; termo

[τὸ] ὅτι/διότι	-----	-----	-----	AC: o que/o porquê	o quê/porquê
[τὸ] οὐ ἕνεκα	-----	-----	-----	AC: aquilo em vista do qual	em vista de; fim
οὐσία	-----	substance being essence reality	-----	DA: substância; bens; fortuna	substância; essência (substancial); [econ. bens; propriedade; património]
ὄψις	-----	sight	-----	-----	visão
πάθημα	-----	-----	-----	-----	paixão
πάθος	passion	passion; emotion	irrationale Regung Affekt	AC: afecção; paixão; emoção DA: sofrimento; emoção; sentimento; afecção	afecção
παῖς	-----	-----	-----	DA: criança	criança
[τὸ] πᾶν	-----	universe	-----	-----	o todo; totalidade
[τὰ] πάντα	-----	“all”	-----	-----	tudo
πασχεῖν	-----	-----	-----	-----	padecer; sofrer
πέρας	-----	limite	-----	-----	limite
πεφυκός	-----	-----	-----	-----	natural
πίστις	-----	proof	-----	-----	prova; convicção; crença
πλείω /ἐλάττω	-----	-----	-----	-----	mais/menos; muito/pouco
πνεῦμα	-----	spirit	-----	-----	sopro; espírito
[τὸ] ποιόν	-----	quality	-----	-----	qualidade
πόνος	-----	-----	-----	-----	mal-estar; desagrado
[τὸ] ποσόν	-----	quantity	-----	-----	quantidade
[τὸ] πότε	-----	-----	-----	-----	tempo categorial; quando
[τὸ] ποῦ	-----	-----	-----	-----	lugar categorial; onde
πρᾶγμα	-----	-----	-----	-----	coisa; objecto; assunto; facto
πραγματεία	-----	-----	-----	DA: estudo; obra; trabalho	trabalho aplicado; estudo prático
πρὸς ἕτερον	par rapport à autrui	in relation to others	in Bezogenheit auf den Mitbürger	-----	em relação com
πρὸς ἡμᾶς	-----	-----	-----	-----	que nos diz respeito; relativo a nós
[τὰ] πρὸς τὰ τέλη	moyens	what contributes to the end	Mittel zum Zweck	-----	meios pelos quais
πρὸς τι	-----	relation relative	-----	-----	relação; relativo a
πρότασις	-----	proposition	-----	-----	proposição
πρώτερον/ ὑστερον	-----	before/after prior/posterior	-----	-----	antes/depois; anterior/posterior
σκέψις	-----	-----	-----	-----	exame
σοφία	philosophie; sagesse	philosophic wisdom	philosophische Weisheit	AC: sabedoria exímia DA: sabedoria	sabedoria; saber pleno
στέρσις	-----	privation	-----	-----	privação
[τὸ] στοιχεῖον	-----	element	-----	-----	elemento
συλλογισμός	-----	sylogism deduction inference	-----	DA: inferência; dedução	inferência; silogismo
συμβεβηκός	-----	accident	-----	DA: acidente	acidente
συμμετρία	-----	-----	-----	-----	equilíbrio

συναλλάγμα	rapport(s) mutuel(s)	transaction	vertragliche Beziehung	DA: transacção	intercâmbio
σύνεσις	(bonne) conscience	(good) understanding	Verständigkeit	AC: entendimento DA: compreensão	entendimento
συνέχεια	-----	-----	-----	-----	continuidade
[τὸ] σύνθετον	le composé	composite nature	Zusammengesetzte Wesenheit	-----	composto
σχῆμα	-----	-----	-----	-----	figura
σχολή	-----	-----	-----	DA: ócio	ócio
σῶμα	-----	body	-----	-----	corpo
σωτερία	-----	-----	-----	-----	preservação; conservação
τὰ πρὸς τὸ τέλος	-----	-----	-----	DA: as coisas que promovem o fim	os meios [liter. as coisas em vista do fim]
ταῦτά	-----	identity	-----	-----	mesmidade
[τὸ] ταυτόν/ἕτερον	-----	same/different	-----	-----	mesmo/diferente
τέλειος/τέλειον	fin finale; final; achevé; un tout indivisible	complete end; complete	Endziel; vollkommen; ein Vollendetes	DA: perfeito; completo	terminado; concluído; perfeito; aperfeiçoado
τέλος	fin	end goal “that for the sake of wch”	Ziel; Zweck	DA: fim	fim; termo
τόπος	-----	place	-----	-----	lugar
τύπων	-----	-----	-----	AC: nos seus traços essenciais	em traços gerais; em esboço
τύχη	chance	chance	Zufall	AC: acaso	acaso; sorte
ὕλη	-----	matter	-----	DA: bosque; matéria; assunto	matéria
ὑπερβολή/ἐλλείψις	-----	excess/defect	-----	-----	excesso/defeito
ὑπόθεσις	-----	hypothesis	-----	-----	hipótese
ὑπόληψις	-----	-----	-----	DA: crença; suposição	conjectura; suposição; noção convicção
[τὸ] ὑποκείμενον	-----	substrate subject	-----	-----	sujeito substancial; base material
φαίνεσθαι	-----	-----	-----	DA: aparecer; ser aparentemente; manifestar-se	aparecer; manifestar-se; apresentar-se
[τὰ] φαινόμενα	-----	-----	-----	-----	o que se apresenta / mostra / parece / aparece / aparenta / opina
φαντασία	-----	appearance imagination	-----	DA: imaginação	imaginação
φάσις	-----	-----	-----	-----	declaração
φθορά	-----	-----	-----	-----	corrupção
φύσις	-----	nature	-----	AC: natureza DA: natureza	natureza
φύσει	-----	-----	-----	-----	por natureza
φυγή	-----	-----	-----	-----	fuga; escape
φυτικός	-----	-----	-----	-----	vegetativo
φωνή	-----	voice	-----	-----	voz
χείρ	-----	-----	-----	-----	mão
χρήσιμος	-----	-----	-----	-----	útil; prestável
χρόνος	-----	time	-----	-----	tempo
χώρα	-----	space	-----	-----	espaço delimitado
χωριστός	-----	separated	-----	-----	separado
ψυχή	-----	soul	-----	AC: alma; lucidez humana DA: alma	alma

ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ	-----	-----	-----	-----	na maior parte das vezes = com frequência
TERMINOLOGIA POIÉTICA [arte/retórica/poética]					
ἄγωνία	-----	-----	-----	AC: competição	confronto
ἀκολουθία	-----	-----	-----	-----	acompanhamento; seguimento
ἀκόλουθος	-----	-----	-----	-----	acompanhante; seguidor
ἁμάρτημα	-----	-----	-----	AC: falta; erro	erro; lapso; falta; falha
ἁμαρτία	-----	error	-----	AC: erro; falta; pecado	falha; desacerto; falibilidade
γραφή	-----	-----	-----	-----	escrita
δεινός	-----	-----	-----	DA: hábil; terrível	hábil; engenhoso
δεινότης	habilité	cleverness	(intellektuelle) Gewandtheit	AC: esperteza	habilidade; engenho; destreza
δημιουργός	-----	-----	-----	-----	servidor/artífice público
εἰρωνεία	-----	-----	-----	AC: dissimulação; ironia DA: ironia socrática; simulação de ignorância	dissimulação
ἔλλειψις	-----	-----	-----	-----	desvio; deformação; defeito
ἔργον	tâche	function	eigentümliche Leistung	AC: trabalho; obra; função DA: obra	trabalho; obra; tarefa; operação
εὐστοχία	-----	-----	-----	AC: habilidade em adivinhar	boa pontaria; intuição certa
ἱστορία	-----	history	-----	-----	investigação; história
καλόν	-----	-----	-----	AC: nobreza; beleza; esplendor; glória	belo
[τὸ] καλόν	la beauté	the noble	das Sittlich-Edle	-----	o Belo
καλός	beau	noble	eherenvoll; edel	DA: belo; nobre	belo
λύσις	-----	dénouement	-----	-----	desfecho desenlace
μεταφορά	-----	metaphor	-----	-----	metáfora
μηχανή	-----	-----	-----	-----	dispositivo; mecanismo; automatismo
οἶκος	-----	-----	-----	-----	casa; espaço familiar
ὄργανον	-----	-----	-----	-----	instrumento
παιδιά	jeu	amusement	Spiel	-----	jogo
παράδειγμα	-----	example	-----	-----	modelo
ποιεῖν	-----	-----	-----	-----	produzir; fazer; criar
ποίησις	production	making	Hervorbringen	AC: produção; fabricação	produção criativa; feitura; fabrico; manufatura
ποιητής	-----	-----	-----	-----	artesão, autor, poeta
ποιητική	-----	poetry	-----	-----	poesia
σῆμα / σημείον	-----	sign	-----	-----	sinal; signo
στοχαστικός	-----	-----	-----	AC: alcançável	que aponta certo
σκοπός	-----	-----	-----	DA: alvo	escopo; alvo; objectivo

τέχνη	art production	art making	praktisches Können: Technik; Hervorbringen	AC: perícia DA: técnica; arte	arte; execução; ofício
τεχνίτης	-----	artisan	-----	-----	perito
τραγωδία	-----	tragedy	-----	-----	tragédia
χειροτέχνης	-----	-----	-----	-----	hábil na arte manual; artesão manual
ὑβρις	-----	-----	-----	AC: insolência DA: ultraje; desmedida violência; excesso	desmesura; insolência; excesso
TERMINOLOGIA PRAXIOLÓGICA [ética/economia/política]					
ἀδικία	injustice	injustice	Ungerechtigkeit	AC: injustiça DA: injustiça	injustiça
ἀγαθόν τι	quelque bien	Some good	ein Gut	-----	um certo bem
ἀγαθός / ἀγαθόν	bon	good	gut	AC: bom DA: bem; bom	bom
ἀγαθός μέγιστος	-----	-----	-----	-----	bem supremo
[τ]ἀγαθόν	-----	-----	-----	AC: o Bem	o Bem
ἀγωγή	-----	-----	-----	-----	movimento direccionado; conduta
αἰδώς	-----	shame	-----	AC: pudor	pudor; reserva
αἵρεσις	-----	-----	-----	DA: escolha; eleição	escolha
αἵρετός/αἵρετόν	-----	-----	-----	DA: desejável; objecto de atracção	elegível; preferível
αἰσχύνη	-----	-----	-----	DA: vergonha	vergonha
ἀκμή	-----	-----	-----	-----	auge da vida
ἀκολασία	intempérance	self-indulgence	Zuchtlosigkeit	AC: devassidão DA: intemperança	intemperança
ἀ[ε]κούσιον = = ἀ[έ]κων = ἄκων	malgré soi	involuntary	unfreiwillig	AC: involuntário DA: involuntário; de mau grado	involuntário; contrafeito
ἀκρασία	incontinence	incontinence; weakness of will	Unbeherrschtheit	AC: falta de domínio DA: intemperança; incontinência	incontinência; descontrole; inoperância
ἀκρατής	-----	-----	-----	DA: intemperante	incontinente; descontrolado; inoperante
ἀμελεῖν	-----	-----	-----	AC: negligenciar; descuidar	descuidar; descurar
ἀνδρεία	-----	-----	-----	DA: bravura; coragem; hombridade	coragem
ἀνὴρ ἀγαθός	-----	-----	-----	-----	homem bom; homem de bem
ἀξία	mérite	merit	Angemessenheit	-----	mérito; valia; valor
ἀργύριον	-----	money	-----	-----	moeda
ἀρετή	vertu	excellence virtue	Tüchtigkeit Trefflichkeit	AC: excelência DA: virtude; excelência; força	virtude
[τὸ] ἄριστον	bien suprême souverain bien	chief good	das oberste Gut	AC: bem supremo	bem supremo
ἀσθένεια	faiblesse	weakness	kraftloses Wesen	-----	fraqueza
ἀτυχία	malchance	bad fortune	Unglück	-----	infortúnio
αὐθαίρετος	-----	-----	-----	-----	elegível ou preferível por/em si mesmo
αὐτάρκεια	indépendance	self-sufficiency	Autarkie	AC: auto-suficiência; independência DA: auto-suficiência	auto-suficiência
ἀφροσύνη	-----	-----	-----	AC: insensatez; demência DA: insensatez	imprudência; demência

[τὸ] βέλτιον <comp./superl. de ἀγαθός>					[ο] melhor;
βία	contrainte	compulsion	Zwang	AC: por coação	à força; sob coação
βούλησις = βούλημα	souhait	wish	Wünschen	AC: anseio; vontade	aspiração
βούλευσις = βουλή	délibération	deliberation	Überlegen	AC: deliberação DA: deliberação	deliberação
βουλευτική ὄρεξις	désir délibéré	deliberate desire	überlegtes Streben	AC: intenção deliberada	desejo deliberado
[τὸ] δέον	ce que l'on doit faire	what is right	das Richtige	AC: o que é devido; o dever	o que deve ser
δαιτητῆς	-----	-----	-----	-----	árbitro
διανεμητικός	distributive [sur la justice]	in distribution [about the just]	das Gerechte der Verteilung	-----	distributivo [acerca da justiça]
διανοητικαὶ ἀρεταί	-----	-----	-----	-----	virtudes dianoéticas / virtudes relativas à razão
διάνοια καὶ ἀλήθεια πρακτική	-----	practical intellect/truth	-----	-----	racionalidade / verdade prática
[τὸ] δίκαιον	-----	-----	-----	-----	o justo
δίκαιος	-----	-----	-----	DA: justo	justo
δικαιοσύνη	justice	justice	Gerechtigkeit	AC: justiça DA: justiça	justiça (virtude)
δικαστῆς	-----	-----	-----	-----	juíz
δική	-----	-----	-----	-----	justiça (jurídica)
διορθωτικός	corrective [sur la justice]	rectificatory [about the just]	regelnde Gerechtigkeit	-----	rectificativo [acerca da justiça]
δόξα βουλευτική	-----	-----	-----	-----	opinião deliberante
δούλος	-----	-----	-----	DA: escravo	escravo
ἐγκράτεια	contenance	contenance	Beherrschtheit	AC: domínio sobre si DA: continência; auto-domínio	contenção; autodomínio; controlo
ἐγκώμιον	-----	-----	-----	-----	louvor
ἔθος	-----	habit	-----	AC: hábito DA: hábito; costume	hábito; costume
ἐκούσιον = ἐκὼν	de plein gré	voluntary	freiwillig	DA: voluntário	voluntário; de bom-grado
ἔλεος	-----	-----	-----	-----	compaixão; misericórdia
ἐλευθερία	-----	liberty	-----	AC: generosidade	liberdade; liberalidade
ἔξις μετὰ λόγου ποιητική/πρακτική	état raisonnée qui dirige la production/action	reasoned state of capacity to make/act	auf ein Hervorbringen/ Handeln abzielende reflektierende Grundhaltung	-----	disposição produtiva / disposição prática acompanhada de razão
ἔξις προαιρετική	état qui dirige la décision	state concerned with choice	feste, auf Entscheidung hingeorordnete Haltung	-----	disposição deliberante
ἐξουσία	-----	-----	-----	DA: liberdade	possibilidade; arbítrio; liberdade
ἐκκλίνειν	-----	-----	-----	-----	tender para; inclinar-se
ἐπαινετόν	-----	-----	-----	-----	digno de louvor ou de elogio
ἔπαινος	-----	-----	-----	-----	elogio

ἐπανορθωτικός	corrective [sur la justice]	corrective [about the just]	das Gerechte als ein Regulierendes	-----	correctivo [acerca da justiça]
ἐπιείκεια	équité	equity	Güte in der Gerechtigkeit	AC: equidade	equidade
ἐπιεικής	-----	-----	-----	DA: decente; plausível; razoável	equitativo
ἐπιμέλεια	-----	-----	-----	AC: cuidado; preocupação	cuidado; zelo; desvelo
ἐπίλυπη	-----	-----	-----	-----	contrição
ἐπιστήμη πολιτική	-----	political science	-----	-----	ciência política
ἐπίταξις	-----	-----	-----	-----	injunção; imposição; prescrição
ἐπιτίμησις	-----	-----	-----	-----	reprovação; censura
ἔρως	-----	love	-----	DA: amor; amor carnal	amor
[τὸ] ἔσχατον	terme dernier	an ultimate	das letztlich Gegebene das Letzgegebene	AC: limite	extremo
εὖ / κακῶς	-----	-----	-----	-----	bem / mal
[τὸ] εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν	vie heureuse et heureuse activité	living well and faring well	gutes Leben und gutes Handeln	-----	bem viver e bem agir
εὖ ποιεῖν	-----	-----	-----	-----	fazer bem
εὐβουλία	bom conseil	excellence in deliberation	Wohlberatenheit	-----	boa deliberação; bom conselho
εὐγένεια	-----	good birth	-----	-----	bom-nascimento
εὐδαιμονία	bonheur	happiness	Glück	AC: felicidade DA: felicidade	felicidade
[τὸ] εὐεργετεῖν	-----	-----	-----	-----	bem-fazer
εὐεργέτης	-----	-----	-----	-----	benfeitor
εὐπραξία	action heureuse	good action	wertvolles Handeln	AC: boa acção	bela/boa acção
ἠθικὴ ἀρετὴ	-----	-----	-----	-----	virtude ética / relativa ao hábito
ἦθος	-----	character	-----	AC: carácter DA: carácter; habitação	habitação; morada; carácter
καιρός	-----	opportunity	-----	AC: momento oportuno	oportunidade; ocasião
καλοκάγαθία	-----	-----	-----	DA: honradez; perfeição moral	integridade
κακία	vice	vice	sittlicher Fehler; Minderwertigkeit	AC: perversão	vício
[τὸ] κακίων <comp./superl. κακός>	-----	-----	-----	-----	[o] pior
καπηλική	-----	-----	-----	-----	comércio
κέρδος	-----	-----	-----	-----	lucro
[τὸ] κοινὸν συμφέρον	-----	-----	-----	-----	interesse comum
κοινωνία	-----	-----	-----	DA: comunidade	comunidade
κρινεῖν	-----	-----	-----	DA: discernir; julgar	separar; distinguir; avaliar; ajuizar; discernir
κρίσις	-----	-----	-----	AC: juízo	separação; distinção; avaliação; juízo; discernimento
κριτής	-----	-----	-----	-----	árbitro; juiz
κτῆμα/κτῆσις	-----	-----	-----	DA: bens; propriedade	propriedade; bens adquiridos
κίνδυνος	-----	-----	-----	-----	risco, perigo

κύριος	-----	-----	-----	-----	senhor
λειτουργία	-----	-----	-----	DA: serviço público	ministério; função
μακάριος	bienheureux	blessed	die Vollform des Glückes habend	AC: bem-aventurado DA: abençoado; feliz	venturoso; ditoso
μαρτύριον	-----	-----	-----	-----	atestação; prova; testemunho vivo
μεγαλοψυχία	-----	pride magnanimity	-----	DA: magnanimidade	magnanimidade
μεταμέλεια	-----	-----	-----	DA: pesar	arrependimento
μοχθηρία	-----	-----	-----	DA: perversidade	maldade; perversidade
μοχθηρρός	-----	-----	-----	-----	mau; perverso
νόμος	législation	law	Gesetz	AC: lei DA: lei; convenção	lei
νόμισμα	-----	-----	-----	-----	moeda
νομοθεσία	-----	-----	-----	-----	actividade legislativa; produção de leis
νομοθέτης	-----	-----	-----	-----	legislador
ὀβολοστατική	-----	-----	-----	-----	usura
[τὸ] οἰκεῖον	-----	-----	-----	-----	próprio
ὀμιλία	-----	-----	-----	-----	contacto humano
ὁμόνοια	concorde	unanimity	Eintracht	-----	concordia
ὁμοφρόνησις	-----	-----	-----	-----	consentimento; consenso; concordância
οὐχ ἑκούσιον = = οὐχ ἑκών	pas de plein gré	non-voluntary	nicht-freiwillig	-----	não-voluntário
παιδεία	-----	-----	-----	DA: educação	educação; formação
πανουργία	fourberie	villainy	Gerissenheit	-----	fraude; embuste; artimanha; desonestidade
παράνομος	qui viole la loi	lawless man	der die Gesetze missachtet	-----	ilegal; injusto
πλεονεξία	cupidité	grasp	der die gleichmäßige Verteilung der Güter missachtet	DA: cupidez	ambição; aumento
πειθῶ	-----	-----	-----	-----	persuasão
πόλις	-----	-----	-----	AC: cidade-estado AD: cidade; cidade-estado	cidade
πολιτεία	-----	constitutional government	-----	DA: governo; república; constituição política	regime; cidadania; constituição; regime constitucional
πολιτής	-----	-----	-----	-----	cidadão
πολιτικὸν ζῶον	-----	-----	-----	-----	vivente político
πονηρός	misérable	wicked	schlecht	DA: mau; miserável	maldoso
πρᾶξις	action	action	Handeln	AC: procedimento prático; conduta; comportamento; acção DA: acção; acto	acção
πρακτικὸς / θεωρητικὸς λόγος	-----	-----	-----	-----	razão prática / teórica
[τὸ] πρακτόν	-----	-----	-----	AC: objecto de acção; praticável	o prático [a nível ontológico]
πράττων	-----	-----	-----	-----	agente

[τὸ] πρόπον	qui est proporcioné	what is becoming	das geziemende Maß	-----	apropriado
προαίρεσις	décision	choice	Entscheidung	AC: decisão antecipatória DA: decisão (escolha preferencial que implica decisão)	escolhadeliberada deliberação ponderada; preferência; propósito; decisão reflectida
[τὸ] προβεβουλευμένον	délibéré avant	prevoius deliberation	etwas, dem Überlegung voraufgegangen ist	-----	deliberação prévia
προπέτεια	impulsivité	impetuosity	überstürztes	-----	precipitação
σπουδαῖος	bon	good	hervorragend	AC: sério; autêntico DA: bom; virtuoso; diligente	bom; honesto; íntegro; avisado; diligente; maduro; responsável
σπουδή	-----	-----	-----	-----	integridade, diligência; responsabilidade
στάσις	-----	-----	-----	AC: discórdia; estado de sítio	revolta; tumulto
συγγνώμη	-----	-----	-----	DA: indulgência	sensatez; compreensão; indulgência; perdão
συζῆν	-----	-----	-----	DA: viver com; partilhar a vida	conviver
συμβούλευσις	-----	-----	-----	AC: entendimento	aconselhamento; consulta
συμβουλή	-----	-----	-----	AC: entendimento	conselho/deliberação conjunta
[τὸ] συμφέρον	-----	-----	-----	DA: o importante; o útil	conveniente; apropriado
[τὸ] συμφέρον πρὸς ἑαυτὸν	-----	-----	-----	-----	interesse particular
σωφροσύνη	-----	temperance	-----	AC: temperança DA: temperança; moderação	moderação
τάνθρωπινον ἀγαθόν	-----	-----	-----	-----	bem humano
τεκνοποιητής	-----	-----	-----	-----	progenitor
τιμή	-----	honour	-----	AC: honra; valor	honra
τιμητός	-----	-----	-----	-----	digno de honra
τόκος	-----	-----	-----	-----	juro
ύγεια	-----	-----	-----	-----	saúde
ύπεροχή	-----	-----	-----	-----	superioridade; prepotência
φαῦλος	-----	-----	-----	DA: perverso; vil; de baixa extracção	mau; perverso; vil; degradante
φιλία	amitié	friendship	Freundschaft	AC: amizade; amor; afeição DA: amizade	amizade
φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος	-----	self-love	-----	AC: amor por si próprio	amor/estima de si; amor próprio
φιλοτιμία	-----	ambition	-----	DA: ambição	presunção
φρόνησις	sagesse	practical wisdom	Sittliche Einsicht	AC: sensatez DA: sabedoria prática	prudência; senso
φρόνιμος	-----	-----	-----	AC: sensato DA: o homem dotado de sabedoria prática	prudente
φυσική ἀρετή	-----	-----	-----	-----	virtude natural
φυσική ἔξις	-----	-----	-----	-----	disposição natural
φόβος	-----	-----	-----	DA: medo; terror	medo; temor

χρεία	bésoin	demand	Bedarf	-----	carência
χρήσις	-----	-----	-----	AC: uso; utilização	uso
ψήφισμα	-----	-----	-----	DA: decreto	decreto
ώνη	-----	-----	-----	DA: compra	compra
ὥς δεῖ	de la façon dont on doit comme on doit	in the right way	in der richtigen Weise	-----	como deve ser
ὠφέλιμος	-----	-----	-----	DA: útil; vantajoso; benéfico	útil; vantajoso

Existem, por outro lado, um conjunto de noções que, embora sem comparecer nos textos imediatamente conotados com a filosofia da acção de Aristóteles, podem contribuir, todavia, para um esclarecimento colateral da sua praxiologia.

TERMINOLOGIA METODOLÓGICA [organon]		
TERMO ORIGINAL	ACEPÇÃO Barnes¹⁸²³	ACEPÇÃO UTILIZADA
ἀναλύσις	analysis	análise
ἀντιφάσις	contradiction	contradição
ἀπόφασις	-----	negação
ἀπόρημα	-----	obstância
ἀφαίρεσις	abstraction	abstracção
διαλεκτική	dialectic	dialéctica
διάστημα	-----	intervalo
ἔλεγχος	refutation	refutação
ἐν ὑποκειμένῳ οὐδενὶ ἔστιν	attribut	atributo <acidental> [liter. “existente num sujeito”]
ἐναντίωσις	-----	contrariedade
ἐνστάσις	objection	objecção
ἐξέτασις	-----	exame; revisão
καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται	predicate	predicado <essencial> [liter. “dito de um sujeito”]
κατάφασις	-----	afirmação
λόγος ἀποφαντικός > καθόλου / καθ' ἑκάστων > ἀποφατικός / καταφατικός > ἀληθής / ψευδής	-----	discurso declarativo > universal / particular [referenciação ôntica] > afirmativo / negativo [valor linguístico] > verdadeiro / falso [resultado lógico]
λόγος σημαντικός	-----	discurso significativo
ὀργανικός	-----	instrumental
οὐδὲ μεταξύ	excluded middle	meio excluído
πρόβλημα	-----	problema; questão difícil; obstáculo
ῥῆμα	verb	verbo
συμπέρασμα	-----	conclusão
φάσις	expression	enunciado
TERMINOLOGIA TEORÉTICA [física/psicologia/metafísica]		
αἶδιος	-----	eterno
αἰθήρ	quintessence	éter
αἴσθησις κοινή	-----	sensação comum
[τὸ] αἰσθητικὸν πάντων	common sense	senso comum
ἀκίνητος	-----	imóvel
ἀλλοίωσις	alteration	alteração
ἄμεσος	-----	imediato
ἄτομον	-----	indivisível
ἄφή	-----	tacto
[τὸ] δεξιὸν / ἀριστερόν	right/left	direita/esquerda
δεύτερα φιλοσοφία	-----	filosofia segunda [= física]

¹⁸²³ Cf. BARNES Jonathan, “General Index”, *op.cit.*, 2470-2487; as noções com tratamento omisso no autor, mas com implicação hermenêutica não negligenciável, são asseguradas com tradução da nossa responsabilidade

διοριστέον	-----	distinguível
έννοημα	-----	representação mental
έντελέχεια	activity actualization fulfilment realization	acto aperfeiçoado; actualização perfeita
[τὸ] θαυμάζειν	-----	admiração; espanto
[τὸ] ὄν	being	o ser = o que está a ser/sendo
[τὸ] ὄν ἢ ὄν	-----	o ser enquanto tal
[τὸ] κινῆσον	efficient	eficiente
[τὰ] κοινὰ αἰσθητῶ	common sensibles	o comum aos sensíveis
λόγος κοινός	-----	razão comum
λογιστικὴ ὄρεξις	-----	desejo racional // discursivo // calculante
νοῦς λογιζόμενος	-----	intelecto discursivo
νοῦς παθητικός	-----	intelecto afectável // passivo
νοῦς ποιητικός	-----	intelecto produtivo // agente
νοῦς πρακτικός	-----	intelecto prático // activo
ὁριστός	-----	definido
πρότασις	-----	premissa; pressuposto
πρώτη κίνησις	prime mover	primeiro motor
πρώτη φιλοσοφία	-----	filosofia primeira [= metafísica]
πρώτος	-----	primeiro; primitivo
συνεχῇ	continuous	contínuo
σύνολον	-----	composto substancial [hilemórfico]
τάσις	-----	tensão
[τὸ] τί ἦν εἶναι	essence	o ser que é assim mesmo = essência
ὑπόληψις	-----	réplica, pensamento, impressão
φάντασμα	-----	representação imagética
φορά	locomotion	deslocação
φρένες	diaphragm	diagfragma
φυσιογνωμονία	physiognomony	fisiognomonía
φιλοσοφία θεολογική	theology	teologia
TERMINOLOGIA POIÉTICA [retórica/poética]		
ἄγων	-----	reunião, luta, combate, disputa, provação
ἄμφιβολία	amphiboly; ambiguity	ambiguidade; ambivalência
ἀκουσματικός	-----	ouvinte
ἀναγνώστης	-----	leitor
ἀντίστροφη	conversion	contraversão
ἐλατόν	malleable	flexível; dúctil
ἐνοπτρον	mirror	espelho
ἐπεισοδιώδη	episode	episódio
ἐποποιία	epic poetry	epopeia
ἐριστικός	contentious	controverso; disputante
θεῖον ἐπιμέλεια	religion	culto divino
κάθαρσις	catharsis	purificação
μίμησις	imitation	imitação
πλαστός / πλαστικός	-----	moldável; maleável

Finalmente, para o conjunto das virtudes que constam da tabela que Aristóteles apresenta no Livro II de *Ethica Eudemia*¹⁸²⁴, sugerimos a seguinte tradução:

Defeito [–]	Meio > <	Excesso [+]
ὀργιλότης irascibilidade	πραότης afabilidade	ἀναλγησία indiferença
θρασύτης temeridade	ἀνδρεία coragem	δειλία cobardia
ἀναισχυντία impudência	αἰδώς pudor	κατάπληξις timidez
ἀκολασία intemperança	σωφροσύνη temperança/moderação	ἀναισθησία insensibilidade
φθόνος inveja	νέμεσις <justa> indignação	ἄνώνυμον <sem nome>
κέρδος ganância	δίκαιον justiça	ζημία desinteresse
ἄσωτία prodigalidade	ἐλευθεριότης liberalidade	ἀνελευθερία avareza
ἄλαζονεία fanfarronice	ἀλήθεια verdade/sinceridade	εἰρωνεία dissimulação
κολακεία adulação	φιλία amabilidade	ἀπέχθεια hostilidade
ἀρέσκεια servilismo	σεμνότης dignidade	αὐθάδεια desprezo
[τρυφερότης moleza	καρτερία] firmeza	κακοπάθεια dureza
χαυνότης vaidade	μεγαλοψυχία magnanimidade	μικροψυχία pusilanimidade
δαπανηρία exibicionismo	μεγαλοπρέπεια magnificência	μικροπρέπεια mesquinhez
[πανουργία desonestidade	φρόνησις] prudência	εὐήθεια ingenuidade

¹⁸²⁴ Cf. ARIST., *EE*, II, 3, 1220b 35 – 1221a 12

ANEXO 4

ELUCIDÁRIO TERMINOLÓGICO

TERMO	ORIGEM ETIMOLÓGICA	TRADUÇÃO	ACEPÇÃO CONCEPTUAL
Acrático	ἄκρασία	incontinência	incontinente
Acribia	ἀκρίβεια	exactidão	exactidão
An-hipotético	[ἀν-] ὑπο - θέσις	sem sub-posição	transcendente
Aporético	ἀπορία	dificuldade	problemático
Aretiológico	ἀρετή	virtude	relativo à virtude
Cairológico	καιρός	oportunidade	oportuno
Catabático	κατάβασις	descida	descendente
Daimónico	δαίμων	habitado pelo divino	mediador
Desiderativo	<i>desiderium</i>	desejo	relativo ao desejo
Diaporético	[δια-] πόρος	através da saída	viável
Deôntico	δέον	o que deve ser	relativo ao dever
Endoxal	ἔνδοξα	opiniões qualificadas	fiável na opinião
Ergonómico	ἔργον	trabalho	operável / adaptável
Esquematismo	σχῆμα	contorno figurativo	relativo à figuração
Estocástico	στόχος	alvo a que se aponta	visado com acerto
Eudemónico	εὐδαιμονία	felicidade	relativo à felicidade
Fronético	φρόνησις	prudência	prudencial
Hilemórfico	ὕλη - μορφή	composição matéria-forma	nexo matéria-forma
Logodésico	λογος - δαισία	divisão da razão	marcação territorial da racionalidade
Metáxico	μεταξύ	ligação	conectivo
Mesomorfológico	μέσος - μορφή	forma de estar a meio	mediacional
Mesótico	μέσο	meio	intermédio
Mediedade	μεσότης	mediedade	forma de estar a meio
Métis	μῆτις	astúcia	astúcia
Oréxico	ὄρεξις	desejo	relativo ao desejo
Ortológico	ὀρθός	recto	correctivo
Poiético	ποίησις	produção / criação	produtivo / criativo
Praxiológico	πρᾶξις	acção	relativo à acção
Sinebético	συνέβην = aoristo 2º de συμβαίνειν	acontecer	ocorrencial
Psicagógico	ψυχή - ἄγωγη	condução da alma	relativo à educação da alma
Tipológico	τύπος	esboço/traço/marca identificador(a)	relativo à exemplaridade
Ubicação	<i>ubi</i>	onde	situação / enraizamento
Zetético	ζήτησις	busca	relativo à procura

ANEXO 5

FIGURAÇÕES PLATÔNICAS DA MEDIAÇÃO NO PRÓLOGO E NAS ALEGORIAS DA *RES PUBLICA*

CATÁBASE VESPERTINA:
“ONTEM DESCENDI AU PIREU...” [“ΚΑΤΕΒΗΝ ΧΘΕΣ ΕΙΣ ΠΕΙΡΑΙΑ...”]

Texto original

327. (a.) Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος
προσευζόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος
θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες.
καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι,
οὐ μέντοι ἥττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θρᾷκες ἔπεμπον. (5)

(b.) προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ.
κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε ὠρμημένους Πολέμαρχος
ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἔ-
κελεύσαι. καὶ μου ὀπισθεν ὁ παῖς λαβόμενος τοῦ ἱματίου,
Κελεύει ὑμᾶς, ἔφη, Πολέμαρχος περιμεῖναι. Καὶ ἐγὼ (5)
μετεστράφημι τε καὶ ἡρόμην ὅπου αὐτὸς εἴη. Οὗτος, ἔφη,
ὀπισθεν προσέρχεται· ἀλλὰ περιμένετε. Ἀλλὰ περιμενούμεν,
ἢ δ' ὅς ὁ Γλαύκων.

(c.) Καὶ ὀλίγω ὕστερον ὃ τε Πολέμαρχος ἦκε καὶ Ἀδείμαντος
ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφὸς καὶ Νικήρατος ὁ Νικίου καὶ
ἄλλοι τινὲς ὥς ἀπὸ τῆς πομπῆς.

Ὁ οὖν Πολέμαρχος ἔφη· ὦ Σώκρατες, δοκεῖτέ μοι πρὸς
ἄστυ ὠρμῆσθαι ὥς ἀπιόντες. (5)

Οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις, ἦν δ' ἐγώ.

Ὅρᾳς οὖν ἡμᾶς, ἔφη, ὅσοι ἐσμέν;

Πῶς γὰρ οὐ;

Ἦ τοίνυν τούτων, ἔφη, κρείττους γένεσθε ἢ μένεντ' αὐτοῦ.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς (10)

ὥς χρὴ ἡμᾶς ἀφείναι;

Ἦ καὶ δύναισθ' ἂν, ἦ δ' ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας;

Οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαύκων.

Ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε.

328. (a.) Καὶ ὁ Ἀδείμαντος, Ἀρά γε, ἦ δ' ὅς, οὐδ' ἴστε ὅτι
λαμπὰς ἔσται πρὸς ἐσπέραν ἀφ' ἵππων τῇ θεῷ;

Ἀφ' ἵππων; ἦν δ' ἐγώ· καινόν γε τοῦτο. λαμπάδια
ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἀμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις; ἢ
πῶς λέγεις; (5)

Οὕτως, ἔφη ὁ Πολέμαρχος. καὶ πρὸς γε παννυχίδα
ποιήσουσιν, ἦν ἄξιον θεάσασθαι· ἔξαναστησόμεθα γὰρ μετὰ
τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα. καὶ συνεσόμεθα
τε πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι καὶ διαλεξόμεθα. ἀλλὰ μένετε

(b.) καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖτε.

Καὶ ὁ Γλαύκων, Ἔοικεν, ἔφη, μενετέον εἶναι.

Ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω χρὴ ποιεῖν.

Ἦμεν οὖν οἴκαδε εἰς τοῦ Πολεμάρχου, καὶ Λυσίαν τε
αὐτόθι κατελάβομεν καὶ Εὐθύδημον, τοὺς τοῦ Πολεμάρχου (5)
ἀδελφούς, καὶ δὴ καὶ Θρασύμαχον τὸν Καλχηδόνιον καὶ
Χαρμαντίδην τὸν Παιανιᾶ καὶ Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου·
ἦν δ' ἔνδον καὶ ὁ πατήρ ὁ τοῦ Πολεμάρχου Κέφαλος.

καὶ μάλα πρᾶσβύτης μοι ἔδοξεν εἶναι· διὰ χρόνου γὰρ καὶ

(c.) ἐωράκη αὐτόν. καθῆστο δὲ ἐστεφανωμένος ἐπὶ τινος προσκεφαλαίου
τε καὶ δίφρου· τεθυκῶς γὰρ ἐτύγχανεν ἐν τῇ αὐλῇ.

ἐκαθεζόμεθα οὖν παρ' αὐτόν· ἔκειντο γὰρ δίφροι τινὲς αὐτόθι
κύκλῳ.

Εὐθύς οὖν με ἰδὼν ὁ Κέφαλος ἠσπάζετό τε καὶ εἶπεν· (5)

ὦ Σώκρατες, οὐ δὲ θαμίζεις ἡμῖν καταβαίνων εἰς τὸν
Πειραιᾶ. χρὴν μέντοι. εἰ μὲν γὰρ ἐγώ ἔτι ἐν δυνάμει ἢ

τοῦ ῥαδίως πορεύεσθαι πρὸς τὸ ἄστυ, οὐδὲν ἂν σέ ἔδει δεῦρο
(d.) ἰέναι, ἀλλ’ ἡμεῖς ἂν παρὰ σέ ἤμεν· νῦν δέ σε χρηὴ πυκνό-
 τερον δεῦρο ἰέναι. ὥς εὖ ἴσθι ὅτι ἔμοιγε ὅσον αἱ ἄλλαι αἱ
 κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὖξονται αἱ
 περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί. μὴ οὖν ἄλλως
 ποίει, ἀλλὰ τοῖσδέ τε τοῖς νεανίσκοις σύνισθι καὶ δεῦρο παρ’ (5)
 ἡμᾶς φοίτα ὥς παρὰ φίλους τε καὶ πάνυ οἰκείους.

Καὶ μὴν, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Κέφαλε, χαίρω γε διαλεγόμενος
(e.) τοῖς σφόδρα πρεσβύταις· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ’ αὐτῶν
 πυκνάνεσθαι, ὥσπερ τινὰ ὁδὸν προεληλυθότων ἦν καὶ ἡμᾶς
 ἴσως δεήσει πορεύεσθαι, ποία τίς ἐστίν, τραχεῖα καὶ χαλεπή,
 ἢ ῥαδία καὶ εὐπορος. καὶ δὴ καὶ σοῦ ἡδέως ἂν πυθοίμην
 ὅτι σοι φαίνεται τοῦτο, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἤδη εἰ τῆς ἡλικίας (5)
 ὃ δὴ “ἐ π ἰ γ ἦ ρ α ο ς ο ὕ δ ῶ” φασιν εἶναι οἱ ποιηταί, πότερον
 χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις.

329. (a.) Ἐγὼ σοι, ἔφη, νῆ τὸν Δία ἐρῶ, ὦ Σώκρατες, οἷόν γέ μοι
 φαίνεται. πολλάκις γάρ συνερχόμεθα τινες εἰς ταῦτον παραπλησίαν
 ἡλικίαν ἔχοντες, διασφύζοντες τὴν παλαιὰν παροι-
 μίαν· οἱ οὖν πλεῖστοι ἡμῶν ὀλοφύρονται συνιόντες, τὰς
 ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς ποθοῦντες καὶ ἀναμιμνησκόμενοι περὶ (5)
 τε τὰ φροδίσια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ’ ἅττα
 ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται, καὶ ἀγανακτοῦσιν ὥς μεγάλων τινῶν
 ἀπεστερημένοι καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες.
(b.) ἔνιοι (...) ἐπὶ τούτῳ δὴ τὸ γῆρας ὑμνοῦσιν ὅσων κακῶν
 σφίσιν αἰτίων. ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν, ὦ Σώκρατες, οὗτοι οὐ τὸ
 αἴτιον αἰτιάσθαι (...) καὶ μία τις αἰτία ἐστίν, οὐ τὸ γῆρας,
 ὦ Σώκρατες, ἀλλ’ **ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων.** ἂν μὲν γὰρ **κόσμοι**
καὶ εὐκοιοὶ ὦσιν, καὶ τὸ γῆρας **μετρίως** ἐστὶν ἐπίπονον· εἰ δὲ μή,
 καὶ γῆρας, ὦ (5) Σώκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιούτῳ συμβαίνει.

Tradução directa

<Sócrates> Ontem desci¹⁸²⁵ ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, a fim de invocar a deusa, e desejando ver¹⁸²⁶, ao mesmo tempo, o modo como celebravam a

¹⁸²⁵ Divergimos da tradução de κατέβην por “fui até”, opção assumida, por exemplo, pela reputada helenista M. Helena da Rocha Pereira na sua pioneira tradução portuguesa de *A República*. É verdade que a tradução de καταβαίνω por “ir até” afigura-se sustentável, em certa medida, tendo em conta que é extraída de um *cluster* semântico onde se aglomeram de forma interdependente significados desde “desmontar” até “chegar a casa”, passando de forma matizada por “descer (à terra, à planície, à orla costeira, à arena, à cena...)”, “cair”, “precipitar”, “condescender”, “conformar-se”, “alcançar”, “atingir um fim” [cf. LIDDELL Henry – SCOTT Robert, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996; BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997]; todavia, ao filósofo que se atreve a tactear os vastos domínios da língua grega, é-lhe consentido que, por momentos, transponha o limiar da tradução literal e imediata dos termos e se posicione hermeneuticamente não “mais além”, mas um “pouco acima” da letra, para tentar vislumbrar o significado de um termo em função do desígnio mais vasto que o texto exhibe quer nas entrelinhas ou, no mínimo, umas linhas mais à frente. Sugerimos, por conseguinte, a forma verbal “desci” para traduzir o aoristo κατέβην, diferenciando-a, desde logo, do sentido raso daquele “ir até” [como v.g. “fomos até casa de Polemarco” (ἤμεν οἰκάδε εἰς τοῦ Πολεμάρχου)] que encontraremos algumas linhas adiante (cf. 328b). Por outro lado, a forma “desci” tem a vantagem de assimilar a orientação catabática que alguns passos exibem no diálogo a partir da desnivelamento vertical entre um “alto” (superior/ascendente) e um “baixo” (inferior/descendente), resultando daí aquele **intervalo mesótico**

(μεταξύ) que Platão a há-de diferenciar e graduar dialecticamente de forma a torná-lo viável e transitável num tecido participacional que conecta a onto-gnosiologia (teoria dos graus de ser e dos respectivos níveis de conhecimento), a psicologia (teoria da tripartição das faculdades da alma), a ética (teoria da hierarquização diferenciada das virtudes da alma e do consequente paralelo com o escalonamento das classes sociais e respectivas virtudes cívicas) e a pedagogia (estratificação dos saberes que educam o governante em ordem ao exercício sinóptico de uma justa governação política). Apoiam-nos nesta demarcação semântica e pragmática as traduções de Charles REEVE e George GRUBE que atribuem a κατέβην o significado de “I went down” [in PLATO. *Complete Works*, ed., introd. and not. by John M. COOPER, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997], de Léon ROBIN que, na mesma linha, traduz por “j’étais descendu” [in *Platon. Œuvres Complètes*, I, collab. de M.-J. MOREAU, Paris: Gallimard, 1950] e de Elísio GALA que, mesmo não apresentando uma tradução directa do original grego – mas nem por isso menos intertextualmente apoiada em traduções de incontestável valia, como as de Paul SHOREY (London: The Loeb Classical Library, 1980) e Émile CHAMBRY (Paris: Gallimard, 1992) – opta igualmente por “desci” [in *Platão. A República. Politeia*, Lisboa: Guimarães Editores, 2005]. Longe de prefigurar uma queda entendida como “decadência”, “declínio” ou “rebaixamento”, o sentido da catábase socrática tem a ver sobretudo com o enraizamento, a incorporação e a domiciliação da experiência filosófica no horizonte da experiência situada e relacional da vida humana cuja imagem se espelha no Pireu, zona baixa de Atenas, com posição desnivelada face à Acrópole, muito provavelmente para simbolizar o esforço por elevar a experiência filosófica ao plano da universalidade, a partir “de baixo”, mas também a dádiva de uma abertura portuária como diaporético limiar de passagem entre o mar instável e a terra firme (vide esquema auxiliar). Um recente comentário de Américo Pereira ao Livro I da República de Platão acode em favor desta dimensão catabática, lançando luz sobre um terreno propício à disseminação daquele tipo de opiniões preconcebidas que tendem a obnubilar o sentido enraizado, incarnado, experiencial da filosofia platónica: cf. PEREIRA Américo, *Comentário ao Primeiro Livro da “Politeia” de Platão*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008, 6-23. A experiência filosófica vivencia-se precisamente na mediação intervalar e ambivalente entre alto (superior) e baixo (inferior), exigindo uma demanda ora catabática, com que justamente se inicia o prólogo do diálogo, ora anabática, mediante a qual se pretende não propriamente construir uma nova cidade lá no alto (em vertigem idealística ou utopista), mas elevar a cidade em que se “está” a uma experiência superior do que “pode vir a ser”. Nesse sentido, a catábase de Sócrates ao Pireu antecipa propedeuticamente o sentido dialéctico da alegoria da caverna onde Platão nos fornecerá plasticamente a topografia integral da experiência filosófica de uma saída da Caverna (desafiadoramente anabática na sua gradual ascensão onto-gnosio-lógica) e da respectiva reentrada (tragicamente catabática já não como re-caída numa condição já superada, nem sequer como um tornar a descer relacional com-o-outro, mas como renovada e transfigurada descensão para-o(s)-outro(s) cuja condição precária importa assumir integralmente até ao arriscado desfecho do ridículo e da própria morte). Mais do que acrobática [ἄκρος = cume // βαίνω = caminhar], deambulante nas alturas, correndo o risco de confirmar a denúncia de nefelibatismo desferida por Aristófanes de Atenas aos sofistas e a Sócrates com eles indevidamente conotado [vide ARISTOPHANES, *Nubes*, vv. 112-115; 882-885], a filosofia tem de iniciar o percurso gradativo e intermediacional não com uma subida, mas a partir de uma descensão, mesmo que esta se traduza numa escatológica descida ao Hades ou aos Infernos [cf. FERNANDES Raúl R., «Catábase ou Descida dos Infernos. Alguns exemplos literários», in *HVMANITAS*, 45 (1993) 347-359]. Podemos sempre, é certo, ripostar com aquele perspicaz argumento segundo o qual quem desce é o filósofo e que, ao descer, é porque já partiu do “alto”: todavia, ao abrir o diálogo com uma catábase colocada no **limiar** entre a Acrópole e o Pireu, Platão procura, em nosso entender, convocar uma **semântica da acção** na qual Sócrates se narra e se “in-(e)escreve” **mediacionalmente** no interior dessa experiência radical; a propósito do emprego da noção *semântica da acção*, vide TIFFENAU Dorian (dir.), *La sémantique de l’action*, Paris: CNRS, 1977

¹⁸²⁶ Este socrático “desejo de ver” mais não repercute do que o proverbial sentido apotegmático da máxima grega ὀφθαλμοὶ τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες [os olhos são testemunhas mais fiáveis do que os ouvidos]. Embora a sua formulação deva ser filosoficamente creditada a Heraclito de Éfeso (cf. HERACLITUS, *figm.* 51 A Diels-Kranz), o certo é que o motivo da hegemonia ocular sobre os restantes sentidos constituía já um lugar-comum empregue em múltiplos contextos da vivência

festividade¹⁸²⁷, pois era a primeira vez que a realizavam. Pareceu-me bela a procissão dos seus habitantes, mas não se revelou decerto menos notável aquela que os da Trácia

cultural grega desde o mitológico ao religioso, na senda aliás daquela assimilação indo-europeia dos duetos sanscríticos “saber-ver” / “sábio-vidente” à experiência originária da luz que, em solo grego, acabou por configurar aquela preponderância da visão sobre os restantes sentidos na base da qual se plasmaram e desenvolveram ulteriormente noções tão caras à cultura ocidental como “e-vidência”, “(v)id-eia”, “the-oria”, “a-lucinação”, “es-clarecimento”, “i-luminismo”, “e-spectáculo”, “e-speculação”, “sin-opse”, “pan-orama”, “des-lumbramento”, etc. Desse prestígio óptico ligado ao saber, tiraram partido, por exemplo, a filosofia e a ciência e, de modo particularmente especializado, a historiografia onde o respectivo métier é analogável a uma **inspecção visual** [ἰστορία] dos factos ora sustentada por testemunho ocular directo do fluxo acontecimental ou por análise interpretativa de vestígios ou indícios, ora legitimada, de forma diferida, por testemunho documental credível; trata-se da desqualificação do “ouvir dizer” (com a respectiva crítica subtil ao papel formativo da recitação numa paideia de inspiração mitográfica) em favor de uma outra narratividade que pretende descrever o que se presenciou com o olhar, e não tanto o que se obteve em segunda mão através do ouvido, sentido este incapaz de “dar conta” das deformações a que está sujeito o discurso de quem “conta”: assim sucede com Heródoto de Halicarnasso, ao referir que ὅτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἔοντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν [os ouvidos afiguram-se para os homens menos dignos de fé do que os olhos: cf. HERODOTUS, *Historiae*, 1, 8, 2], e também com Tucídides de Atenas, cujo método histórico adopta os mesmos pressupostos herodotinos (cf. THUCYDIDES, *Historia Belli Peloponnesiaci*, 1, 73, 2). Particularmente relevantes são, em contexto latino, as formulações que seguem a matriz heraclitiana, como aquela de Séneca que nos oferece um *homines amplius oculis quam auribus credunt* [os homens acreditam mais nos olhos do que nos ouvidos: cf. SENECA, *Epistulae*, 6, 5], ou no seu correlato medieval que alerta *oculis magis habenda fides quam auribus* [deve-se confiar mais nos olhos do que nos ouvidos: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 11088a; 11711 Walther]. Não faltam, todavia, variações que, tanto em latitude grega como romano-latina, destoam do sentido hegemónico da visão indicado no topos: são os casos do filósofo e taumaturgo Empédocles de Agrigento que coloca em plano de igualdade as faculdades visual e acústica (cf. EMPEDOCLES, frgm. 31 B 3,9 ss. Diels-Kranz), e também do reputado compositor de epigramas Calímaco de Cirene que confere claro ascendente ao sentido auditivo em detrimento do ocular (cf. CALLIMACHUS, frgm. 282 Pfeiffer), bem como do geógrafo de formação peripatética Estrabão de Amásia que adopta posição idêntica à do epigramista grego (cf. STRABO, *Geographica*, 2, 5, 11).

¹⁸²⁷ Este socrático “desejo de assistir à festa” constitui para Platão um inapelável atributo de qualquer filósofo que, movido pelo puro desejo de ver [vide ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 980a 1ss., passo em que o Estagirita alia a naturalidade universal do desejo humano de saber (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει) ao espanto (θαυμάζειν), para explicar a génese do acto filosófico], se inscreve num nível mais profundo e operante de realização humana do saber. Seja como for, talvez tenha sido Cícero que, nas *Tusculanae disputationes*, compreendeu com mais agudeza o alcance dessa inconfundível marca de circunspecção filosófica ao avançar com uma explicação para a origem do próprio termo “filosofia”: «O nome “sabedoria” [σοφία = *sapientia*] é moderno, mas a sua existência é antiga. Quem pode, com efeito, negar que, sendo a sabedoria antiga, o seu nome não seja tão antigo quanto ela? Não terá sido por este belo nome que entre os antigos se designou o saber das coisas divinas e humanas, bem como o conhecimento das causas e da origem de tudo? Foi nesse sentido que aqueles sete personagens que os gregos chamaram σοφοί foram por nós designados e considerados “sábios”. Aliás, sabemos até que, muito antes do tempo de Licurgo, contemporâneo de Homero, [...] e mais antigamente ainda, nos tempos heróicos, Ulisses e Nestor se notabilizaram pela sua sabedoria e foram tidos por sábios. Nunca diríamos que Atlas carregou com o céu às costas, que Prometeu foi algemado ao Cáucaso, que Cefeu, sua mulher e genro cintilam entre as estrelas, se não se tivesse transposto narrativamente para a tradição fabulosa [= legendária, mitológica] a sabedoria das coisas divinas e celestes. Seguindo o seu exemplo, todos os que mais recentemente se dedicaram aos estudos contemplativos [= teóricos, especulativos] foram também reputados e designados de sábios, tendo esse

organizaram. Feita a invocação e contemplada a cerimónia, íamos regressar à cidade. Reparando de longe que avançávamos já em direcção a casa, Polemarco, filho de Céfalo, ordenou a um pequeno escravo que se apressasse a mandar-nos esperar por ele. Agarrando-me o manto por trás, o pequeno disse: «Polemarco manda que aguardeis por ele.» Eu voltei-me¹⁸²⁸ e perguntei onde estava ele. «Ele vem já de seguida, aguardai apenas.» «Aguardamos, pois!», disse Gláucon. Pouco depois chegou Polemarco, e também Adimanto, irmão de Gláucon, e ainda Nicérato, filho de Nícias, e outros mais com ar festivo.

Disse então Polemarco: «Ó Sócrates, parece-me que vos dirigis para a cidade, encontrando-vos já de partida.»

«E, de facto, não presumes mal.», respondi eu.

nome permanecido até ao tempo de Pitágoras, [...] altura em que partiu para Filiunte a fim de debater com Léon, governante dessa cidade, determinadas questões durante uma certa temporada e de forma muito erudita. Admirado com o génio e a eloquência de Pitágoras, Léon perguntou-lhe qual era o saber que lhe inspirava mais confiança. O sábio respondeu-lhe que não dominava nenhum saber, assumindo-se apenas como **amigo da sabedoria**, isto é como “filósofo” [φιλοσοφός]. Surpreso com a originalidade do nome, Léon entendeu dever-lhe perguntar o que era ser “filósofo” e em que é que os filósofos se distinguem dos outros homens. Pitágoras ter-lhe-á respondido: « – Comparo a vida do homem ao comércio que toda a Grécia faz, quando se reúne nos jogos públicos. Enquanto alguns aí se vendem para se notabilizarem nos exercícios físicos e merecerem a honra de um prémio, e outros apenas se dirigem para lá para obterem algum lucro com compras e vendas, há uma terceira espécie de pessoas, a mais nobre, que aí se encontra não para conquistar aplausos nem lucro, mas para observar com atenção o que se faz e como é que as coisas acontecem; tal como estes, os filósofos provêm de uma outra vida, de um outro tipo de existência, como quando se vai de uma cidade a um grande mercado: uns vão em busca de glória, outros de dinheiro, ao passo que um número muito escasso, desprezando tudo isso, apenas procura investigar bem a natureza das coisas – são justamente estes os que chamamos “amigos da sabedoria”, ou seja “filósofos”. E como, em face dos jogos que se desenrolam, a atitude mais nobre é a dos que assistem sem outro interesse que não o de fruir do espectáculo, do mesmo modo se pode afirmar que a investigação e o conhecimento da realidade é o que há de mais preferível na vida» [cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 5, 3].

¹⁸²⁸ A forma verbal μεταστρέφω, i.e. “voltar-se”, enfatiza o sentido da descida de Sócrates ao Pireu. Ao preparar-se para regressar ao local cimeiro da cidadela, o movimento *metastrófico*, provocado pela chamada de atenção do pequeno escravo, força o filósofo a alinhar corporalmente olhos e pés com a parte baixa da cidade. Este “voltar-se” nada tem a ver com o movimento giratório ou redundante de um retorno que, no fundo, equivaleria a “voltar ao mesmo”, ainda que de forma diferente; trata-se sobretudo de uma verdadeira *reviravolta* capaz de suscitar um **voltar diferente, ainda que dentro do mesmo**. Através da semântica da atitude corporal de Sócrates – com o corpo orientado para o Pireu – Platão parece assinalar que a conversão catabática da filosofia à facticidade contingente, instável e singular da parte baixa de Atenas talvez seja o preço a pagar pelo desafio, simetricamente oposto, de elevar dialecticamente a experiência política a um esclarecimento filosófico. O passo terá o seu equivalente simétrico textual naquele **decisivo momento** da alegoria da Caverna em que a cabeça do prisioneiro sofre uma rotação (περιαγωγή) que o posiciona em função de uma orientação ascendente, inversa à que inicialmente se encontrava, desta feita com o olhar já transfigurado por outros níveis mais intensos e directos de luminosidade.

«Estás a ver quantos somos?», indagou ele.

«E como não?»

«Nesse caso, disse ele, ou vos tornareis mais fortes do que nós, ou tendes que permanecer aqui.»

«E mesmo assim, retorqui eu, não nos restará ainda uma <saída> – aquela de vos convencer de que temos de partir?»

«E poderíeis vós convencer-nos, declarou ele, se acaso não vos déssemos ouvidos?»

«Claro que não!», adiantou Gláucon.

«Então mentalizai-vos de que não vos ouviremos.» E logo Adimanto alegou:

«Porventura não sabeis que, ao anoitecer, um archote será <passado> de cavalo em cavalo, até à deusa?»¹⁸²⁹

¹⁸²⁹ Existe entre os tradutores do *opus platonicum* uma unanimidade praticamente infrangível em torno deste passo, ao tipificar o evento que nele se relata como uma competição ou um concurso. Sê-lo-á, aliás, na visão desfocada de Polemarco que, uns passos adiante (328 a), cairá de forma precipitada numa espécie de cilada irónica de Sócrates quando este, ao simular habilmente a hipótese da competição a cavalo, induzir a troca do termo “archote”/λαμπάς por “pequena tocha”/λαμπάδια, pretendendo com isso reduzir a conjectura à mesma escala da pequenez do escravo enviado, momentos antes, a correr ao encontro de Sócrates, numa subtil alusão à imaturidade de um olhar que, por precipitação e distração, não vê o que está em causa em toda a sua amplitude e profundidade. Não é esse sentido competitivo que, todavia, se insinua no presente passo, onde curiosamente o enunciado é colocado por Platão na boca de um novo personagem, Adimanto, indiciando com isso uma diferenciação hermenêutica de planos. Ora, colocar na boca de Adimanto o resultado de uma tradução cujo sentido (competitivo ou litigante) só terá plena relevância num estádio ulterior do diálogo para caracterizar tipologicamente a atitude desfasada de um outro personagem (Polemarco), afigura-se-nos intempestivo. Além do mais, assumindo um ponto de vista estritamente linguístico, tal opção é liminarmente desautorizada pelo emprego de *thi qew* em dativo simples. Sintacticamente sabemos que o puro dativo indica uma série de complementos [indirecto ou circunstancial de lugar onde/para onde, de aproximação, de tempo quando, de interesse, de posse, de instrumento, de benevolência ou hostilidade, de relação de acompanhamento ou parentesco, de ajuda ou auxílio, de igualdade ou similitude, de causa ou motivo, de modo ou ponto de vista] que, no passo visado, dificilmente faria qualquer sentido. Assim sendo, descartando por simples interdição sintáctica a possibilidade de um puro dativo (= τῇ θεῷ) designar um complemento circunstancial de favor [quando muito poder-se-ia consentir com um complemento circunstancial de causa e, mesmo assim, o foco causalístico ou motivacional que lhe está subjacente continuaria com um alcance hermenêutico muito discutível no contexto visado], qualquer uma das expressões “em honra da deusa”, “em favor da deusa”, ou até mesmo “por causa da deusa”, não se afigura adequada; aquele complemento que, por legitimação morfo-semântica, se revela, em nosso entender, mais apto para acolher o sentido da parte na totalidade do texto, é o complemento circunstancial locativo de aproximação. De acordo com tal pressuposto, a tradução mais consequente seria “até à deusa” – o que esvaziaria toda a conotação competitiva do passo (quer sob a forma de um concurso ou de uma corrida para saber quem chega primeiro com o archote ou é mais hábil a dominá-lo a cavalo) – enfatizando assim o sentido percursorio de uma estafeta através da qual se desloca uma fonte de luz de mão em mão, num trajecto onde os cavalos desempenhariam uma função vectorial (convém não esquecer que, segundo Platão, modelos diferenciados de luminosidade exprimem diferentes níveis de realidade que importa percorrer dialecticamente, tal como o explicitará a vindoura alegoria da linha): trata-se, em nosso entender, de fazer chegar um archote “até à deusa”, indiciando nessa semântica percursoria o momento em que uma

«De cavalo em cavalo? – indaguei eu – Isso é novidade! É trocando uma tocha <de mão> em mão que eles vão competir entre si a cavalo? É isso que dizes?»¹⁸³⁰

«Tal e qual!»¹⁸³¹ – respondeu Polemarco – Além disso, realizar-se-á uma festa nocturna, que merece ser vista. Sairemos após a refeição, para assistir aos festejos; além disso, estaremos acompanhados de muitos jovens e dialogaremos¹⁸³² uns com os outros. Fiquem e não façam outra coisa.»

«Pelos vistos, teremos de ficar...», disse Gláucon.

«Se é o que te parece, disse-lhe eu, assim o façamos.»¹⁸³³

fonte luminosa inferior se vincula ao fundamento supremo (= divino) da luminosidade, sentido para que aponta de facto quer a alegoria da luz, ao sublinhar o fundamento solar da mediação luminosa, quer a alegoria da caverna, ao cumprir-se integralmente na contemplação dos objectos banhados directamente pela luz do sol, e já não, de forma indirecta, como sombras ou reflexos de emanções luminosas ainda inferiores e subsidiárias (v.g. a fogueira que arde no interior da caverna, na ulterior alegoria correspondente). Esses lampejos inferiores de luminosidade encontrariam o seu precedente semântico na ignição de um archote que, na economia global da dialéctica platónica, acaba por cumprir o **papel mediacional** de uma **forma de luz intermédia**, indiciadora da conexão entre um nível sombrio inferior e um nível luminoso superior, ambos iluminados, por sua vez, pelo fundamento supremo da luminosidade (= o sol = a deusa).

¹⁸³⁰ Eis, *in actu exercitu*, a proverbial ironia de Sócrates que, ao procurar esclarecer melhor o sentido das palavras de Adimanto, finge uma hipótese competitiva para a cena, preparando o terreno não para uma nova resposta de Adimanto, mas, para tornar mais nítida a visão desfocada, para a falta de lucidez que Polemarco irá revelar com a sua resposta precipitada; não deixa de ser curioso verificar que, até Gláucon (etimologicamente “o de olhar turvo”) consegue enxergar melhor do que Polemarco pelas respostas que vai dando nos nódulos de cada momento crítico desta fase do diálogo (vide 327 c; 328 b).

¹⁸³¹ De forma tão precipitada quanto a da corrida do pequeno escravo até Sócrates (vide 327 b), Polemarco intromete-se no diálogo (entretanto polarizado em Adimanto) para aderir precipitadamente ao sentido de luta e de confronto (não esqueçamos o sentido etimológico do nome Polemarco, intimamente vinculado ao gosto sofisticado pelo πόλεμος, a *logomaquia*, o confronto opinativo) induzido e camuflado no pedido de esclarecimento socrático: quer dizer, a tragédia do sofista reside precisamente no obnubilamento da dinâmica percursora e ascendente da estrutura dialéctica da realidade, contentando-se apenas em dominar o confronto que cada ocasião propicia, dissipando assim toda a energia discursiva numa permuta horizontalista de opiniões, com a ilusão de que se obtém maior lucidez pelo facto de se passar de mão em mão, em troca redundante, o mesmo tipo de luz, em vez de, através dela, se suscitar aquela transição de nível que caracteriza a atitude filosófica em demanda de um grau de luminosidade gnosiologicamente superior, porque ontologicamente mais intensa e próxima da fonte que a sustenta.

¹⁸³² Não se trata de “falar” [*talk*, como traduz Charles REEVE e George GRUBE in *loc. cit.*] ou de “conversar” [*entretenir*, como traduz Léon ROBIN, in *loc. cit.*], mas sim de “dialogar”. Em nosso entender, Platão parece induzir neste passo o sentido dialéctico do diálogo socrático, ligando a troca dialéctica de palavras que deve ocorrer num diálogo à anterior alusão da troca de archote entre cavaleiros (vide 328 a).

¹⁸³³ A catábase socrática adquire plena densidade de sentido neste “ficar” no Pireu, enquanto etapa intercalar de uma viagem cuja narrativa continua herdeira daquela homérica tradição épica prefigurada em Ulisses. Embora a epopeia filosófica de Sócrates, desta feita narrada por Platão na oscilação

Fomos, pois, a casa de Polemarco, e aí mesmo descobrimos Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, mas não só: também Trasímaco de Calcedónia, Carmântidas de Peianieu e Clitofonte, filho de Aristónimo. Lá dentro estava também o pai de Polemarco, Céfalo¹⁸³⁴, que me pareceu muito envelhecido, pois muito tempo <passara

bipolar e verticalizada “alto/baixo” (ἄνω/κάτω), não se confina ao vai-e-vem horizontalista que, na *Ulyssea*, caracteriza a partida e o retorno de Ulisses a Ítaca, o certo é que ela sobrevive no mesmo espaço metafórico da viagem [na linha, aliás, de outras epopeias ora metafísicas (e.g. Parménides, Plotino, Escoto Eriúgena, *et alia*), ora literárias (e.g. Jonathan Swift, Jules Verne, *et alia*)] em quatro momentos conexos: 1. descida experienciada com-o-outro, 2. subida onto-gnosiológica apesar-do-outro, 3. descensão ética para-o-outro e 4. ascensão relacional e diferenciada em comunidade política. Neste sentido, o impulso catabático da filosofia platónica em nada se confunde com as experiências de queda, declínio ou decadência: estas, com efeito, não passam de resultantes catastróficas daquele *acto desmedido* (ὑβρις) de se elevar às alturas, acima dos limites (como Ícaro) ou de franquear a morada dos deuses para se apropriar do fogo divino (como Prometeu), excessos esses cuja tipologia trágica se repercute, por exemplo, em contexto veterotestamentário, no mito da queda adâmica (vide *Liber Genesis* 3, 1-24) a partir de relatos etiológicos inspirados nas cosmogonias mesopotâmicas do médio e próximo-orientes (v.g. *Enuma Elish* e *Gilgamesh*): vide VAZ Armindo, *Génese A visão das origens em Génesis 2,4b – 3,24. Coerência temática e unidade literária*, Lisboa: Edições Didaskália – Edições Carmelo, 1996; CARREIRA José N., *Filosofia Antes dos Gregos*, Mem Martins: Europa-América, 1994; PRITCHARD James (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1969; FRANKFORT Henry, *Before philosophy: the intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the ancient near east*, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1968. Por outro lado, a literatura e a dramaturgia ocidentais parecem ter esvaziado esse sentido épico vertical (subsistente, por exemplo, na mundividência renascentista de uma *Divina Commedia*, de Dante Alighieri, ou na atmosfera mistagógica de *La Subida al Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz) em favor de uma tendência mais horizontalista e, nesse sentido, demasiado enredada nas deambulações excursivas de um ir-e-voltar, de um partir-sem-destino, de um chegar-sem-aviso, de um andar-à(s)-volta(s) em circuito redundante de rotinas, de um andar-por-aí no emaranhado errático e labiríntico de uma urbe, de um mover-se no fio-da-navalha ou no fim-da-linha, etc. [v.g. *Ulysses* de James Joyce ou *Waiting for Godot* de Samuel Beckett]: vide, a propósito do tema em apreço, o surpreendente estudo de HINTIKKA Jaakko, *El viaje filosófico más largo. De Aristóteles a Virginia Woolf*, trad. de Marcelo M. HURTADO, Barcelona: Gedisa, 1998

¹⁸³⁴ Chamamos a atenção para o flagrante paralelo entre a **relação ternária** 1. Céfalo (pai) // 2. Polemarco/Lísias/Eutidemo (filho/irmãos) // 3. Sócrates (mediador dialógico) no Pireu e a **relação triádica** 1. Ariston (pai) // 2. Gláucón (filho) // 3. Sócrates (a meio caminho) nas linhas inaugurais do respectivo diálogo. Ambos os momentos antecipam analogicamente aquilo que, segundo a alegoria da Luz, constituirá o **trinómio onto-gnosiológico** entre 1. o **Fundamento** an-hipotético (= pai = Bem/Sol iluminante) // 2. as **Imagens** ora 1.1. inteligíveis (=filhos = ideias iluminadas) ora 1.2. sensíveis (=irmãos = simulacros sombrios/reflectidos) // e a 3. **Mediação** luminosa conectiva (= luz = verdade, que une medularmente os filhos ao pai, num eixo horizontal, e os irmãos entre si, num eixo vertical). Percebe-se facilmente até que ponto este modelo “trinomial” poderá ter propiciado a emergência de um **padrão trinitário relacional** susceptível de ter, se não influenciado, pelo menos convivido com as ancestrais concepções trinitaristas (imanentizadas) da Gnose e com a nascente formulação trinitária (transcendente) do Cristianismo, embora em planos e graus diferenciados. Com efeito, tanto a especulação filosófica, em contexto noético, como a exegese bíblica, em contexto revelacional, nutrir-se-ão, na maior parte dos casos, da inteligibilidade inerente aos modelos ternários, como são os casos, v.g. de Plotino, Hermes Trismegisto, Joaquim de Fiores, Santo Agostinho, *et alia*, aos quais não serão certamente alheias, do ponto de vista histórico, quer as formulações teológico-sistemáticas (trinitarismo), quer as formulações político-ideológicas (triunviratos, triarquias, etc.) directa ou indirectamente nelas inspiradas: a propósito da matricial configuração trinitária e da sua relevância ontológica e hermenêutica para uma Filosofia da Relação, revela-se absolutamente

desde> que o tinha visto <da última vez>. Estava sentado num apoio almofadado e com uma coroa na cabeça, pois acabara precisamente de fazer um sacrifício no pátio. Sentámo-nos então perto dele, dado que estavam ali mesmo alguns assentos colocados em círculo.¹⁸³⁵

Assim que me viu¹⁸³⁶, Céfalos rejubilou e disse: «Ó Sócrates, tu não nos visitas lá muito, sempre que desces ao Pireu. E até devias.¹⁸³⁷ Com efeito, se eu ainda estivesse

pertinente e esclarecedora a extensa investigação de ROSA José S., *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da relação*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007].

¹⁸³⁵ Platão continua a aprofundar o sentido incarnacional do movimento catabático de Sócrates, com o qual inicia o movimento narrativo do diálogo. Sócrates não se limita apenas em descer à parte baixa da cidade; nela terá permanecer, tendo para tal, de entrar em casa de Polemarco e de Céfalos, seu pai, que aí se encontra “sentado” [καθῆστο = κάθημαι = estar sentado], isto é expressando nessa semântica corporal uma posição sedentária que contrasta manifestamente com toda uma infra-estrutura metafórica ligada à experiência vivida do movimento e do caminho. Curioso é notar como a articulação narrativa dos momentos essenciais do diálogo platónico se estrutura mediacionalmente entre dois extremos-limite – a saber a *Acrópole* (ἄστυ) e o *Porto* (Πειραιεύς) – em cujas etapas descensivas se urdem relacionalmente a *Casa-comum* (οἶκος) e o *Nós comunitário* (ἡμεῖς); já Aristóteles, por seu turno, aposta no tratado *Política* num modelo de abertura progressivamente excêntrico e maximalista a partir do qual a experiência de partilha relacional de um espaço comum se se hierarquiza teleologicamente desde os níveis mais elementares da *cooperação familiar* (οἶκος) até aos níveis mais complexos da *comunidade política* (πόλις), horizonte supremo de realização humana onde se inscrevem os diferentes modos de vida elegíveis: vide ARIST., *Pol.*, I, 1, 1252a 24 – 1253a 35

¹⁸³⁶ A atitude visual do velho Céfalos “que vê” [ἰδών: do verbo εἶδω = ver com olhos de ver; contemplar; reconhecer; entender] Sócrates através de um **olhar vivo** – porque **mediado pela experiência vivida** – difere liminarmente da do filho Polemarco que, à boa maneira sofística, se contentou em “observar de longe” o filósofo [πύρρωνθεν ... ὠρμημένους] através de uma visão precipitada e pelicular que apenas confere ao seu detentor um conhecimento infantil e imaturo da realidade.

¹⁸³⁷ Como olvidar, a propósito desta afectuosa censura de Céfalos a Sócrates, aquela afamada expressão *quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutantur plagas* [ninguém presta atenção ao que está diante dos pés, perscrutando que estão a vastidão dos céus]: eis uma acintosa provocação que, não raro, os próprios gregos lançavam àqueles seus concidadãos absortos na perscrutação de realidades longínquas ou insondáveis, prática normalmente associada à contemplação do firmamento. É nessa linha, aliás, que, nas *Nubes*, o comediógrafo Aristófanes de Atenas expõe Sócrates a ridículo, representando-o pendurado numa cesta a simular um “pensatório” (cf. ARISTOPHANES, *Nubes*, 180 ss.) e noutro passo ainda, preservado num fragmento, contrapõe como antitéticas e contraditórias duas actividades que se conjugam no mesmo métier filosófico, meditar sobre as coisas elevadas que não se vêem, por um lado, e lançar mão aos frutos da terra para os comer, por outro (cf. *Idem*, *frgm.* 691 Kassel-Austin). O relato, de travo manifestamente anedótico, filia-se numa fábula de Esopo que narra a história de um astrónomo que cai num poço por avançar com os olhos fixos nas estrelas (cf. AESOPUS, *fábula* 72), peripécia que, por seu turno, será relatada acerca de Tales de Mileto quer por Platão no diálogo *Theaetetus* (cf. PLAT., *Tht.*, 174 a), quer por Diógenes Laércio que regista σὺ γὰρ, ὦ Θαλῆ, τὰ ἐν ποσσὶν οὐ δυνάμενος ἰδεῖν τὰ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ οἶε γινώσκεισθαι; [tu, ó Tales, que não consegues ver o que está à frente dos pés, pretendes conhecer o que está no céu?: cf. *DL* I, 34]. Noutros textos, porém, a tradição desvincula o mote da figura do astrónomo para o perfilar como retrato de uma inteligência sideral desprovida de argúcia e de senso prático, como acontece com um passo das *Tusculanae disputationes* em que Cícero, com refinada ironia, inverte o sentido da expressão

com capacidade para me dirigir facilmente à cidade, nenhuma necessidade haveria de tu cá vires: nós é que iríamos ter contigo. De momento, porém, cabe-te aparecer por cá mais vezes. É que, como bem sabes, à medida que se extinguem para mim outros prazeres, como os referentes ao corpo, assim aumentam aqueles outros anseios e prazeres em torno das palavras. Não faças mais nada que não seja acompanhar estes jovens e regressa cá mais vezes para junto de nós, como se fôssemos não apenas amigos, mas amigos muito íntimos.»¹⁸³⁸

apresentando um Demócrito de Abdera exultante com a sua condição de cego, ciente de que isso lhe permitia deambular pela vastidão do espaço enquanto que a maioria dos mortais *quod ante pedes esset non viderent* [nem sequer conseguem ver o que está diante dos pés: cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, 5, 39, 114].

¹⁸³⁸ Mais uma vez divergimos, por razões de ordem morfossintáctica e semântico-pragmática, da tradução «Ó Sócrates, tu também **não vens lá muitas vezes ao Pireu para nos veres**» (228c: destacado nosso) proposta por M.H. Rocha Pereira. Quer-nos parecer que o sentido de “frequência” e de “repetição” da chegada (mais propriamente da “visita”) de Sócrates já se encontra implícito e incrustado lexicalmente na forma verbal θαμίζεις (= θαμίζω = vir/chegar/visitar com frequência alguém) e, portanto, não estende a sua influência sintáctica ao locativo Pireu, que, de resto, se encontra em forma participial presente activa circunscrevendo um segmento oracional autónomo: tal significa que é a frequência “da visita” a alguém” que está semanticamente em causa e não, como se poderia pensar, a frequência “do acesso” a um lugar chamado Pireu. Por outro lado, tal como na primeira linha, a reputada helenista insiste em traduzir a forma verbal *katabainw* por “ir” e não por “descer”, como seria mais indicado: o equívoco afigura-se fatal para uma plena compreensão hermenêutica do socrático movimento catabático na economia global do sentido da obra, que, como já se referiu, se joga filosoficamente no eixo vertical que coloca em tensão alto/superior e baixo/inferior. Dado que a intervenção de Céfalos é crucial neste passo, estas correcções têm custos hermenêuticos de monta que não podemos deixar de registar. Platão pretende, com efeito, introduzir no diálogo um interlocutor que, pela primeira vez, dirige a palavra a Sócrates não em posição expectante, defensiva ou subalterna, mas em atitude desafiante e inquiridora: caberá a Céfalos, i.e. a “cabeça” (κεφαλή), assumir na íntegra esse papel provocador em face de Sócrates, por suposto o filósofo da provocação. Céfalos representa o topo daquela ancestral organização societária apoiada no prestígio gerontocrático do ancião investido de experiência adquirida que Sócrates, o portador da razão filosófica, deve escutar *em pose* ontologicamente *receptiva*, e já não *em posse* da sua proverbial atitude *interrogativa* e *irónica*. Por outro lado, Céfalos permite-se fazer ironia com o suposto mestre da ironia (vide in *loc. cit.* a saborosa e parodial ficção de que, tendo o experimentado velho forças para subir, não seria necessário o homem feito descer do alto do seu saber), num claro prolegómeno platónico a toda a filosofia futura: a atitude filosófica é convidada a uma constante revisão crítica dos seus procedimentos, experienciando-se, i.e. pondo-se à prova e em prova, num duplo itinerário que envolve 1) ora um movimento catabático para-o-mundo, i.e. fazendo a experiência concreta da parte baixa da cidade [prefigurada numa descida εἰς Πειραιᾶ (ao “Pireu”), toponímico cuja matriz morfo-etimológica mantém uma sugestiva homofonia com «ἐμ-πειρίᾱ» = experiência: descer “ao-Pireu” implicará, pois, assumir uma atitude experiencial “em-Pírica”], 2) ora um movimento relacional-dialógico para-o-outro, i.e. entrando em casa de Céfalos [espaço vital onde ecoa a voz da experiência adquirida com algo-para-dizer ao amante do Saber/Sócrates: assídua presença comunicativa]. Para Platão, não basta estar no Pireu, é necessário visitar os outros e com eles instaurar uma relação intersubjectiva e comunicacional. Parece-nos ser isso, com efeito, o que Platão materializa narrativamente em Céfalos, todas as vezes que este se dirige a Sócrates não apenas em nome próprio, mas na radical condição de uma **voz mediacionalmente portadora de um “nós”** [ἡμεῖς]: a experiência do mundo tornar-se-ia, assim, co-originária e co-extensiva à experiência do outro mediante o texto discursivo que urde dialecticamente a intriga

«Mas é claro, ó Céfalos! – disse-lhe eu – Na verdade, muito me apraz dialogar com gente mais idosa¹⁸³⁹, pois, a meu ver, parece-me necessário aprender deles como de alguém que avançou à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer, seja ele de que natureza for: rude e penoso ou fácil e acessível. De bom grado obteria até o teu parecer sobre o seguinte: atingida já essa idade a que os poetas chamam de “limiar da velhice”, será que ela é mesmo uma parte custosa da vida, ou tens algo mais a revelar a tal respeito?»¹⁸⁴⁰

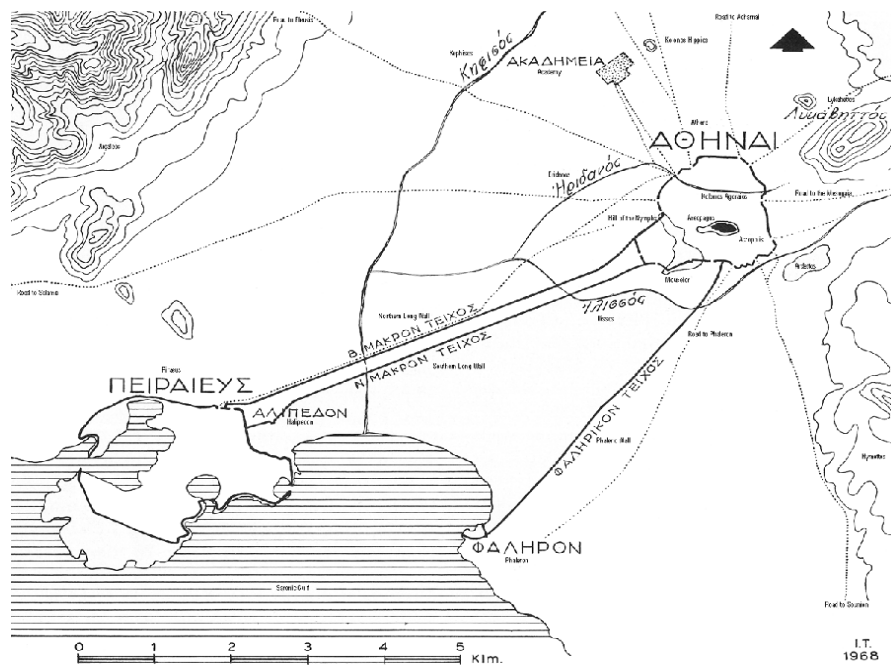
«Por Zeus! – disse – Dar-te-ei na certa o meu parecer sobre isso, ó Sócrates. De facto, é frequente alguns de nós, que têm sensivelmente a mesma idade, juntarem-se para o mesmo, confirmando o velho provérbio. Ora, uma vez reunidos, a maioria de nós

relacional e diferenciadora de uma vida partilhada. Terá sido esse desígnio platónico de confrontar Sócrates com a experiência mediacional no Pireu e com Céfalos aquilo que terá E. Husserl procurado visar ao articular “mundo-da-vida” (*Liebenswelt*) e “intersubjectividade” (*Intersubjektivität*) [cf. HUSSERL Edmund, *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität*], ou aquilo que terá M. Heidegger procurado desvelar ao empreender fenomenologicamente uma analítica existencial do “ser-aí” (*da-Sein*) que interroga o ser a partir do horizonte de mundanidade (*in-der-Welt-Sein*), de alteridade (*mit-Sein*) e de desvelo ou cuidado (*Sorge*) [cf. HEIDEGGER Martin, *Zein und Zeit*, §§ 12-18; 39-44], ou ainda aquilo que terá P. Ricoeur procurado interpretar como coadunação hermenêutica entre mundo do texto e mundo do mundo pela mediação reflexiva de um sujeito relacional constituído como identidade narrativa [cf. RICOEUR Paul, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, 31]? Vide VOEGELIN Eric, *Order and History. III: Plato and Aristotle*, Columbia: Univ. of Missouri Press, 2000

¹⁸³⁹ A velhice de Céfalos é tomada neste contexto não como indicativo de decrepitude ou decadência vital [nesse caso o termo a utilizar seria γέρων], mas como paradigma do “ancião” [e não é por acaso que o termo empregue é πρεσβύτης] dotado de veteranaria. É, com efeito, nesse limiar crepuscular da existência humana (num paralelo subtil com o limiar crepuscular que antecede a festividade nocturna, nas primeiras do diálogo) que Platão procura valorizar aquele sentido de **vida experimentada** que Aristóteles condensará de forma admirável no paradigma vivo do **prudente** (φρόνιμον) cujo **discurso da acção** deve constituir **critério** de qualquer **acto decisionário**.

¹⁸⁴⁰ Pela primeira vez no diálogo Sócrates não dá uma resposta seca e evasiva, nem tão-pouco devolve ao seu interlocutor um paralisante silêncio: perante Céfalos, Sócrates representa aquela desconcertante condição da filosofia que não só presta contas à voz da experiência, como, perante ela, deverá enfrentar o desafio de responder a três questões decisivas que, de forma subtil, Platão dissemina no curso do diálogo: 1) o que significa ver [alvo/objecto]?; 2) como é que se chega lá [caminho/método]?; 3) é fácil ou difícil atitude]? Ao desafio destas três questões que atravessam todo o orbe da reflexão platónica (para não dizer todo o firmamento da própria cultura grega desde Homero até hoje) respondem na *Res publica* 1) a alegoria da luz [ao inscrever as condições de possibilidade da visão / conhecimento nas duas possíveis ordens de realidade: a sensível e a inteligível: vide 507 b – 509 b]; 2) a alegoria da linha [ao tipificar a estrutura hierarquizada dos níveis gradativos da realidade dada e dialecticamente cognoscível: vide 509 d – 511 e]; 3) a alegoria da caverna subterrânea [ao encenar o enredo diaporético de um drama em dois actos: num primeiro acto em que se narra a apoteose da saída gnosiológica para a fruição luminosa do conhecimento, sob a dependência do seu fundamento supremo (vide 514 a – 516 c); num segundo em que se assiste a uma reentrada ética para a libertação plena do(s) outro(s) cujo desfecho se expõe ao signo trágico do ridículo e da própria morte (vide 516 c – 517 c)].

lamenta os prazeres fruídos na juventude ou aqueles que nos recordam os deleites do convívio sensual, da bebida e da boa mesa, e outros mais que se aproximam destes, e exasperam-se como se tivessem sido privados de coisas magníficas, vivendo bem nessa altura ao passo que hoje já não vivem; a pretexto disso, alguns [...] desatam uma ladainha de malefícios de que a velhice é responsável. Todavia, quanto a mim, ó Sócrates, parece-me que eles não apontam a culpada, [...] e que é tão-só uma – não a velhice, mas o modo <de vida> dos homens: se forem regrados e bem-dispostos, até mesmo a velhice se torna moderadamente custosa; se assim não for, ó Sócrates, penosa será para eles não só a velhice, como até a juventude.»¹⁸⁴¹



Mapa Topográfico de Atenas (Acrópole) e zona portuária (Pireu) na Antiguidade; fonte: electronic resource apud Department of Classics, College of Liberal Arts at The University of Texas at Austin¹⁸⁴²

¹⁸⁴¹ Em suma: as linhas que se agrupam de 327 a a 329 d formam, no seu lance preludial, um nicho narrativo de incalculável valor protocolar para os subsequentes desenlaces do diálogo, tornando praticamente irresistível, salvas as devidas distâncias, um cotejo com o judaico-helenizado prólogo joanino no contexto revelacional da tradição neotestamentária (vide *Evangelium secundum Iohannem* 1, 1 ss.). Platão oferece, neste caso, não tanto um texto episódico sobre a vida de Sócrates, mas dá a ler o próprio **texto vivo** de Sócrates **em acção**. Em nosso entender, uma tal **semântica da acção** [vide, a propósito, TIFFENAU Dorian (dir.), *La sémantique de l'action*, Paris: CNRS, 1977], encontrará firme ponto de apoio na filosofia prática aristotélica, justamente naquela forma de **discurso prático** (λόγος πρακτικός) que o homem prudente (φρόνιμος) liberta fenomenologicamente através da **acção discursiva** (πρᾶξις λογική) de cada acto de deliberação (βούλευσις) ou de decisão ponderada (προαίρεσις).

¹⁸⁴² Vide www.utexas.edu/courses/introtogreece/lect11/img32athpiraeslngwlls.html

Texto original

507. (d.)

Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων (5)
 ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου
 ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, “ὃ ἔστιν” ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Ἔστι ταῦτα.

Καὶ τὰ μὲν δὴ ὀρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ
 ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὀρᾶσθαι δ' οὐ. (10)

Παντάπασι μὲν οὖν.

(c.) Τῷ οὖν ὀρῶμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὀρώμενα;

Τῇ ὄψει, ἔφη. (...)

Ἐνούσης που ἐν ὁμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ
 ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χροᾶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ
 (e.) παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα
 ὅτι ἢ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.

Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου;

Ὅ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς.

Ἀληθῇ, ἔφη, λέγεις. (5)

Οὐ σμικρὰ ἄρα ιδέα ἡ τοῦ ὀρᾶν αἰσθησις καὶ ἡ τοῦ ὀρᾶσθαι

508. (a.)

δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν,
 εἵπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

Ἀλλὰ μήν, ἔφη, πολλοῦ γε δεῖ ἄτιμον εἶναι.

Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου
 κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὀρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ (5)
 τὰ ὀρώμενα ὀρᾶσθαι;

Ὅνπερ καὶ σὺ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον
 ὅτι ἐρωτᾷς. (...)

Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν
 αὐτῆς ὀρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης; (10)

Οὕτως, ἦ δ' ὅς.

Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ
 ἐκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ

(c.) ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον
 ἐν τῷ ὀρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα.

Πῶς; ἔφη· ἔτι δῖελθέ μοι. (...)

(e.) Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκο-
 μένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ
 ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ
 ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν
 ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ (5)
 κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην

509. (a.)

δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῇ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῇ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. (5) (...)

(b.) Πῶς;

Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁραῖσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

Πῶς γὰρ; (5)

Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρὸς βεβαίαν καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Tradução directa

«E também o belo em si e o bem em si, tal como todas as outras coisas que então estabelecemos como múltiplas, retomando-as de modo inverso, de acordo com a forma singular de cada uma que é única, passamos a designá-las agora como “aquilo que é” <=essência>.»

«É isso mesmo.»

«Ora, num caso afirmamos vê-las <= as coisas multiplamente belas e boas>, mas não inteli-gi-las, no outro caso, ao invés, afirmamos inteli-gi-las <= as formas enquanto unas>, mas não vê-las.»

«Inteiramente certo»

«Com que parte de nós mesmos vemos, então, as coisas visíveis?»

«Com a visão» – disse ele. (...)

«Mesmo tendo em mente <que>, até certo ponto, a visão <se encontra = está> nos olhos, e <ainda que>, uma vez detida, aquele que a possui pode servir-se dela, e <ainda que> os corpos coloridos se apresentem aos mesmos <=olhos>, se não comparecer um terceiro género <de realidade>, particularmente concebido para o efeito, a visão, deves sabê-lo, nada verá, e as cores ser-lhe-ão invisíveis.»

«De que tipo de realidade falas?» – perguntou ele.

«Dessa, estava eu <a pensar>, a que dás o nome de luz.»

«Falas com verdade» – disse.

«Não é à toa [= lit.: de forma insignificante] que a sensação de ver e a faculdade de ser visto estão unidas por um vínculo mais valioso do que qualquer outra realidade ligada, a menos que a luz não seja valiosa...»

«Qual quê?! – disse – Está bem longe disso»

«A qual das divindades do firmamento atribuis o poder de ser causa disso, a saber de que a luz faça com que a nossa visão veja¹⁸⁴³ do modo mais conveniente, e com que as coisas visíveis sejam vistas?»

«A mesma – disse – para ti e para os demais: o sol – é óbvio que ele é aquilo por que perguntas.» (...)

«O sol não é a visão, de facto; mas é certamente a causa de esta o ver por ela mesma <,ou não> ?»

«É isso, com efeito.»

«Afigura-se-me dizer, agora, que ele <= o sol> é filho do Bem, que este gerou à sua semelhança: aquilo que o próprio Bem é em relação ao intelecto e aos <objectos> inteligidos, no espaço inteligível, assim mesmo é o Sol em relação à visão e aos <objectos> vistos, no espaço visível.»

«Como assim? – referiu ele – Desenvolve-me isso uma vez mais!» [...]

«Ora então, aquilo que transmite verdade aos <objectos> conhecidos e concede capacidade para conhecê-los, declara lá que é a forma do Bem: concebe-a, pois, enquanto conhecível, como causa do saber e da verdade; todavia, sendo a verdade e o conhecimento ambos belos, pensarás bem ao considerares que há outra coisa¹⁸⁴⁴ e

¹⁸⁴³ Na sua inexpugnável e indeclinável **irradiação poiética**, a insólita expressão “a luz (...) **faz** ver” [*to fwj* (...) *poiei oran*] oferece, um **operante sentido** de “efectivação” e “possibilitação” cuja condição mediacional é constitutiva da própria experiência visual [ideia muito avizinhada, num certo sentido, daquela tradição judaico-cristã de um *Fiat lux. Et facta est lux* (*Liber Genesis* 1, 3), ou seja de uma luz que é “feita”, mais propriamente “criada”, para que mediante ela se possa “fazer” a experiência visual da realidade criada].

¹⁸⁴⁴ O emprego do termo ἄλλο (= outra coisa diferente) espelha bem, neste passo, a preocupação platónica em vincar a índole transcendente e separada (*alógena*, diríamos) do Bem, face à realidade por ele fundamentada e nele participada: tal ideia encontra-se, aliás, bem vinculada na expressão «apesar de o Bem não ser uma essência, mas superior a ela» [οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἐτι ἐπέκεινα ὑπερέχοντος]. Para superar as aporias decorrentes desta tese – tendo em conta, sobretudo, o seu controverso impacto na reflexão ética – Aristóteles proporá em alternativa uma interpretação polissémica e hilemorfizada de “Bem”, partindo de uma concepção teleológica do agir humano muito mais conotada com a acção “bem realizada” (εὖ πράττειν) do que com a acção realizada em função do “Bem” [pese embora o facto de, no contexto epistémico da sua filosofia teológica, Aristóteles ter

ainda mais bela do que eles.¹⁸⁴⁵ Tal como é correcto pensar que a luz e a visão são aparentadas ao sol, mas já não é correcto <pensar> que elas são o sol, assim também <se passa> no tocante ao saber e à verdade: é correcto pensá-las a ambas aparentadas ao Bem, mas já não é correcto considerar qualquer uma delas como sendo o Bem, motivo pelo qual é ainda mais estimável o estatuto do Bem. [...].

«De que modo?»

«O sol, dirás, penso eu, não assegura apenas aos <objectos> visíveis a faculdade de serem vistos, mas também a geração, o crescimento e a alimentação, embora ele próprio não seja gerado.»

«E como <poderia sê-lo?»

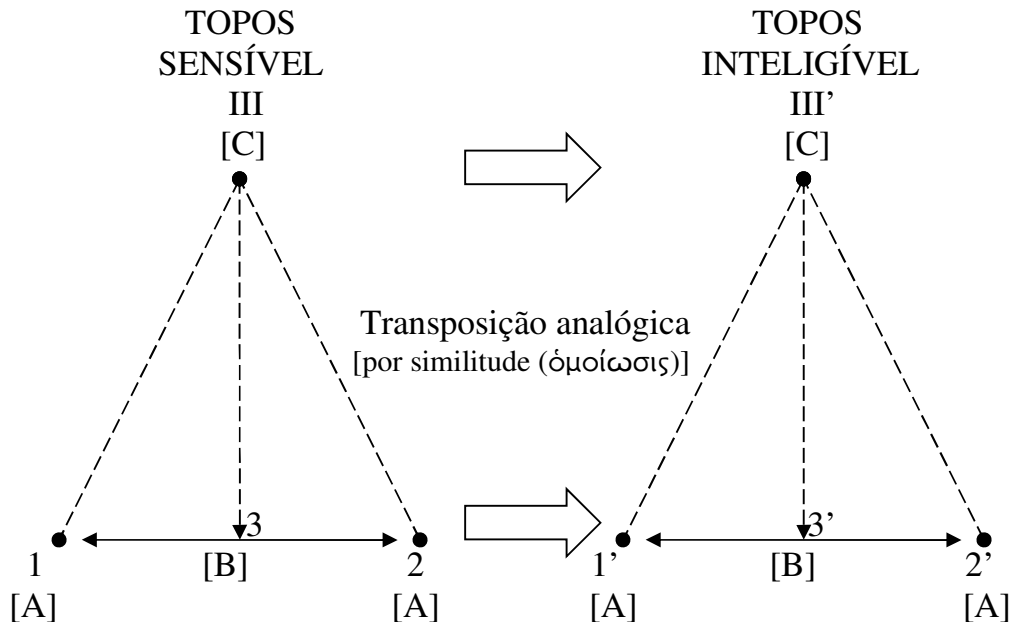
«Ora pois, também para os <objectos> conhecíveis não só se dirá que eles são conhecidos por permissão do Bem, como ainda o seu ser e a sua essência se devem a

transposto para o motor imóvel um conjunto de atributos metafísicos que o divinizam e separam da realidade, atributos esses que o Estagirita não parece disposto em aferir do Bem platónico, tal como se apresenta delineado neste passo: vide nosso artigo AMARAL António C., “Deus e Movimento no Livro XII da *Metafísica* de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia”, in *Didaskalia* 31 (2001) 2, 71-115].

¹⁸⁴⁵ Muitas reputadas traduções enredam-se incompreensivelmente neste passo tornando volátil a legibilidade do texto de chegada: por exemplo, a) Léon ROBIN traduz (vide *loc.cit.*): « Représente-la-toi <la nature (sic.) du Bien> comme étant cause du savoir et de la réalité, il est vrai en tant que connue; mais, en dépit de toute la beauté de l’une et de l’autre, de la connaissance comme de la réalité, il est vrai en tant que connue, si tu juges qu’il y a quelque chose de plus beau encore qu’elles, correct sera là-dessus ton jugement.»; b) um pouco menos errático, mas ainda algo difuso, John COOPER traduz (vide *loc.cit.*): «And though it is the cause of knowledge and truth, it is also an object of knowledge. Both knowledge and truth are beautiful things, but the good is more beautiful than they»: misteriosamente, Cooper suprime na sua tradução o segmento *ο ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ*, sem qualquer explicação crítica adicional, o que porventura fragiliza o originário sentido platónico; c) Benjamin JOWETT, por seu turno, digere melhor a dificuldade, ao traduzir (vide *loc.cit.*) «and this you will deem to be the cause of science, and of truth in so far as the latter becomes the subject of knowledge ; beautiful too, as are both truth and knowledge, you will be right in esteeming this other nature as more beautiful than either »; em contexto português, d) Maria Helena ROCHA PEREIRA traduz (vide *loc.cit.*) «entende que é ela a causa do bem e da verdade, ma medida em que esta é conhecida, mas sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles», avançando Elísio GALA na mesma direcção ao traduzir (vide *loc.cit.*) apenas com ligeiras variantes «deves concebê-la [= a ideia do bem] como sendo a causa do saber e da verdade, tanto quanto são conhecidas. Mas por belos que sejam o saber e a verdade, não te enganarás em pensar que há algo ainda de mais belo do que eles»: qualquer uma das opções são bastante consistentes, pese embora o facto de, em ambas, não se colher totalmente o timbre diferenciado e transcendente do termo ἄλλο (= outra coisa diferente), diluindo-o na vastidão indeterminada do termo “algo”.

ele, apesar de o Bem não ser uma essência, mas superior a ela em dignidade e poder.»¹⁸⁴⁶

Esquema auxiliar ¹⁸⁴⁷



¹⁸⁴⁶ A inesperada incursão platônica pela distinção entre “ser” (τὸ εἶναι) e “essência” (οὐσία) terá em Aristóteles uma saída resolutiva mais ampla e ontologicamente consolidada na doutrina da substância, tal como é delineada ao longo dos diferentes livros do tratado *Metafísica*: vide, a propósito, a concludente posição de António P. Mesquita ao analisar «As dificuldades particulares do vocabulário aristotélico», designadamente sobre esta difícil relação entre ser, essência e substância em Aristóteles in MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, op.cit., 467-534, bem como a recente investigação de Lucas Angioni, a partir de outros pressupostos de análise, sobre o mesmo tema in ANGIONI Luca, *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência. O Livro VII da “Metafísica” de Aristóteles*, Campinas: UNICAMP, 2008.

¹⁸⁴⁷ Em que:

(A) DOIS PÓLOS CORRELACIONADOS

- (1) Objectos Visíveis [τὰ ὁρώμενα] > esfera sensível
- (1') Objectos Inteligíveis [τὰ νοούμενα] > esfera eidética
- (2) Órgão da Visão/Olho [ὄψις]
- (2') Órgão da Intelicção/Intelecto [νοῦς]

(B) TERCEIRO ELEMENTO MEDIADOR [γένος τρίτον]

- (3) Luz [φῶς = condição possibilitante da visão sensível]
- (3') Verdade [ἀλήθεια = condição possibilitante da visão inteligível]

(C) FUNDAMENTO DO TERCEIRO ELEMENTO MEDIADOR

- (III) Sol [= ἥλιος (= gerado do Bem = ἀγαθοῦ ἔκγονον) >> fonte possibilitante da Luz = analogado visual]
- (III') Bem [= Ἀγαθόν >> princípio an-hipotético divino = analogante “transcendente”]

Texto original

509. (d) Νόησον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὄρατόν, νοητόν;

Ἔχω. (5)

Ὡσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ (e.) τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες—λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον 510.

(a.) μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

Ἀλλὰ κατανοῶ.

Τὸ τοίνυν ἕτερον τίθει ᾧ τοῦτο ἔοικεν, τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶς (5) καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

Τίθημι, ἔφη.

Ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διηρῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μῆ, ὥς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη; (10)

(b.) Ἔγωγ', ἔφη, καὶ μάλα.

Σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον.

Πῃ;

Ἦ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὥς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν (5) πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον—τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιούμενη. (...)

Μανθάνω, ἔφη, ἱκανῶς μὲν οὐ—δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν—ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ (5) νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν (d.) ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἔξιν ἀλλ' οὐ νοῦν, ὥς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν. (5)

Ἰκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καὶ μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν (e.) δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.

Tradução directa

«[Procura] entender, então, que eles [= o sol e o Bem] são essas duas coisas que temos vindo a referir, uma reinando numa espécie de espaço inteligível, e a outra numa [espécie de espaço] visível, não diria “no céu”, para que não julgues que estou a sofismar com jogos de palavras. Seja como for, tens duas espécies de realidade, a visível e a inteligível, não é assim?»

«Tenho, pois.»

«É como tomares uma linha e a dividires em dois segmentos desiguais. Secciona novamente cada parte segmentada, a do visível e a do inteligível, na mesma proporção [de desigualdade].¹⁸⁴⁸ Em termos de relação recíproca entre claridade e obscuridade das coisas, tu obterás então uma outra secção do visível, a das imagens – por imagens desegno, em primeiro lugar, as sombras projectadas, e em segundo lugar as figuras reflectidas nas águas ou as que se formam em corpos densos, lisos e brilhantes, e tudo o mais do género, se é que me entendes.»

«Mas é claro que entendo.»

«Toma agora a outra subsecção [do segmento visível] em relação à qual a primeira se assemelha, e coloca nela os animais à nossa volta, todas as plantas e todo o género de artefactos.»

«É isso que farei.» – disse ele.

«Admitirias então – tornei eu – que o segmento do visível possa, em termos de verdade e ausência de verdade, ser dividido numa relação tal que a opinião está para o conhecível da mesma forma que o semelhante [= cópia] está para o assemelhado [= modelo]?»

«Admito-o plenamente» – disse ele.

¹⁸⁴⁸ O sentido da partição e subpartição desiguais da linha não deveria suscitar qualquer estranheza quer em termos de imaginação gráfica, quer em termos de fundamentação geométrica e matemática do modelo, tendo em conta o grau de minúcia da descrição de Platão neste passo crucial do diálogo. Mais do que uma veleidade formal, tal procedimento assimétrico explica-se, em nosso entender, em função do primado de uma ontologia diferenciada, mediante a qual Platão procura expurgar qualquer assomo de monismo absoluto na sua filosofia. Não se trata, por conseguinte, de aprisionar a realidade dicotomizada numa “Caverna” isomórfica e unívoca, mas de captar aquela radical diferença ontológica de intensidade luminosa cujo grau diferenciado de participação em face do fundamento último e supremo, ou seja do Bem, é dialecticamente indiciada na segmentação desigual de cada uma das secções da linha.

«Atenta agora de que modo se há-de subdividir o segmento do inteligível.»

«Como?»

«Deste modo: numa das subsecções [do inteligível], a alma, usando agora como imagens [= cópias] as coisas que antes eram imitadas [= modelos], é forçada a investigar a partir de hipóteses, avançando não para o princípio, mas para a conclusão¹⁸⁴⁹; na outra subsecção, que está projectada para o princípio an-hipotético¹⁸⁵⁰, a alma avança a partir de uma hipótese sem recurso às imagens, como na subsecção antecedente, fazendo o caminho apenas com puras formas [= ideias].»
[...]

«Compreendo – referiu ele –, embora não plenamente (pois é vasta, a meu ver, a tarefa de que falas), que pretendes determinar que a apreensão dos seres inteligíveis pela ciência dialéctica é mais clara do que aquela que provém dos saberes ditos

¹⁸⁴⁹ A dialéctica platónica exhibe, no plano empírico do mundo visível, o mesmo desdobramento entre imagem/representação [εἰκῶν/εἰδῶλον] e reflexo/sombra [σκία] que, no plano ontológico, existe entre o plano visível e inteligível da experiência especular. A estrutura, como seria de esperar, apresenta-se fortemente enraizada numa relação analógica cuja continuidade garante uma diferenciada e recíproca participação de todos os níveis ónticos com o fundamento último. Ao conceber o mundo inteligível como um reflexo superiormente enriquecido daquele outro reflexo que imediata e espontaneamente se experiencia inferiormente no mundo visível, Platão expõe uma peculiar textura participacional da realidade sem quaisquer concessões a leituras dualizantes ou incompatibilistas no tocante ao *design* dialéctico que a configura.

¹⁸⁵⁰ Ao contrário do que habitualmente se supõe, Platão não defende, no plano gnosiológico, qualquer apreensão directa do princípio an-hipotético: com efeito, o que o texto refere não é que se «parte de hipóteses para o princípio an-hipotético», mas sim que «na base do princípio an-hipotético» (em cujo caso acusativo, regido pela preposição *epi*, assenta uma espécie de condição de possibilidade onticamente disponível, mas intransponível de forma imediata para o conhecimento humano) é que se avança «a partir de uma hipótese» [*ec upoqesewj*] fazendo o caminho apenas «com puras formas» [*autoij eidesi*]. Não existe, por conseguinte, qualquer desígnio transcendente a desligar o “mundo inteligível (sensivelmente in-visível, mas visível noeticamente) do “mundo visível (sensível)”, mas apenas um limiar de transposição analógica entre o par relacional sensível-inteligível (e neste caso fica dissolvida qualquer pretensão de dualismo fracturante) e o seu fundamento an-hipotético (transcendência co-possibilitante na sua irradiação focal, mas in-apropriável pela faculdade humana de apreensão). Nesse sentido, divergimos da posição de Paul Shorey segundo o qual, «ultimately, the *anupoqeton* is the Idea of Good so far as we assume that idea to be attainable either in ethics or in physics. But it is the Idea of Good, not as a transcendental ontological mystery, but in the ethical sense already explained. The ideal dialectician is the man who can, if challenged, run his reasons for any given proposition back, not to some assumed *axioma médium*, but to its relation to ultimate Good. To call the *anupoqeton* the Unconditioned or Absolute introduces metaphysical associations foreign to the passage»: cf. SHOREY Paul, «Idea of Good in Plato's *Republic*», in *Studies in Classical Philology*, Vol. I, Chicago: The University of Chicago Press, 1895, 230-234. A necessidade de um *axioma médium* – ideia que P. Shorey rejeita liminarmente para inviabilizar qualquer tentativa de transcendentalização ontológica do princípio an-hipotético – estaria a nosso ver assegurada pela **tarefa mediacional** do Demiurgo que opera a ligação entre o princípio an-hipotético e a modelação das ideias no mundo inteligível, tornando-as, pela sua irradiação noética, onticamente boas em si mesmas.

científicos, cujas hipóteses são visadas como princípios, e também que aqueles que estudam essas ciências são forçados a fazê-lo através da razão e não através dos sentidos; e porque tal intento não se desenvolve a partir de um princípio, mas na base de hipóteses, parecem-te desprovidos de inteligência acerca desses seres inteligíveis, porquanto os seres são inteligíveis enquanto acompanhados do seu princípio. Quer-me parecer que chamas raciocínio [= razão discursiva/dianoética], e não intelecção [= compreensão imediata/noética], ao procedimento habitual dos geómetras (e de outros como eles), como se fosse uma espécie de **intermédio entre a opinião e a intelecção**.¹⁸⁵¹»

«A tua explanação – acrescentei eu – é satisfatória. Então, faz agora corresponder às minhas quatro secções [da linha] as quatro faculdades que surgem na alma: a intelecção [noética] à secção mais elevada, o raciocínio [dianoético] à segunda, o nome de crença à terceira e o de imaginação à última, e organiza-as de forma ordenada [= lit.: por analogia = segundo uma proporção], a saber participando [gradualmente] da verdade, quanto mais intensa for a luminosidade [de cada secção].»

Esquemas auxiliares

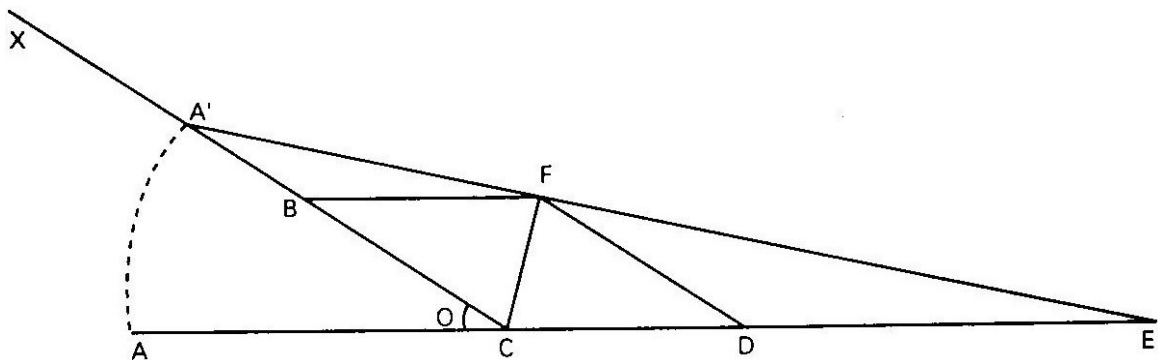
Para atenuar a estranheza causada pelo princípio da segmentação desigual da linha, proposta por Sócrates no diálogo¹⁸⁵², recorreremos formalmente à **mediação figurativa** [ver esquema adiante] decorrente da seguinte demonstração geométrica¹⁸⁵³:

¹⁸⁵¹ O jogo matizado da polaridade penumbra/luz introduz uma escala de claridade cuja limiar diferenciação ôntica (analogicamente convertida em gradatividade cognitiva) desautoriza por completo qualquer leitura que, sob o manto de maniqueísmos ou gnosos [cf. PUECH Henri-Charles, *En quête de la Gnose. I: La Gnose et le temps et autres essais*, Paris: Gallimard, 1987; PÉTREMENT Simone de, *Le dualisme chez Platon les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947], pretenda reduzir o modelo platónico à antítese divergente e contrastada do binómio luz-trevas (bem como às suas extrapoladas versões dicotómicas bem-mal, verdade-falsidade, positivo-negativo, certo-errado, dentro-fora, etc.), esquecendo a **tarefa relacional e mediadora da razão dianoética** entre o plano sensível da opinião imaginante e o plano noético da intelecção eidética.

¹⁸⁵² Com efeito, tanto o diálogo platónico em si, como a tradição comentarística que sobre ele se debruçou (v.g. Plutarco de Queroneia e Proclo), são omissos no tocante ao estabelecimento do *ratio* de proporcionalidade que deveria determinar as dimensões diferenciadas do primeiro seccionamento da linha. Jean-Paul Dumont sustenta que talvez a divulgação desse “segredo” estivesse apenas confinada ao ensino oral, o que nos parece, aliás, fazer todo o sentido, como se explica em DUMONT Jean-Paul, *Éléments d’histoire de la philosophie antique*, [Lille]: Nathan Université, 1993, 269

1. É irrelevante estabelecer, à partida, qualquer ordem de grandeza para as secções A e B, resultantes da primeira segmentação desigual: seja qual for a dimensão dos segmentos, o que verdadeiramente importa é captar a proporção estável da sua desigualdade, no contexto da relação entre imagem (modelo) e reflexo (cópia)
2. Assim sendo, tome-se um segmento de recta AE, e nela estabeleça-se arbitrariamente um ponto C, de tal forma que $AC < CE$
3. Trace-se a partir de C uma recta Cx de modo a obter com AC um ângulo qualquer, $\widehat{O}$ até uma abertura no máximo igual ao ângulo oposto
4. Sobre Cx projecta-se a mesma distância de CA e assinala-se A'
5. Unindo E e A', obtém-se um triângulo ECA', obtusângulo em C [que, no limite máximo, poderá ser um triângulo rectângulo em C]
6. Projecte-se a bissetriz do ângulo $\widehat{ECA'}$ até intersectar EA' no ponto F
7. A partir de F, trace-se uma dupla paralela: uma, relativamente a EA, até obter um ponto B por intersecção em CA'; a outra, relativamente a CA', até obter um ponto D por intersecção em EA
8. Com este procedimento geométrico, resolve-se a aporia formal do problema, posto que os segmentos A'B, BC, CD e DE satisfazem plenamente os pressupostos contidos na simulação gráfica de Sócrates, exigindo uma segmentação desigual da linha sem perda analógica da sua proporcionalidade

ESQUEMA 1



¹⁸⁵³ Vide, a propósito, aquela que, por ventura, ainda constitui uma das mais argutas análises formais sobre a alegoria da linha: MOUTAUX Jacques, «Sur une ligne très illustre», in *Cahiers philosophiques* (Paris) CNDP, 11 (1982) 18

A partir do visionamento proporcionado pela **mediação figurativa** do modelo geométrico exposto, é fácil demonstrar que os dois triângulos isósceles CFD e CFB são iguais. Tal implica necessariamente que:

1. sendo $BF = FD = DC = CB$,
2. e daí resultando o quadrilátero BFCB [ou seja um losango que, no limite máximo, poderá ser quadrado];
3. então os três triângulos EA'C, FA'B e EFD são proporcionalmente idênticos;
4. nesse caso, associando essa similitude à igualdade verificada em $BF = FD = DC = CB$,

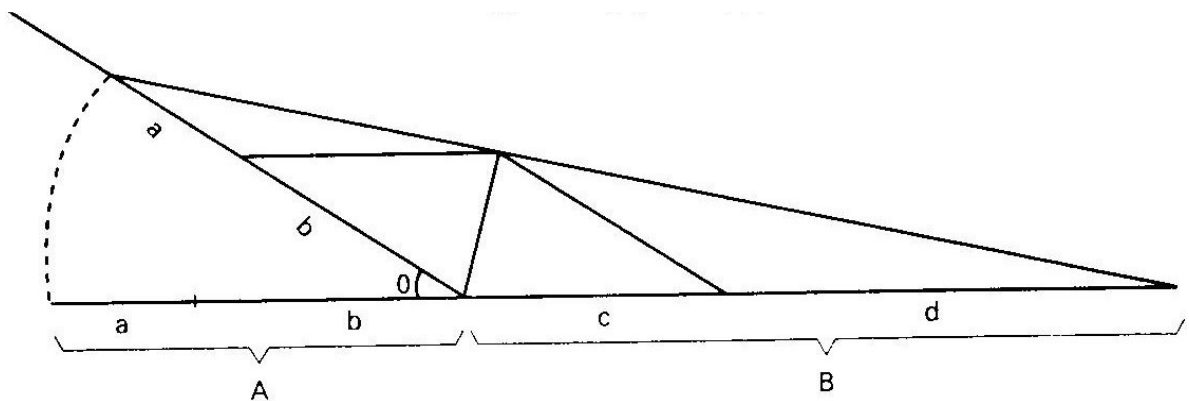
obter-se-á $\frac{A'C}{CE} = \frac{A'B}{BC} = \frac{CD}{DE}$

Ora, se em face do seccionamento de A e B, proposto por Sócrates no diálogo, for aplicada

aos quatro segmentos a, b, c, d a proporcionalidade verificada em $\frac{A'C}{CE} = \frac{A'B}{BC} = \frac{CD}{DE}$,

conclui-se necessariamente que $\frac{A}{B} = \frac{a}{b} = \frac{c}{d}$

ESQUEMA 2

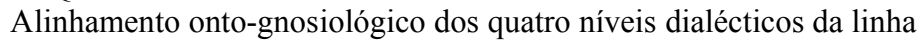


A consequência filosófica mais notável, que a mediação figurativa torna manifesta, reside na **igualdade** dos segmentos “b” e “c”. Isso significa que a proporção $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ pode

ser reescrita na **proporção contínua** $\frac{a}{b} = \frac{b}{d}$

Como se depreende, essa igualdade verifica-se não em relação ao segmento resultante da subsecção do espaço primordialmente dividido (onde cada segmento se apresenta efectivamente desigual em face do seu correlato), mas manifesta-se diferencialmente num **limiar de contiguidade** entre os dois níveis inicialmente seccionados “A” e “B”. O mais surpreendente é verificar que, ao ser gerada por subseccionamento de cada uma das secções inicialmente formadas, essa igualdade dimensional [entre b e c] torna-se ela própria geradora de um **espaço intermédio de conexão**, susceptível de unir os dois segmentos extremos [“a” e “d”] que constituem cada uma das mencionadas secções originais [A e B], abrindo um horizonte de **continuidade** que garante a transição de “A” (a partir no seu ponto extremo final) para “B” (a partir do seu ponto extremo inicial). Ora, é justamente este **limiar de transição** entre o fim do princípio sensível (visado nas imagens naturais e fabricadas) e o princípio do fim noético (formalizado nas entidades matemáticas), que torna **viável** o percurso dialéctico da alma entre os dois pólos extremos da linha, o da opinião sombria e o da contemplação eidética. Segundo Platão, cabe ao nível dianoético ou discursivo, geometricamente representado no segmento “c”, a tarefa de preencher **mediacionalmente** esse limiar de transição (vide supra 511 d), assegurando com isso a continuidade ôntico-gnosiológica da realidade simbolizada pela linha e, nesse sentido, garantindo a vinculação integral e integrada de todos os momentos que constituem participacionalmente a sua diferenciada e correlativa valência sensível e noética. É esse **limiar mediacional**, aberto pela equivalência linear dos segmentos “b” (πίστις) e “c” (διάνοια) como garante da plena diferenciação dos quatro níveis de realidade na sua máxima unidade e continuidade dialéctica, que deita por terra qualquer pretensão de perpetuar os estafados clichés dualísticos com que frequentemente se procura separar e contrastar os mundos sensível e inteligível, esquecendo que, na melhor das hipóteses, esse carácter de separabilidade, analogável ao estatuto transcendente do ser divino, é atribuído ao princípio an-hipotético. Ainda que hoje, por displicência ou miopia hermenêuticas, possamos desfocar o alcance relacional e continuista desta perspectiva mesótica de Platão, não podemos deixar de assinalar até que ponto a textura mesomorfológica da filosofia teórica e praxiológica de Aristóteles parece ter absorvido implicitamente esse sentido mediacional da lição platónica.

As quatro operações cognitivas da alma de acordo com os quatro níveis dialécticos da linha



ESQUEMA 5

Comparação da alegoria da linha com a divisão aristotélica dos saberes teoréticos¹⁸⁵⁴

PLATÃO			ARISTÓTELES			
Realidade an-hipotética	Sabedoria	Bem	Natureza Incorrutível Eterna	Separada Supra-sensível	Teologia = Filosofia teorética teológica	Substância divina = Motor imóvel
Mundo Inteligível	intelecção	ideias	Natureza incorruptível 1	Separada sensível	Astronomia Mediação cinética	Corpos celestes intermédios
	↑ razão discursiva Mediação	entes formais		Não separada supra-sensível	Matemática Mediação formal	entes formais
Mundo Sensível	crença	objectos	Natureza corruptível	Não separada sensível	Física = Filosofia 2ª	Corpos móveis
	↓ imaginação	sombras				

Metafísica = Filosofia 1ª

▽

Ciência transversal¹⁸⁵⁵

Ousiologia = doutrina da substância = ser enquanto tal

Forma
Matéria
Acto
Potência
Privação
Eficiência
Finalidade
Categorias
Acidentes

¹⁸⁵⁴ Cf. ARIST., *Metaph.*, VI (E), 1-2, 1025b 1 – 1026a 33; XI (K), 7-8, 1063b 36 – 1064b 14

¹⁸⁵⁵ Para uma visão sinóptica e integrada das temáticas subjacentes ao saber metafísico, tendo em conta a respectiva distribuição topológica ao longo do tratado aristotélico que lhes foi dedicado, torna-se indispensável a leitura de «Metafísica: um Roteiro», in MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles, op.cit.*, 567-569

Texto original

514. (a.) ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ
οἰκῆσει σπηλαιῳδεῖ, ἀναπεπταμένην
πρὸς τὸ φῶς τὴν εἰσοδὸν ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν
τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ (5)
σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ
(b.) πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ
ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν
καόμενον ὀπισθεν αὐτῶν, **μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ**
τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκο δομημένον,
ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων (5)
πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν.
Ὅρῳ, ἔφη.
Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους
(c.) σκευὴ τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας
515. (a.) καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα,
οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν
παραφερόντων.
Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμῶτας ἀτόπους.
Ὅμοιους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιοῦτους πρῶτον μὲν (5)
ἐαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἶεῖ ἂν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν
τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ
σπηλαίου προσπιπτούσας;
Πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκασμένοι
(b.) εἶεν διὰ βίου;
Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο;
Τί μὴν;
Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἰοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα
ἡγή ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῶεν; (5)
Ἀνάγκη.
Τί δ' εἰ καὶ ἡχώ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι;
ὅποτε τις τῶν παριόντων φθέγγεται, οἶεῖ ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς
ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριούσαν σκιάν;
Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. (10)
(c.) Παντάπασι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι
νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.
Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.
Σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε
δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε (5)
συμβαίνει αὐτοῖς· ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης
ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ
πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ
τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν
(d.) τότε τὰς σκιάς ἑώρα, τί ἂν οἶε αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις
αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον
τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος
ὀρθότερον βλέπει, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνύς
αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἶε (5)
αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα

ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

Πολύ γ', ἔφη.

(e.) Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;

Οὕτως, ἔφη. (5)

Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε **516. (a.)** ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄραν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

Οὐ γὰρ ἂν, ἔφη, ἐξαίφνης γε.

Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἂν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. (5) καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ὀρᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ὀρᾶν θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν **(b.)** ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἡλίον τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

Πῶς δ' οὐ;

Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἡλίον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν (5) ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

Ἀναγκαῖον, ἔφη.

Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτρο- (10) **(c.)** πεύων τὰ ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

Δήλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι.

Τί οὖν; ἀναμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκίσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμῶν οὐκ ἂν οἶει (5) αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;

Καὶ μάλα.

Τίμαι δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα (10) **(d.)** εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἦξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὀμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι “ἐ π ά ρ ο υ ρ ο ν ἐ ό ν τ α θ η τ ε υ έ μ ε ν (5) ἄ λ λ ω ἀ ν δ ρ ῖ π α ρ ’ ἀ κ λ ή ρ ω” καὶ ὅτι οὖν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

(e.) Οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.

Καὶ τότε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβᾶς εἰς τὸν αὐτὸν θάκον καθίζοιτο, ἄρ' οὐ σκότους ἄν ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου; (5)

Καὶ μάλα γ', ἔφη.

Τὰς δὲ δὴ σκιάς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα
 διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει,
517. (a.) πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ
 ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἄρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ
 λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβάς ἄνω διεφθαρμένος ἦκει
 τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἵέναι; καὶ
 τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ (5)
 δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουσι ἄν;

Σφόδρα γ', ἔφη.

Ταύτην τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ᾧ φίλε Γλαύκων,
(b.) προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἐμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν
 δι' ὅψεως φαινομένην ἔδραν τῇ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῇσει
 ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου
 δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς
 τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδὸν τιθεῖς οὐχ ἀμαρτήσῃ (5)
 τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκοῦειν. θεὸς
 δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὐσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ
 φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ
(c.) ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα
 εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία,
 ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ
 αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην
 ἰδεῖν τὸν μέλλοντα **ἐμφρόνως πράξειν** ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. (5)

Συνοίομαι, ἔφη, καὶ ἐγώ, ὅν γε δὴ τρόπον δύναμαι.

Tradução directa

«Imagina [= concebe]¹⁸⁵⁶ uns homens numa espécie de morada subterrânea cavernosa, com uma ampla entrada, aberta na direcção da luz solar¹⁸⁵⁷, e que se projecta ao longo

¹⁸⁵⁶ Na plasticidade dramática de cada cena que a constitui, a presente alegoria fornece uma espécie de resposta a cada um daqueles momentos provocadores do prelúdio narrativo (cf. 327 a – 328 e) cuja exegese se encontra compactada no conjunto das três questões que Sócrates inscreve quer no texto da sua acção catabática, quer perante Céfalo na casa do qual se encontra: 1) o que significa ver [alvo/objecto]?; 2) como é que se chega lá[caminho/ método]?; 3) é fácil ou difícil [atitude]? É sintomático que Platão utilize a **mediação figurativa** de uma **alegoria** para “encenar” e “induzir” dialecticamente toda a dinâmica ontológica contida no programa filosófico que a resposta às três questões necessariamente induz. A alegoria em causa não relata apenas o **poder mediador da imaginação** na dialéctica, mas funciona, ela mesma, como um **artefacto narrativo** [vide supra papel mediador dos artefactos na alegoria da linha: esquema 4] cuja acção discursiva é susceptível de **plasmear a mediação** entre o plano apofântico da interlocução de cada interveniente no diálogo, e o plano ergonómico da experiência dialógica de cada leitor. A audição/leitura da narração alegórica de qualquer diálogo platónico (e deste em particular) não constitui apenas uma episódica fonte de informação, mas um verdadeiro momento cairológico de transformação ética para cada ouvinte/leitor que nela se deixa narrar. Tal dimensão alegórica parece cumprir, neste preciso contexto filosófico, a mesma função ética que a tragédia clássica promovia, no momento catártico uma encenação: não o *feedback* divertido e distanciado de um aplauso, mas uma transformação convertida (μετάνοια) do olhar “pelo” e “no” que se vê; sobre o alcance ergonómico e transformador do olhar e da visão trágicas, mormente a propósito da figura de Penteu, no contexto dramaturgica das *Bacchae* de Eurípides de Atenas, cf. AMARAL António C., «A-teísmo, anti-teísmo e hiper-teísmo: antecedentes gregos na trilogia *Apolo-Orfeu-Dioniso*», in *Itinerarium* (Lisboa) 180 (2004) ano L, 385-392

de toda a cavidade¹⁸⁵⁸; eles encontram-se aí dentro, desde tenra idade, com os pescoços e os pés acorrentados¹⁸⁵⁹, de tal forma que só podem permanecer onde estão e olhar em frente, impedidos de rodar a cabeça por uma corrente [que a imobiliza]; ilumina-os a luz de um fogo que arde ao longe, numa elevação, por trás deles¹⁸⁶⁰; no espaço que

¹⁸⁵⁷ A alusão a uma “entrada” (εἴσοδος) é deliberadamente ambígua: não se trata de uma abertura “para dentro”, mas antes de uma “abertura entre” dois planos diferenciados na estrita dependência de um vínculo transversal comum (a luz solar = φῶς), o que implica concomitantemente a possibilidade de uma “saída” (ἐξοδος). Isto significa que Platão convoca alegoricamente um **limiar de transição** cuja virtualidade não induz apenas o convite a uma dupla itinerância ascendente-descendente (que corresponderia à **mediação daimónica** de Sócrates entre a Acrópole e o Pireu e vice-versa), mas assinala também a **viabilidade dialéctica** que torna possível o percurso (μέθοδος) entre os planos sensível e noético, ambos dependentes da **mediação dianoética** e, através desta, ambos vinculados a um fundamento an-hipotético comum. Em nosso entender, é graças a essa **dupla mediacionalidade** (daimónica e dianóetica) que a filosofia platónica oferece à experiência pensada e à reflexão vivida não um beco sem saída (απωρία), mas um horizonte verdadeiramente **diaporético** onde se torna possível o saber pela dialéctica e a aprendizagem pelo diálogo.

¹⁸⁵⁸ A alusão a uma luz que se projecta “ao longo de toda a cavidade” [μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον] indicia claramente que Platão não está minimamente interessado em encenar um “apocalíptico” confronto entre Luz e Trevas – pressuposto claramente maniqueísta e dualista com o qual tantas vezes se tenta descuidadamente etiquetar a filosofia platónica a partir de implícitas contaminações gnósticas pré e pós-cristãs), mas em assinalar o carácter ontologicamente gradativo da realidade estruturada em diferentes níveis de luminosidade, desde as penumbráticas sombras projectadas até à irradiação da própria fonte de luz. Tal ideia sairá reforçada no momento em que o diálogo nos informa que a Caverna se encontra “duplamente” iluminada, a saber 1) não só pela luz solar que se projecta da ampla entrada para o seu interior, 2) mas também pela luz que fulgura dentro dela, a partir de uma fogueira situada numa elevação (cf. 514 b).

¹⁸⁵⁹ A imagem do acorrentado prefigura o trágico estado de um outro aprisionamento: a ignorância. Para Platão, ignorante não é o cego totalmente desprovido de visão (todos a possuem, embora em maior ou menor grau de lucidez), nem o insipiente totalmente desprovido de conhecimento (todos o possuem, embora nem todos o mantenham anamnesticamente desperto: vide PLAT., *Phd.*, 72 e – 77 a; *Men.*, 80 d – 86 c), mas aquele que, paralisado num unívoco ângulo de visão, olha apenas numa só direcção, encontrando-se impedido, portanto, de efectuar a rotação da cabeça e, por via disso, a conversão dialéctica do olhar. É esta incapacidade que confere pleno sentido à antítese que Platão procura expor plasticamente entre a paradigmática rotação da cabeça de Sócrates (que se volta para trás alinhando-se experiencialmente com o Pireu) e a cabeça do prisioneiro que, acorrentada, não roda, ficando privado do elemento dinâmico e panorâmico do saber em toda a sua amplitude dialéctica, em claro contraste com Céfalos (= a Cabeça = κεφαλή), paradigma da “vida rodada”, que, nas linhas preludiais do diálogo entrega a Sócrates o início da condução do diálogo filosófico (cf. 331 d).

¹⁸⁶⁰ A luz ígnea que se projecta “dentro” da caverna gerando uma aparente redundância em face da luz do sol que, por seu turno, já se encontra projectada “para dentro” e “ao longo” da caverna, de acordo com a descrição alegórica da mesma (cf. 514 b), está longe de insinuar um desleixo narrativo de Platão. Com efeito, já tínhamos sido dialecticamente alertados – aquando da alegoria da linha (cf. 511 d) – para a **natureza intermediária dos saberes formais** (matemática, geometria, etc.): agora sabemos que essa natureza possui, por transposição alegórica, uma **mediacional natureza ígnea**, o que não é de estranhar dada a empatia filosófica de Platão para com as tradições órfico-pitagórica e heraclitiana (vide PLAT., *Phd.*, 80 e – 84 b) segundo as quais o papel purificador e mediador do fogo figurava simbolicamente a função catártica (religiosa) e configuradora (lógica) da racionalidade

medeia o fogo e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual imagina um muro construído, à semelhança dos tapumes que os executantes de prodígios colocam diante do público, e por cima dos quais exibem as suas habilidades.

«Estou a ver» - disse ele.

«Repara também nos homens que, ao longo do muro, transportam toda uma série de artefactos que se destacam por cima dele, tais como estátuas de pessoas e de outros animais, feitas de pedra, madeira ou de qualquer outro material; é bem plausível, também, que enquanto alguns dos transportadores [de artefactos] vão falando, outros seguem calados.

matemática [vide, a propósito, NETZ Reviel, «The Pythagoreans», in KOETSIER Teun – BERGMANS Luc (eds.), *Mathematics and the divine: A Historical Study*, Amsterdam: Elsevier, 2005, 77-98, bem como MUELLER Ian, «Mathematics and the Divine in Plato», in *ibid.*, 99-122]. Nesse sentido, o inciso “ilumina-os a luz de um fogo que arde ao longe, numa elevação, por trás deles” [πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὅπισθεν αὐτῶν], cumpre o papel de destacar e separar claramente a realidade dianoética do par sensível “imagem-sombra” conferindo àquela uma quase-autonomia inteligível apenas sobrepujada pela luminosidade mais intensa e superior da irradiação eidética. Quer isto dizer que a luz ígnea dos saberes dianoéticos é, de facto, auto-suficiente dentro de uma escala restrita de aplicação, mas, sendo uma espécie de luz iluminante e não luminosa, carece daquela luminosidade própria que só o fundamento último (= Sol = Bem) lhe pode conferir [algo de muito similar se pode aferir da expressão *in luce tua videmur lucem*, típica da metafísica cristã]. Ora, só em posse desse fundamento é que o nível dianoético pode realizar, no plano gnosiológico, a mediação entre o plano sensível das imagens (que por sua vez já constituem, no plano ôntico uma μεταξύ, uma **intermediação**, entre as sombras e as realidades dianoéticas) e o plano noético das ideias, assegurando dessa forma o *continuum onto-lógico* da estrutura dialéctica, bem patente no inciso «no espaço que medeia o fogo e os prisioneiros há um caminho ascendente» [μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν]. Em nosso entender, os passos que Aristóteles dedica no tratado *Metaphysica* à análise crítica do estatuto ontológico da matemática (na figura de Pitagóricos mais ou menos ilustres e de outros matemáticos gregos, como Alcmeon de Cotrone, Arquitas de Tarento, Brison de Heracleia, Eurito de Cotrone, Hipócrates de Quios – este por vezes erroneamente confundido com o físico e “pai” da medicina Hipócrates de Cós –, Páron, Timeu de Lócris e Xenócrates da Calcedónia) parecem convergir de algum modo com esta posição platónica, ao reconhecer-lhe o estatuto de uma realidade formal (enquanto supra-sensível) e intermediária [vide ANDOLFO Matteo, «Metafísica e “intermedietà” degli enti matematici in Aristotele e in Plotino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 2-3, 181-228, bem como FISCHER Frank, «Encore la question des intermédiaires mathématiques en *République VI*», in *Revue Philosophique de Louvain* 102 (2004) 1, 1-34] mas, apesar disso, negando-lhe por completo o duplo estatuto de realidade primacial (acima de si prevalece ontologicamente a substância divina) e de realidade transcendente (em virtude da sua natureza não-separada). Nesse sentido se compreende a razão pela qual dificilmente Aristóteles subscreveria a autonomização solipsística de uma “Matemática pura”, concedendo-lhe apenas a subsidiária relevância epistémica de um saber formal “aplicável” [cf. ARIST., *Metaph.*, I (A), 1, 981b 24; 4, 985b 24; 9, 992a 32; III (B), 1, 996a 13-17; 4, 1001b 26 – 1002b 32; IV (Γ), 1, 1004a 7; VI (E), 1, 1026a 6-33; XIII (M), 1, 1076a 1 – 1078b 5; 9, 1086a 5; XIV (N), 3, 1091a 22]; acerca da imprevisível e improvável relação entre matemática e ética na filosofia de Aristóteles, cf. o original e bem fundado estudo de ALLAN Donald, «Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics*», in 2 Symposium Aristotelicum (Louvain 1960), in *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain, 1961, 303-318]

«Insólita imagem [= cena] essa e insólitos prisioneiros esses que descreves» - referiu ele.

«Semelhantes a nós¹⁸⁶¹ – respondi-lhe –. Para começar, julgas tu que, dada a situação, eles tenham, de si ou dos outros, alguma visão que não seja a das sombras projectadas pela luz do fogo na parede da caverna oposta a eles?»

«Como [poderiam eles] – retorquiu ele –, se são forçados a manter imóveis as cabeças pela vida fora?»

«E quanto aos artefactos transportados, não se passaria o mesmo?»

«Decerto que sim.»

«Assim sendo, se eles pudessem conversar uns com os outros, não te parece que pensariam estar a falar de seres reais [tomando-os] por aquilo que viam?»

«Necessariamente.»

«E se, além disso, a prisão produzisse eco a partir da parede oposta a eles? Não é de supor que, cada vez que um dos transeuntes falasse, eles pensarem que não provinha de outro lado senão da sombra apresentada?»

«E como não [havia de supor], por Zeus?» – respondeu ele.

«[E não é de supor também] – retornei eu – eles pensarem que, em qualquer circunstância, a verdade não é mais do que as sombras dos artefactos?»

«É bem forçoso que assim seja» – disse ele.

«Considera agora – aleguei eu –, caso fossem libertos das correntes e curados do delírio, em que estado é que eles ficariam se, por natureza, as coisas acontecessem como se segue. Quando um deles fosse solto e forçado a erguer-se de repente, a rodar o pescoço, a caminhar, a olhar na direcção da luz¹⁸⁶², ao fazer tudo isto experimentaria

¹⁸⁶¹ Este irónico “semelhantes a nós” [ὁμοίους ἡμῖν] espelha uma **dúplice dimensão hermenêutica**: trata-se, por um lado, do “nós” enquanto grupo reunido no Pireu a interagir dialogicamente com Sócrates, que, desta feita, se afirma como **mediador dialógico** entre a alegoria em causa e o plano existencial do seu auditório; trata-se, por outro lado, do “nós” enquanto comunidade de leitores em face do texto platónico, de que Sócrates é também **mediador hermenêutico**, ligando relacionalmente o texto que ele narra e em que ele se narra ao texto comunicacional mediante o qual uma comunidade de leitura o interpreta.

¹⁸⁶² Neste inciso encontra-se concentrado todo o programa antropológico e ético da dialéctica platónica, bem patente na construção em crescendo das formas verbais 1. *soltar* (λύω) 2. *erguer-se* (ἀνίστημι) 3. *rodar* (περιάγω) 4. *caminhar* (βαδίζω) 5. *orientar o olhar* (ἀναβλέπω), às quais corresponde o intuito platónico de unificar narrativamente os momentos preludiais do diálogo (i.e. no Pireu e em casa de Céfalo) com os respectivos prolongamentos hermenêuticos plasticamente

dor e, por causa do brilho intenso da luz, seria incapaz de fixar o olhar nos objectos cujas sombras tinha visto antes. O que te parece que ele responderia, se alguém lhe dissesse que aquilo que tinha visto [até então] não passava de uma miragem, enquanto que agora, estando bem mais perto das coisas e muito bem orientado para realidade, já via perfeitamente? E se, além disso, ao apontar para cada um dos objectos que viam a passar, fosse obrigado a discernir o que era cada um deles, não achas que ele ficaria embaraçado e que até suporia serem mais verdadeiros os objectos que antes tinha visto do que aqueles que agora lhe eram apontados?»

«Completamente [de acordo]» - referiu ele.

«E se fosse obrigado a olhar para a própria luz [do fogo], não [achas que] lhe doeriam os olhos e voltaria a correr para as coisas que conseguia ver, pensando serem mais claramente visíveis do que aquelas que lhe são mostradas?»

«Tal e qual» – respondeu.

«E se – continuei eu – alguém o arrancasse dali à força¹⁸⁶³, ao longo da íngreme e penosa subida e não o largasse até ser arrastado para a luz do sol, não [te parece que] sofreria¹⁸⁶⁴ e se irritaria ao ser arrastado? E ao chegar à luz do sol, com os olhos ofuscados pelo brilho, não estaria ele incapaz de ver as coisas que agora dizemos ser verdadeiras?»

simbolizados nas alegorias da luz (fundamentação do acto de ver) e da linha (escalonamento e ascensão gradual do conhecimento).

¹⁸⁶³ Ao argumento da força coerciva exercida pelo maior número – através do qual Polemarco e os companheiros procuravam, nas linhas preludiais do diálogo, persuadir Sócrates a permanecer junto deles no Pireu (cf. 327 c) – responde agora a força filosófica para libertar o prisioneiro na caverna não com a razão da violência, mas com a força da razão, num flagrante paralelo com aquela mesma firmeza utilizada no trabalho de parto, cujo sentido maiêutico não pode deixar de ser relacionado com as ancestrais simbologias eleusinas e ctónicas centradas em torno da semente que brota do útero da terra, ou mesmo, em invertido paralelo, com os rituais fúnebres em torno da deposição do corpo no ventre da terra: vide, a propósito, o enquadramento sugerido por JAMES Edwin, *Le culte de la Déesse-Mère dans l'Histoire des Religions*, Paris: Payot, 1960, bem como, numa outra perspectiva, mais protológica, o notável estudo de ONIANS Richard, *Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, London – New-York: Cambridge University Press, 1951, 254-291

¹⁸⁶⁴ Com este novo encadeamento dinâmico de formas verbais Platão completa o programa de uma odisseia dialéctica intimamente analogada ao universo maiêutico do trabalho de parto: 1. arrancar à força (ἔλκω βίᾳ) 2. subir com esforço (διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως) 3. sofrer (ὀδυνάω) 4. irritar-se (ἀγανακτέω) 5. arrastar para a luz do sol (ἐξέλκω εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς) 6. ter os olhos inundados de claridade (ἔχω τὰ ὄμματα μεστὰ αὐγῆς) 7. ter de acostumar-se (συνήθεια δέομαι) 8. ver as realidades superiores (ὁράω τὰ ἄνω).

«Não estaria capaz, de facto, pelo menos de repente» – assentiu ele.

«Ter-se-ia de acostumar [lit. = teria de conviver com isso], suponho, se quisesse observar as coisas que estão lá em cima.¹⁸⁶⁵ Primeiro olharia mais facilmente para as sombras, depois para as imagens dos homens e dos outros seres reflectidas nas águas, e por último para as próprias coisas; a partir daí, contemplaria os corpos celestes e o próprio céu durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da lua com mais facilidade do que [olharia] para o sol ou para a luz deste durante o dia».

«Como não podia deixar de ser.»

«Finalmente, julgo eu, já seria capaz de observar e contemplar o sol, já não reflectido nas águas nem como imagem [= simulacro] noutra sítio qualquer, mas tal como ele é em si mesmo e no seu lugar próprio.»

«Necessariamente» – declarou.

«Depois disto, seria capaz de inferir acerca do Sol que ele é o provedor das estações e dos anos, bem como o organizador de todas as coisas no espaço visível, e até, em certo sentido, o responsável¹⁸⁶⁶ por todas aquelas coisas que [ele e os companheiros] tinham visto [no fundo da caverna].»

¹⁸⁶⁵ A propósito da gradual transformação da natureza do prisioneiro induzida pela mutação de lugar, não podemos deixar de evocar aquela vetusta sentença grega pela qual se alude ironicamente a alguém que οὐ γὰρ τὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸν τόπον μετήλλαξεν [não mudou de carácter, mas de lugar]. A insensatez de se pretender uma mudança de carácter motivada apenas por translativa mudança de latitude espelha um *topos* bem enraizado na antiga tradição literária grega: para refinar o sentido apotegmático da expressão, o orador Ésquines de Atenas tira partido da simples e eficaz paronomásia entre *trópow* [carácter] e *tópow* [lugar]: cf. AESCHINES, *Contra Ctesiphontem*, 3, 78. Em pauta idêntica aflora um trecho de Horácio onde ganha força a máxima *caelum non animus mutant qui trans mare currunt* [mudam de céu, mas não de alma, os que velozmente atravessam os mares: HORATIUS, *Epistulae*, 1, 11, 27]; a par dele, deve ser reportado um trecho das *Epistulae ad Lucilium* de Sêneca, onde o orador romano, adepto e cultor do estoicismo, afirma que, para fugir às contrariedades e aos aborrecimentos, o homem deve não mudar de lugar, mas transformar-se noutra pessoa (cf. SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 104, 8).

¹⁸⁶⁶ O princípio an-hipotético não é confundível com um princípio criador no sentido, por exemplo, da metafísica cristã, mas apresenta-se como um princípio transcendente de tipo diferente: ele é um *provedor da ordem* (παρέχων // ἐπιτροπεύων) pelas medidas e pelas regularidades (v.g. das estações e dos anos) que faculta aos seres que tutela no mundo visível, bem como o *responsável* (αἵτιος) pelo sentido articulado entre os diferentes planos de visão entre o mundo sensível e o inteligível. Importa referir que não se vislumbra aqui qualquer sentido “pantocrático” ou “omnipotente” de um divinizado poder régio ou uma autoridade paterna com o qual mais tarde uma certa concepção judaico-cristã de religião tenderá a identificar-se, subestimando e eclipsando paulatinamente o primordial sentido cosmético do Deus oleiro e insuflador de vida. Dizer, portanto, que Deus é “causa das coisas” de que temos visão equivale a admitir, *ipso facto*, que ele é também a **causa da visão** que temos das coisas. Nesse sentido, a ideia de um princípio doador de existência permanece absolutamente estranha à mundividência filosófica grega, embora Platão, tendo pressentido

«É claro que chegaria a tal conclusão» – disse ele.

«E então? Ao recordar-se¹⁸⁶⁷ da sua primeira morada, do saber que possuía lá e dos seus companheiros de prisão, não achas que ele se sentiria feliz com a mudança e se compadeceria [com a situação] dos outros?»

«Inteiramente [de acordo].»

«E quanto às honras e elogios, se alguns as tinham entre si, e às recompensas para aquele que captasse com maior agudeza as sombras que desfilavam, e se lembrasse melhor de quais é que costumavam passar em primeiro lugar, de quais em último ou mesmo em simultâneo, e para o que fosse mais capaz de adivinhar, a partir delas [= sombras] o que está para acontecer, pensas tu que ele estaria sedento delas [= recompensas] e que invejaria os que de entre eles [= prisioneiros] tinham honrarias e poder? Ou [não achas] que suportaria e desejaria muito mais aquele homérico “entregar-se à lavoura, ao serviço de outro homem pobre” e penar sem descanso, do que aquele [antigo modo de] opinar e viver?»

«Tal e qual – assentiu ele – Penso que ele preferiria sofrer e suportar tudo e mais alguma coisa, a ter que viver desse modo.»

a necessidade de preencher o hiato entre o princípio an-hipotético e a existência das coisas visíveis, tenha postulado a mediação do **artífice** (δημιουργός) para desempenhar o **papel poiético** de moldar a realidade exemplar das ideias, no contexto analógico daquela linha artesanal e manufactural que os gregos tão bem conheciam (vide PLAT., *Ti.*, 26 a ss.). Esse papel **ergonómico da mediação demiúrgica** permite, em nosso entender, compensar de alguma forma a perplexidade sentida por António P. Mesquita quanto à função do demiurgo na metafísica platónica (cf. MESQUITA António P., *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa: INCM, 1994, 125, n. 79).

¹⁸⁶⁷ No lance anamnésico (ἀναμνησκόμενον) em que se joga o **limiar de uma reentrada descensional** na caverna insinua-se um cairológico momento narrativo, a nosso ver crucial para se entender o **impacto ético da dialéctica platónica**: trata-se mais de uma recordação empática ou, se quisermos, intersubjectiva, do que propriamente de uma reminiscência eidética, visto que o papel da *memoria alterius*, embora não subestime o fluxo da memória impressiva, representativa ou psicológica (ainda tão longe e já tão perto da agostiniana *memoria sui* ontologicamente habitada pela *memoria Dei*), releva sobretudo da lembrança da condição vulnerável e precária dos outros “por causa deles mesmos”, e não tanto dos “outros” como pretexto para um devaneio egolátrico, introspectivo ou autopsicográfico de “si mesmo”. No fundo, Platão transfere para o plano onto-gnosiológico da dialéctica aquele radical e irrefragável sentido ético de responsabilidade, relativamente ao qual a veterotestamentária tradição judaico cristã assume a mediação cultural qualificada ao incorporar narrativamente a fulminante questão de Deus a Caim “onde está o teu irmão [Abel]?” (cf. *Liber Genesis* 4, 9): de resto, é na trágica incapacidade de responder “pelo outro”, i.e. de “dar conta” do outro (e não necessariamente de responder e de prestar contas “em vez dele” ou “apesar dele”), que, em nosso entender, a condenação divina do primordial fratricídio adquire saturada densidade hermenêutica.

«Considera – disse-lhe eu – também isto: se tal homem voltasse a descer novamente¹⁸⁶⁸ e retomasse [aquele que tinha sido] o seu lugar, não ficariam os seus olhos inundados de penumbra, ao regressar repentinamente [da claridade] do sol?»

«Sim, completamente» – respondeu ele.

«E tendo necessidade de competir no reconhecimento das sombras com aqueles desde sempre acorrentados, no momento em que ainda está com a visão enfraquecida, antes de os seus olhos estarem recuperados – e não seria assim tão pouco o esse tempo [de recuperação] – não te parece que ele provocaria riso¹⁸⁶⁹, e diriam dele que, por ter

¹⁸⁶⁸ Tal reentrada nada tem a ver com uma recaída, nem tão-pouco com dar meia-volta e regressar à anterior condição de cativo, mas antes com uma reentrada ética da experiência relacional. Mais do que um retorno a uma anterior condição sombria, trata-se de regressar ao(s) outro(s), mesmo tendo em conta os riscos que envolvem um tal regresso. Nesse sentido, o desafio que se coloca maieuticamente ao próprio filósofo é o de empreender uma corajosa descensão para que outros possam por sua vez realizar a sua ascensão. A provocação platónica é ambivalentemente desconcertante: tão precária é a situação do aprisionado ao fundo da caverna, como o estado “acorrentado” no cimo da realidade. Por um lado, há que partir do movimento catabático da experiência vivida, para contemplar o mundo “lá de cima”; por outro lado, mais do que observar o mundo “a partir de cima”, importa empreender um retorno épico ao mundo “lá em baixo”. Esta eterna oscilação catabática e anabática não tem apenas repercussões gnosiológicas mas também éticas, posto que o problema não passa apenas por saber como subir ou como descer, mas sobretudo por saber o que faço “enquanto subo” ou “enquanto desço”, ou melhor como “me faço” nesse ambivalente percurso. Particularmente pertinente e esclarecedora parece-nos ser, a propósito, a idiomática expressão grega ἄνῃ κάτω πάντα [tudo de cabeça para baixo], num subtil convite a empreender uma transformação de vida por obra de uma reviravolta da ordem momentaneamente estabelecida. Encontrámo-la presente na peça *Eumenides* do dramaturgo grego Ésquilo de Elêusis, a propósito dos poderes absolutos de Zeus, única divindade capaz de operar um radical transtorno na cadeia (aparentemente decretada de forma linear e previsível) dos acontecimentos humanos: vide AESCHYLUS, *Eumenides*, 650 (cf., a propósito, EURIPIDES, *Bacchae*, vv. 349, 753 e também PLAT., *Tht.*, 153d; *Phlb.*, 43a). A locução ἄνῃ καὶ κάτω, amplamente documentada na cultura grega com o sentido de “de pernas para o ar” ou “de cima para baixo”, encontra na tradição latina o binómio lexical *imus/summus* para indicar uma reviravolta em que, por iniciativa divina, os pólos superior e inferior são sujeitos a uma inversão de posições (cf. HORATIUS, *Carmina*, 1, 34, 12; OVIDIUS, *Metamorphoses*, 8, 278; SENECA, *Tiestes*, 598; *Epistulae*, 124, 7; CICERO, *Epistulae ad Atticum*, 5, 10, 5; *De partitione oratoria*, 7, 24); na mesma linha prossegue Boécio de Roma, ao brindar-nos na sua *De Consolatione philosophiae* com o saboroso quiasma *infima summis, summa infimis mutare* [mudar o baixo para cima e o cimo para baixo: BOETIUS, *De Consolatione philosophiae*, 2, 2]; já na tradição judaico-cristã veicula-se um similar jogo cruzado de antíteses no *debellavit superbos exaltavit humiles* <derrubou os altivos e exaltou os humildes>, inciso do hino mariano *Magnificat* fixado pelo Evangelista Lucas em contexto neotestamentário (cf. *Evangelium secundum Lucam*, 1, 52). Contemporaneamente, a ideia de uma “viragem” ou “reviravolta” criadoras de sentido parece-nos ter sido superiormente visada por Douglas Hofstadter ao vislumbrar ora na ambivalência topológica da fita de August Moebius, ora no grafismo transfigurativo e anfibológico de Maurits Escher, ora na arte da fuga de Johann S. Bach, distintas formas de modelar a experiência cognitiva e estética em diferenciados e crescentes limiares de complexidade mediante estruturas de proporcionalidade inversa, reduplicação ambígua, simetria invertida, etc.: vide HOFSTADTER Douglas, *Gödel, Escher, Bach. Laços Eternos* (= *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, New York: Basic Books, 1979) Lisboa: Gradiva, 2000, 722-783

¹⁸⁶⁹ Particularmente castigada pelo humor corrosivo dos gregos foi a actividade filosófica quer em contexto anedótico (vide episódio do riso da escrava Trácia em face da queda de Tales de Mileto: cf.

subido lá cima, tinha danificado a vista e que não havia motivo válido para tentar sequer avançar para esse ponto elevado? E se lhes lançasse a mão para os liberar e conduzir para cima, se estes lhe pudessem deitar as mãos e matá-lo, não o matariam?¹⁸⁷⁰»

«Na certa [que o fariam]» – corroborou ele.

«Há que ligar agora, meu caro Gláucon, esta imagem [= cena] no seu todo ao que dissemos antes, equiparando a habitação dos homens acorrentados à região visível [lit. = região que se manifesta através dos olhos], e o poder do sol à luz do fogo dentro dela. Ao admitires a subida para o alto e a contemplação da realidade cimeira como uma ascensão da alma ao espaço inteligível, não falharás o alvo da minha esperança, desde que queiras ouvir [falar] dela¹⁸⁷¹ – e só o deus sabe se a consegues visar, se ela

PLAT., *Tht.*, 174 a-b), quer em contexto satírico (vide episódio de Sócrates exposto a ridículo por Aristófanes de Atenas na sua comediografia: cf. ARISTOPHANES, *Nubes*, vv. 112-115; 882-885): vide, a propósito, DESCLOS Marie-Laurence (dir.), *Le rire des grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble: J. Million, 2000. Platão parece querer transfigurar esse carácter ambivalentemente catártico e lúdico do riso conferindo-lhe, neste passo da alegoria, uma subtil conotação trágica: o recém-regressado à Caverna expõe-se ao riso dos que lá se encontram não para puro divertimento destes, mas porque o riso, neste caso, já não constitui oportunidade de catarse ou lazer, mas prelúdio de morte, como se comprova no passo narrativo imediatamente subsequente.

¹⁸⁷⁰ A este nível, a tragédia é dupla: ela enreda não apenas aquele que chega ao interior da caverna com intuito de libertar os que lá estão, mas atinge também os que, estando lá, não enxergam o gesto libertador da sua chegada, não hesitando por isso em matá-lo, se for caso disso. Esta opção platónica em repartir o desfecho trágico da alegoria pelos dois lados envolvidos insere-se na linha de rumo da tragediografia grega onde a transgressão motivada pela quebra dos deveres de inclusão, acolhimento e hospitalidade, possui inegável relevância cénica e ética. A recusa de acolhimento ao visitante, ao recém-chegado, enfim ao outro na sua descontextuada vulnerabilidade (ou porque é “diferente”, ou porque é “de fora”, ou porque é “incómodo”), é definitivamente trágica porque acaba por co-implicar o próprio autor da recusa no mesmo horizonte de anulação: recusar o outro que franqueia o limiar da minha existência equivale a recusar-me a mim próprio; mas muito mais trágica se torna essa recusa quando se exerce sobre o que chega para oferecer uma nova perspectiva de vida, como acontece justamente com o presente passo do diálogo. A tragédia do acorrentado não reside tanto no facto de este não querer subir, mas acima de tudo por οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἵέναι [não tentar sequer a subida], quer dizer por se recusar a pôr-se à prova inviabilizando liminarmente a possibilidade de uma **experiência** [alertamos para o curioso *continuum* semântico entre tentar = πειρᾶσθαι // Pireu = Πειραιεύς // experiência = ἐμ-πειρία] sem a qual não se abre aquele **limiar decisório** em que os **limites da acção humana** são testados e assumidos.

¹⁸⁷¹ O desfecho trágico que se abate sobre o reentrado na caverna pode perfeitamente extravasar os limites do simulacro alegórico e originar uma “tragédia hermenêutica”: basta que, para tanto, a escuta ou a leitura da narrativa não suscite no auditório, ou no leitor, o vislumbre do mesmo sentido libertador que a alegoria evoca, perdendo-se, desta feita, a oportunidade de uma transformação filosófica do olhar e, através dela, a realização plena de uma vida com sentido. Eliminado como portador de uma mensagem entendida como estranha, incómoda e perigosa, Sócrates traduz *in vivo* o resultado existencial desse “falhar o alvo” [ἀμαρτάνειν] em obnubilada e fatal distração

for verdadeira.¹⁸⁷² Seja como for, o que me parece aquilo que tal se apresenta¹⁸⁷³ é que a forma [lit. = ideia] do Bem¹⁸⁷⁴ é a derradeira¹⁸⁷⁵ e a que com muito custo se vê no [domínio do] cognoscível, e que, uma vez avistada, deve ser inferida¹⁸⁷⁶ como causa

interlocucionária. A mesma possibilidade trágica ainda persiste em cada leitor que recuse a um texto vivo (neste caso o platónico) uma leitura que não seja a de se deixar ler por ela.

¹⁸⁷² Praticamente todas as traduções vacilam neste passo (cf. C. REEVE – G. GRUBE, L. ROBIN, M.H. ROCHA PEREIRA, E. GALA, *loc. cit.*): o que Platão pretende não é propriamente focalizar a nossa atenção na avaliação metafísica da verdade ou falsidade da esperança e arrumar o assunto com um sibilino e coloquial “só Deus sabe”, mas sim realçar que, “no caso de ser verdadeira” [εἰ ἀλητῆς οὕσα: trata-se, com efeito, do ponto de vista morfossintático, de uma oração condicional restritiva], a esperança de alcançar ou não aquilo que nos é “permitido esperar” (kantianamente falando) não depende da vontade humana, mas antes de um “transcendente” favor ou “graça” divina, o que nos parece ser bem diferente.

¹⁸⁷³ A intuição platónica de que a “aparência” manifesta ainda, na sua mínima e efêmera fulguração, o “apresentar-se de uma presença” [φαινόμενον οὕτω φαίνεται], antecipa uma espécie de enunciação fenomenológica de que E. Husserl, ou qualquer um dos seus notáveis epígonos, dificilmente desdenhariam. Longe de constituir um logro, ou mesmo na medida em que o constitui, aquilo que é aparente deve poder doar-se como aparente na sua presença ou apresentação, nunca sendo por isso “intrusivo” à condição manifestativa de um objecto, “refractário” ao estatuto manifestante de uma consciência, nem “estranho” à imanifestável manifestação de uma recolhida presença sem aparência, aparecimento ou aparição. Nesse sentido, as aparências, de facto, não enganam: nós é que nos enganamos acerca ou através delas...

¹⁸⁷⁴ Em Platão a “ideia de Bem” (que, de modo algum, pode ser equiparada a uma ideia ao lado das outras no espaço inteligível) encontra eficaz e plausível contrapartida hermenêutica como “Bem das ideias”, ou seja como fundamento meta-noético, como condição de possibilidade (“transcendental”, dir-se-ia com I. Kant) da natureza eidética das puras formas; dito de outra forma, é o Bem que *permite*, i.e. *faz com que*, na sua irradiação fontal e transcendente, as formas possuam uma luminosidade formal vinculável por participação ao seu correlato estésico (cópias, sombras, reflexos e simulacros sensíveis).

¹⁸⁷⁵ O termo τελευταία partilha da mesma raiz etimológica de τέλω. Nesse sentido, a opção pela tradução “derradeira”, em estrita acepção “posicional”, poderia ser vantajosamente substituída por outros correlatos semânticos de carácter mais qualitativo como “final”, “suprema”, “mais alta”, “completa”, “perfeita”, “conclusiva”, o que, do ponto de vista hermenêutico, em nada corromperia ou desfiguraria o sentido visado por Platão.

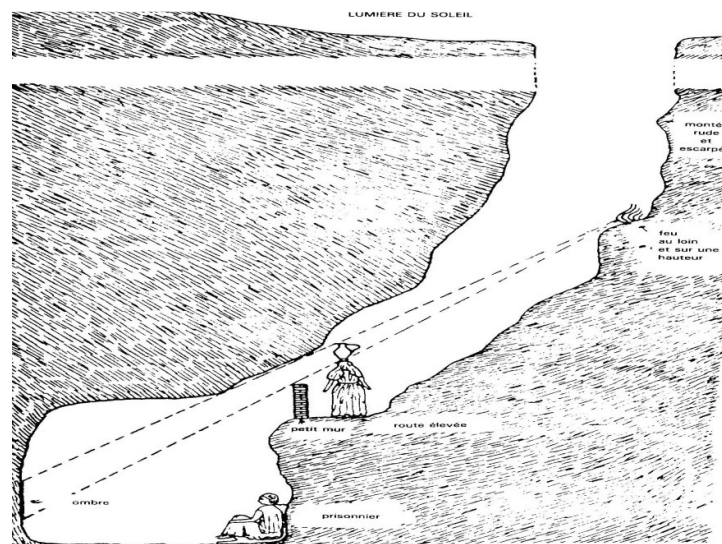
¹⁸⁷⁶ Não deixa de ser apelativa a tese platónica de uma inferência [συλλογίζω] confinada não a um procedimento lógico apodíctico, mas a um regime dialéctico cujo andamento silogístico se explicita por indução analógica “do Pireu para a Acrópole”. Nesse sentido, ao invés do silogismo demonstrativo, cujo procedimento inferencial opera formalisticamente no domínio da necessidade partindo da natureza geral/universal das premissas para uma conclusão tendencialmente particular, o modelo lógico que Platão aqui esboça parte do particular sensível e, por encadeamento coerente e faseado de correlações simétricas e equiparações imagéticas (empiricamente extraídas da experiência visual), culmina no desfecho conclusivo [τελευταία] de um princípio causal fundamentador [=ideia/forma de Bem = ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα]. Mais interessante ainda, em nosso entender, é notar a forma como, no plano imediato da narrativa, Platão concebe esse desfecho conclusivo como condição de possibilidade do **agir prudencial**, antecipando, no plano mediato ou mediador da intertextualidade filosófica, o advento do “exótico” **silogismo prático** da ética aristotélica plasmado para operar no mesmo **horizonte fronético** que Platão evoca nas derradeiras linhas da interpretação da alegoria: δεῖ

do recto e do belo em todas as coisas; e também como geradora da luz e do princípio [de que depende] no domínio do visível; e ainda como fonte provedora da verdade e da inteligência; e que deve conhecê-la aquele que pretender agir sabiamente [lit. = com prudência = com sensatez] tanto em privado como em público.»

«Também eu tenho – referiu ele – o mesmo parecer, até onde sou capaz [de compreender].»

Esquemas auxiliares

ESQUEMA1



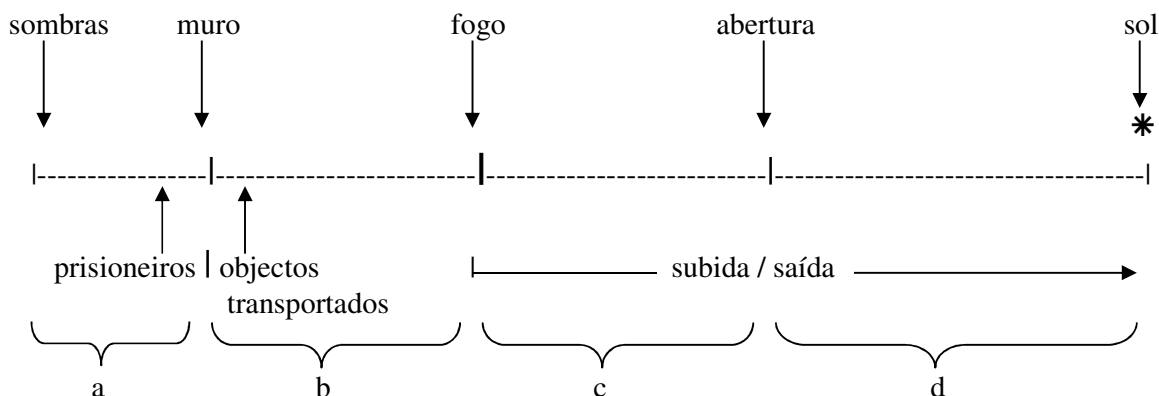
Gravura da autoria de Bertha Theodora Koppers [Rotterdam] 1877

ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ [deve conhecê-la (subent. = a forma do Bem) aquele que pretende **agir prudentemente** tanto em privado como em público]. Tal significa que, entre a praxiologia aristotélica e a psicagogia platônica, não existe qualquer ruptura, mas tão-só uma metamorfose. Com efeito, assistimos em Platão a uma Lógica binomial que reproduz o mesmo esquema ambivalente (ascensional/descensional) da dialéctica: enquanto numa primeira fase (empírica e anabática) vinga uma espécie de indução analógica do sensível material para o inteligível formal, do singular para o geral, do particular para o universal, até à aquisição suprema da premissa fundante (princípio an-hipotético); numa segunda fase (silogística e catabática) desenrola-se uma inferência descendente até uma conclusão final cujo desfecho se repercute tanto no plano teórico e gnosiológico (atingir o saber verdadeiro por/para mim), como no prático e ético (fazer a verdade com/para o outro). Nesse sentido, pode dizer-se que a alegoria da Caverna funciona como “análogo visual” do procedimento formal silogístico: por um lado, 1) obtenção das premissas, por indução do particular para o universal; e por outro 2. desfecho conclusivo por inferência do universal para o particular. Em ambos os casos, tal só é possível pela **dupla mediação da verdade** suposta na ascensão gnosiológica objectiva para algo (enquanto “ob-jecto” diante de mim) e da **acção**, implicada na descensão ética relacional para o outro (enquanto “pro-jecto” em face de mim).

¹⁸⁷⁷ Fonte: De VOGEL Cornelia J., *Greek Philosophy. A Collection of Texts. Vol. I: Thales to Plato*, Leiden: E. Brill, 1963, 204; cf. a propósito, como interpretação alternativa, SILVA Carlos H.C.,

ESQUEMA 2

Fazendo corresponder as descrições e imagens induzidas pelas alegorias da linha e da caverna, obtemos a seguinte figuração gráfica:



SÍNTESE COMPARATIVA/CONCLUSIVA

Duas conclusões podem ser extraídas, comparando o modelo dialéctico de Platão e o modelo epistémico de Aristóteles.

Se, por um lado, em Platão, o recurso mediacional do visível sensível (luz), da geometria (linha) e da ficção (alegoria) está analógica e participacionalmente orientado para o plano fenoménico do invisível (inteligível e an-hipotético), relativamente ao qual Sócrates desempenha dialecticamente o papel mediacional (seja enquanto intermediário divino, *daimon*, que liga mundo superior e inferior, seja enquanto servidor público, *demiurgo*, que une a Acrópole ao Pireu), capaz de preparar a alma para um itinerário dialéctico, já em Aristóteles, por seu turno, o recurso mediacional do singular empírico (experiência), sinebético (acontecimental) e poiético (artefacto) ao nível empírico, está ergonomicamente adaptado para ligar o universal ao particular,

«Caverna», in *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. I, dir. R. CABRAL *et al.*, Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-93, cols. 920-933; bem como, para um enquadramento mais geral, *Idem*, «Platão», in *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. IV, dir. R. CABRAL *et al.*, Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-93, cols. 179-238

no contexto praxiológico do acto decisionário, relativamente ao qual todas as tarefas ligadas aos universos artesanal (tecelão, oleiro, ferreiro), clínico (médico), desportivo (atleta) e militar (estratego), asseguram uma analogia indutora de sentido, de que o homem prudente, *fronético*, é paradigma vivo mediacionalmente insubstituível.

Por outro lado, seja qual for a calibragem hermenêutica (ora mais platónica ora mais aristotélica), o modelo ético subjacente, em ambos os casos, assenta no pressuposto catabático de uma conexão descensiva do inteligível ao sensível, quer em vista de uma dialéctica libertação da alma (no caso da psicagogia de Platão), quer em vista de uma hilemórfica modelação da forma universal na matéria individual (no caso da praxiologia de Aristóteles). Nesse sentido, a filosofia prática aristotélica não renega a filosofia “em prática” platónica. O acto decisionário, na óptica do Estagirita, consiste em imprimir uma forma (a da normatividade universal) a uma matéria (a da situação singular), no horizonte contingencial da deliberação humana. No fundo, Aristóteles remodela a concepção dramatúrgica e demiúrgica da dialéctica de Platão, através de uma concepção ergonómica de eticidade que, pela mediação prudencial, apela à determinação decisionária de um agir plasmado na contingência individual, cuja inspiração “ontopoiética” recolhe do oleiro que modela hilemórficamente a matéria das situações singulares, tornando-a plasticamente receptiva à explicitação universal da forma normativa.

ANEXO 6
A LÍRICA ARISTOTÉLICA

POEMAS DE ARISTÓTELES

Por via do seu discípulo Platão, temos notícia de que Sócrates dedicou os momentos finais da sua vida à composição literária de poemas sobre fábulas e mitos. Dirigindo-se a Cebes, amigo de longa data e de todas as horas, que acabara de sondá-lo sobre as razões de tão súbito entusiasmo poético, a resposta irrompeu lapidar e ainda hoje proverbial: os poetas devem ποιεῖν μύθους ἅλλ' οὐ λόγους.¹⁸⁷⁸

Na senda daquela tradição lírica que, desde a noite dos tempos da épica oral pré-homérica (a que o próprio Homero se reporta “meta-narrativamente” através das figuras centrais da *Ilíada*, Aquiles e Pátroclo, surpreendidos pelos camaradas a “cantar” de lira na mão as proezas dos homens, bem como dos personagens secundários da *Odisseia*, Demódoco e Fêmio, “profissionais” a quem competia “cantar” em ambientes palacianos ou em festins simpóticos)¹⁸⁷⁹ até à fase pré-

¹⁸⁷⁸ [Os poetas devem] compor mitos, não raciocínios: PLAT., *Phd.*, 60d. Acerca da ambígua e tensional relação entre a narratividade mitopoiética e a discursividade lógica da racionalidade filosófica grega, cf. 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; 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; CORNFORD Francis M, *Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego* [*Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1952], trad. M.M. ROCHETA dos SANTOS, Lisboa: FCG, 1981; VERNANT Jean-Pierre, *Origens do pensamento grego* [= *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 1962], trad. Manuela TORRES, Lisboa: Teorema, 1987; HOOD Sinclair, *The home of the heroes: the Aegean before Greeks*, London: Thames and Hudson, 1967; KIRK Geoffrey S., *Myth. Its meaning and function in ancient and other cultures*, Cambridge – Berkeley: Cambridge University Press – University of California Press, 1970; COLLI Giorgio, *La Sapienza Greca*, Milano: Adelphi, 1974; KIRK Geoffrey S., *The Nature of Greek Myths*, London: Penguin Books, 1977; COLLI Giorgio, *O nascimento da filosofia* [= *Die Geburt der Philosophie*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981], trad. A. MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1998, 21-52; AUBENQUE Pierre, «La découverte grecque des limites de la rationalité», in *La naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice, Mai 87*, dir. par Jean-François MATTÉI, Paris: PUF, 1990, 407-417; GARCÍA GUAL Carlos et al., *Historia, literatura y filosofía de l'Antigua Grècia*, Barcelona: Aula Activa, 1999; VERNANT Jean-Pierre, *O universo, os deuses, os homens* [= *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines* Paris, Le Seuil, 1999], trad. Magda FIGUEIREDO, Lisboa: Dom Quixote, 2000

¹⁸⁷⁹ Os intensos debates em torno da origem e autenticidade histórico-literária do autor da *Ilíada* e da *Odisseia* parecem ter atingido um certo nível de apaziguamento a partir de estudos que apontam para a influência directa de um tipo de improvisação rapsódica que, em contexto eslavo e balcânico (servo-croata), poderá ter estado na base da migração oral e da subsequente fixação escrita na épica grega: as investigações conducentes ao estado da dita “questão homérica” foram inicialmente impulsionadas por Mathias Murko e imediatamente secundadas quer por Milman Parry, quer pelo seu mais eminente

helenística da lírica grega do alexandrino séc. IV aC¹⁸⁸⁰ – espelhada no revivalismo épico das narrações elegíacas de Antímaco de Cólofon (poeta “homerizante” pelo qual Platão não esconde uma certa devoção literária¹⁸⁸¹) ou mesmo na sentimental e bucólica melancolia dos epigramas da poetisa Erina de Telos (a quem a *Suda* atribui anacronicamente uma amizade íntima com a poetisa Safo de Lesbos) – se sedimentou na cultura clássica grega¹⁸⁸², temos boas razões para acreditar que Aristóteles possuía, como qualquer grego educado pela mediação viva dos textos¹⁸⁸³, um profundo

seguidor Albert B. Lord, responsáveis pela árdua recolha dos cerca de 12.500 cantos épicos e líricos populares coligidos na *Milman Parry Collection of Southslavic Texts* à guarda da Biblioteca da Universidade de Harvard, sendo ulteriormente estabilizadas e sistematizadas por Cecil M. Bowra no magistral estudo *Heroic Poetry*, London: Macmillan, 1952; para uma abordagem da tão disputada «questão homérica», cf. LESKY Albin, *História da Literatura Grega*, Lisboa: FCG, 1995, 29-34; 49-58; vide também ROCHA PEREIRA Maria Helena, *Estudos de História da Cultura Clássica. I vol.: Cultura Grega*, FCG, Lisboa, 1998, 49-68; ANTUNES Manuel, «Épica heróica: Homero», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa, Tomo I: Theoria. Cultura e civilização. Vol. II: Cultura Clássica (Parte I - Sebenta 1970)*, coord. por Arnaldo do ESPÍRITO SANTO *et al.*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, 227-262; BENNET John, «Homer and the bronze age», in MORRIS Ian – POWELL Barry (eds.), *A New companion to Homer*, Leiden: Brill, 1997, 511-534; MORRIS Ian, «Homer and the Iron Age», in MORRIS Ian – POWELL Barry (eds.), *A New companion to Homer, op.cit.*, 535-559; RUTHERFORD Richard B., «From the Iliad to the Odyssey», in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38 (1991-1992) 37-58; BUFFIÈRE Felix, *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1956; nas suas brilhantes traduções da *Ilíada* e da *Odisseia*, Frederico Lourenço fornece bibliografia actualizada sobre o tema (cf. respectivamente HOMERO, *Ilíada*, Lisboa: Cotovia, 2005, 499-503; *Idem*, *Odisseia*, Lisboa: Cotovia, 2003², 397-399); no que concerne ao papel matricial da mitologia grega nas diversas vertentes culturais em que se plasmou, cf. GRAVES Robert, *The Greek Myths*, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1956, e também GRIMAL Pierre, *La mythologie grecque*, Paris: PUF, 1965

¹⁸⁸⁰ Cf. ROSTAGNI Augusto, *Poeti Alessandrini*, Torino: Bottega d'Erasmo, 1963, e, para o respectivo enquadramento histórico, TOYNBEE Arnold, *Hellenism, The History of Civilization*, London: Oxford University Press, 1959

¹⁸⁸¹ Cf. LESKY Albin, *História da Literatura Grega, op. cit.*, 671

¹⁸⁸² Vide supra Cronologia contextual in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 832-833

¹⁸⁸³ Tal modelo formativo (*paideia*) assentava basicamente no suporte literário de textos para serem recitados (épica), cantados (lírica), representados (tragédia) e narrados (prosa efabulatória, discursiva, oratória, histórica, jurídica, apologética, etc.) quer por mediação de um leitor público ou comunitário que lhes dava voz perante um auditório (tarefa normalmente a cargo de escravos letrados), quer, em fase mais avançada, assimilados pela leitura individual directa: cf. KENYON Frederic, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1951; TURNER Eric G., *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Oxford: Clarendon Press, 1971; DIRINGER David, *The book before printing: Ancient, Medieval, and Oriental*, New York: Dover, 1982; BRUNSCHWIG Jacques, «Le liseur», in AA.VV., *Penser avec Aristote*, dir. Mohammed-Allal SINACEUR, Toulouse: Èrès, 1991, 415-417; GREETHAM David C., *Textual Scholarship*, New York – London: Garland, 1994²; MANGUEL Alberto, *A History of Reading*, New-York: Viking, 1996

conhecimento dos meandros literários da cultura em que se formou.¹⁸⁸⁴ A par desse conhecimento literário, o Estagirita não enjeitou, sempre que a ocasião lho permitiu, o desafio de dar livre curso a inspirados rasgos poéticos para enfatizar momentos de forte impacto vivencial¹⁸⁸⁵. Nada, aliás, de particularmente insólito: de facto, de acordo com o avisado juízo de Albin Lesky, o séc. IV aC «testemunha o cultivo e da difusão do *epigrama*, como nos é confirmado também pelas numerosas inscrições da época. Escreviam-se epigramas, seguindo o uso tradicional, à maneira de dedicatórias; outros circulavam como pequenas obras literárias ou como instrumentos de polémica. Deste meio se serviu, por exemplo, o combativo Teócrito de Quios, o adversário de Teopompo, para desafogar a sua cólera contra Hérmiás e Aristóteles. Poetas importantes, filósofos como Platão e diletantes, todos escreviam epigramas. (...) O mesmo se diga da poesia de hinos, que devemos imaginar permanentemente viva no culto [religioso] (...).»¹⁸⁸⁶

Desengane-se, contudo, quem pretender esperar um grande refinamento estilístico da lírica de Aristóteles. De uma coisa, porém, podemos estar cientes: não há como negligenciar a amplitude do seu labor plumitivo, sendo certo que, à data da sua

¹⁸⁸⁴ Como o provam as explícitas alusões directas (citando excertos textuais) ou indirectas (mencionando referências) que se disseminam ao longo da sua obra, designadamente as que, por ordem decrescente de frequência estatística, se referem a Homero (autor de longe mais citado, com 102 referências!), Hesíodo de Ascra, Sólon de Atenas, Simónides de Cós, Antífon de Siracusa, Teógnis de Mégara, Evemo de Paros, Querémón de Atenas, Timóteo de Mileto, Estesícoro de Hímera, Arquíloco de Paros, Epiménides de Creta, Museu de Atenas, Safo de Lesbos, Alceu de Lesbos, Coérilo de Samos, Píndaro de Cinocéfalos, Álcman de Esparta, Antímaco de Cólofon, Cércidas de Creta, Estasino de Chipre, Filóxeno de Cítera, Focílides de Mileto, e Licímnio de Quios. A par destes autores de literatura épica, lírica, oracular e gnómica, Aristóteles dedicou especial atenção a representantes de outros géneros literários, tais como o efabulatório (Esopo), o etno-historiográfico (Calístenes de Olinto, Clídemo de Atenas, Heródoro de Heracleia, Heródoto de Halicarnasso e Polícrato de Menda) e o, não menos importante, dramatúrgico tanto na sua vertente cómica (Anaxândrides e Aristófanes, ambos de Atenas, Epicarmo e Sófron, ambos de Siracusa) como trágica (Ésquilo de Elêusis, Sófocles, Eurípides e Ágaton, todos de Atenas, Antífon de Siracusa, Carcino de Agrigento e Teodectes de Faselis). Para uma contextualização de cada um destes autores, vide Anexo 2: Inventários onomásticos, 828-843; cf. a propósito JACKSON Henry, «Aristotle's lecture room», in *Journal of Philology* 35 (1920) 191-200

¹⁸⁸⁵ Acerca do impacto exercido pela literatura lírica na formação cultural dos gregos, cf. os estudos de BOWRA Cecil M., *Greek Lyric Poetry: from Alcman to Simonides*, Oxford: Clarendon, 1961; SNELL Bruno, *Poetry and society. The role of poetry in Ancient Greece*, New York: Books for Libraries Press, 1971

¹⁸⁸⁶ LESKY Albin, *História da Literatura Grega*, *op. cit.*, 674; vide a propósito *Hymnes philosophiques. Aristote; Cléanthe; Proclus*, trad., introd. et not. Mario MEUNIER, Paris: L'Artisan du Livre, 1935

morte, terá deixado centenas de epigramas e elegias, dos quais apenas uma ínfima parte subsiste de forma fragmentária.

Nesse sentido, as três composições líricas que de seguida apresentamos na sua condição fragmentária, mereceram da nossa parte uma peculiar atenção apenas em função da relevância ética que patenteiam, quer dizer foram seleccionados de entre outros na medida em que oferecem o pano de fundo literário de uma **ética vivida** no discurso *da* e *em* acção, e que, por isso mesmo, constitui, em nosso entender, o subsolo experiencial da sua *ética pensada*.

1) ELOGIO DE PLATÃO

[ΕΓΚΩΜΙΟΝ ΠΡΟΣ ΠΛΑΤΩΝΑ]

ARIST., *Frgms.* 650, 673 R³ [= ARIST., *Frgm.* B 2463]

OLIMPIODORUS, *Commentarius in Gorgiam* 41.9

Este trecho lírico, dado a conhecer por Olimpíodoro no seu *Commentarius in Gorgiam*, ofereceu irrecusável oportunidade a Werner Jaeger para, no célebre estudo *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*¹⁸⁸⁷, desmistificar aquela difusa insinuação de que Aristóteles nutria uma velada incompatibilidade com o seu mestre Platão (que o brindava com alcunhas tão certas e bem-humoradas quanto ambíguas e provocatórias como ὁ Ἀναγνώστης, o Leitor, ou ὁ Νοῦς, o Intelecto)¹⁸⁸⁸, incompatibilidade essa alegadamente agravada com a escolha de Espeusipo de Atenas, sobrinho daquele, como primeiro escolarca da Academia; na verdade, apesar das peripécias e incidentes que marcaram a sua estadia na Academia platónica indiciarem o contrário, o certo é que Aristóteles conservou sempre intacta uma indefectível lealdade para com o seu mestre – a glosa latina *Amicus quidam Plato, sed magis amica veritas*¹⁸⁸⁹, longe contraditar enfatiza ainda mais essa faceta

¹⁸⁸⁷ JAEGER Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* [= *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, op. cit.*], *op. cit.*, cap. V, 127-131

¹⁸⁸⁸ «Platão chamava-lhe também *o Intelecto*, e sempre que ele faltava à lição, aquele referia: “*o Intelecto* está ausente, o auditório está surdo”»: VM 7; VL 7; VSI 5; *al-Mubashir* 12; *al-Quifti*; *Usaibia* 29

¹⁸⁸⁹ A expressão surge relatada em VM 28; VV 9; VL 28 e torna-se amplamente glosada ao longo de toda a tradição filosófica ocidental; importa, todavia, referir que o passo da *Ethica Nicomachea* de onde a expressão é aparentemente desenraizada confere-lhe com um matiz diferenciado e, em nosso entender, literariamente mais requintado: ἀμφοῖν (subent. φίλοι τῶν εἰδῶν / ἀλήθεια) γὰρ

magnânima – exaltando neste a consumação plena de uma vida justa e virtuosa e tomando-o, por assim dizer, como **paradigma vivo** da difícil arte de coadunar o que se diz (ou se pensa, ou se escreve, ou se ensina) à forma de ser, estar e agir.

TEXTO ORIGINAL

ὅτι δὲ καὶ Ἀριστοτέλες σέβει αὐτὸν ὡς διδάσκαλον δηλὸς ἐστὶ γράψας ὅλον
λόγον ἐγκωμιαστικόν (...) οὐ μόνον δὲ ἐγκώμιον ποιήσας αὐτοῦ ἐπαινεῖ αὐτόν,
ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἐλεγείοις τοῖς πρὸς Εὐδήμον αὐτὸν ἐπαινῶν Πλάτονα
ἐγκωμιάζει γράφων οὕτως·

ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκοπρίας δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς φιλίας ἰδρύσατο βωμόν
ἄνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις·
ὃς μόνος πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἱ κείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὥς ἀγαθὸς τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνὴρ·
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ

TRADUÇÃO DIRECTA

Que Aristóteles o [sc. Platão] reverencia como mestre é evidente, a ponto de [lhe] ter redigido um texto inteiro de louvor [...]: e não compõe apenas um elogio para o homenagear, mas também venera o mesmo Platão nas elegias [dedicadas] a Eudemo, tendo escrito o que se segue:

Partindo para o ilustre solo de Cecrópia,
com desvelo erigiu [sc. Aristóteles] um altar à preciosa amizade
por um homem ao qual não podem os imundos prestar tributo;

ὄντοιιν φίλοιιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν [Sendo ambos (subent. os *amigos das ideias* e a *verdade*) estimáveis, é <para nós> um dever sagrado honrar a verdade: ARIST., *EN*, I, 6, 1096a 17].

apenas ele [sc. Platão], e o primeiro dos mortais, **claramente provou,**
com a própria vida e por via das palavras,
de que modo o homem se torna simultaneamente bom e feliz;
agora, porém, a ninguém mais será possível alcançar isso...

Por outro lado, os dois poemas de que de seguida se dá nota enaltecem Hermias de Atarneu, o tirano de Assos que acolheu e protegeu o meteco (e eternamente adiado cidadão ateniense) Aristóteles logo após a sua extemporânea e inopinada saída de Atenas, em 247 aC, por altura da ascensão política do partido avesso à estratégia expansionista dos monarcas da Macedónia¹⁸⁹⁰, dinastia com a qual o fundador do Liceu era conotado¹⁸⁹¹, normalmente por via de insinuações e acusações difamatórias (quase sempre oriundas da escola isocrática)¹⁸⁹². A razão evocada para a decisão de abandonar Atenas não disfarça, é verdade, um subtil estratagema de mitificação autobiográfica – «para que não se cometesse um segundo crime contra a filosofia», dirá ele mais tarde em carta dirigida ao regente e amigo Antípatro da Macedónia por altura de um segundo exílio forçado (em 323 aC para Cálcis da Eubeia), desta feita devido a uma recrudescente violência persecutória exercida pelos partidários do anti-macedonismo contra os “filomacedónicos”, quando aqueles assumem o poder político em Atenas. Todavia, independentemente da razão subjacente para imortalizar literariamente a protectora hospitalidade de Hérmiás (fosse ela motivada pelo propósito de se desferrar do furor persecutório da facção

¹⁸⁹⁰ Este período de insanável crispação entre gregos atenienses (obcecados com o receio de serem “escravizados” a outros povos) e “bárbaros” macedónios (alentados pelo desejo de protagonizar, sob o mesmo ceptro dinástico, a “vingança” helénica às agressões militares do potentado persa) foi imortalizado por Demóstenes de Atenas – coevo e velado antagonista político de Aristóteles – nas célebres *Filípicas*, com base nas quais o genial orador ateniense empreendeu tenaz oposição aos impulsos imperialistas da Macedónia, convocando a alma dos seus concidadãos para o cultivo e a defesa dos valores supremos da Hélade: a democracia, a autonomia e a liberdade.

¹⁸⁹¹ A insinuação de um alinhamento e envolvimento político de Aristóteles com a emergente potência macedónica deveu-se em larga medida não só ao facto de seu pai Nicómaco ter sido médico privativo do monarca Amintas III (pai de Filipe II e avô de Alexandre), mas sobretudo ao facto de o Estagirita ter sido perceptor do futuro imperador Alexandre Magno: vide supra Crono-biografia aristotélica in Anexo 1: Sinopses cronográficas, 835-836

¹⁸⁹² Cf. WHITEHEAD David, «Aristotle the metic», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21 (1975) 94-99; MERLAN Philip, «Isocrate, Aristotle and Alexander the Great», in *Historia* 3 (1954-1955) 60-81

antimacedónica, fosse pelo intuito de amenizar a decepção provocada pela ascensão de Espeusipo à direcção da Academia em detrimento da sua mais que plausível “candidatura” ao mesmo lugar), o poema dirigido ao tirano de Atarneu atrai-nos sobretudo por configurar uma **ética experienciada** cuja relevância extravasa em muito os estritos limites de uma teorização abstracta sobre princípios reguladores da moralidade, a saber 1. a possibilidade de “converter” um déspota não necessariamente “à” filosofia, mas a um exercício justo do poder “por intermédio” da filosofia (tal como Platão já o preconizara em face das tiranias régias de Dioniso I e II e de Díon em Siracusa¹⁸⁹³); 2. o desígnio “soteriologista” de poupar a filosofia a uma morte iminente com o preço da própria vida (numa clara cumplicidade existencial com o desfecho trágico da vida de Sócrates¹⁸⁹⁴); e por fim 3. o intuito “ergonómico” de, na pessoa de Hermias, celebrar a justiça como «obra digna de ser cantada» [ἀοίδιμος ἔργον], produzida ao cabo de «muitos trabalhos» [πόλλ' ἔργοις], como «fruto das mentes reflexivas» [ἐπὶ φρένα καρπὸν].

Assim, quando Artaxerxes III, monarca persa, congemina uma pérfida cilada para eliminar Hermias no vão propósito de, na sequência da sua captura, o incitar à delação de importantes cidadãos gregos na Ásia Menor, Aristóteles, indignado por homicídio tão pérfido e cobarde, não encontrou melhor pretexto para redigir um epigrama cujo texto foi, ao que consta, depositado aos pés de uma estátua erigida em sua honra.

¹⁸⁹³ Cf. PLAT., *Ep.* VII. Para um enquadramento histórico-cultural do fenómeno endémico das tiranias sicilianas do séc. VI ao séc. IV aC, vide WOODHEAD Arthur G., *Os Gregos no Ocidente* [= *The Greeks in the West*, London: Thames and Hudson, 1962], trad. Maria R. de SOUZA, Lisboa: Verbo, 1972, 73-116. Não é de estranhar que dois dos discípulos de Platão, Erasto e Corisco, se tenham estabelecido numa escola em Cépsis (nas imediações de Atarneu), beneficiando precisamente da protecção de Hermias de quem, aliás, chegaram a ser conselheiros: Platão endereçar-lhes-á uma Carta (vide PLAT., *Ep.* VI) alertando-os para a necessidade de prover uma orientação filosófica do tirano.

¹⁸⁹⁴ Cf. DEMAN Thomas, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris: Les Belles Lettres, 1942

2) EPIGRAMA A HERMIAS
[ΕΠΙΓΡΑΜΜΑ ΠΡΟΣ ΕΡΜΕΙΑΝ]
ARIST., *Frqm.* 674 R³
DL V, 1.6

TEXTO ORIGINAL

Ὁ δ' οὖν Ἀριστοτέλης (...) ὑπεξῆλθεν εἰς Χαλκίδα, Εὐρυμέδοντος αὐτὸν τοῦ
ἱεροφάντου δίκην ἀσεβείας γραψαμένου,- ἡ Δημοφίλου ὥς φησι Φαβωρίνος
ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ -, ἐπειδήπερ τὸν ὕμνον ἐποίησεν εἰς τὸν προειρημένον
Ἑρμίαν, ἀλλὰ καὶ ἐπίγραμμα ἐπὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς ἀνδριάντος τοιοῦτον·

τόνδε ποτ' οὐχ ὁσίως παραβὰς μακάρων θέμιν ἀγνὴν
ἔκτεινεν Περσῶν τοξοφόρων βασιλεύς,
οὐ φανερῶς λόγχῃ φονίοις ἐν ἀγῶσι κρατήσας,
ἀλλ' ἀνδρὸς πίστει χρησάμενος δολίου.

TRADUÇÃO DIRECTA

Aristóteles refugiou-se em Cálcis, porque o hierofante Eurimedonte acusou-o de impiedade – ou então Demófilo, como refere Favorino em *Historia varia* – não só por ter composto um hino em louvor do ditoso Hermias, mas também por causa do seguinte epigrama [que colocou] aos pés da sua estátua em Delfos:

Dedicado àquele que jamais profanou a bem-aventurada justiça divina,
[Àquele] que o rei dos Persas portadores de flechas assassinou,
Vencendo-o não com lança, num combate em campo aberto,
Mas através de alguém que à traição o conseguiu enganar.

Em estreita ligação com o supramencionado *Epigrama*, Aristóteles dedicara já ao tirano um outro hino, em estilo muito mais elaborado, com o seguinte teor:

3) HINO À VIRTUDE <EM HONRA DE HERMIAS>

[HYMNOS TH APEΘH < ΠΡΟΣ ΕΡΜΕΙΑΝ>]

ARIST., *Frqm.* 675 R³

DL V, 7

TEXTO ORIGINAL

ἀρετά, πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
θήραμα κάλλιστον βίῳ,
σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς
καὶ θανεῖν ζαλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος
καὶ πόνους τλῆναι μαλεροὺς ἀκάμαντας·
τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις
καρπὸν ἰσαθάνατον χρυσοῦ τε κρεῖσσον
καὶ γονέων μαλακαυγήτοιό θ' ὕπνου.
σεῦ δ' ἔνεχ' οὐκ Διὸς Ἡρακλέης
Λήδας τε κοῦροι
πόλλ' ἀνέτλασαν ἔργοις
σὺν ἀγρεύοντες δύναμιν.
σοῖς δὲ πόθοις Ἀχιλεὺς
Αἴας τ' Αἶδαο δόμους ἦλθον·
σᾶς δ' ἔνεκεν φιλίου μορφᾶς καὶ
Ἀταρνέος ἔντροφος ἀελίου
χήρωσεν αὐγάς.
τοιγὰρ ἀοίδιμος ἔργοις,
ἀθάνατόν τε μιν αὐξήσουσι
Μοῦσαι,
Μναμοσύνας θύγατρες,
Διὸς ξενίου σέβας αὖξουσai φιλίας
τε γέρας βεβαίου.

TRADUÇÃO DIRECTA

Ó virtude, tão árdua de atingir pelo mortal,
Presa tão esbelta para a vida,
Por causa da tua formosura, ó donzela,
Morrer é, na Hélade, invejável destino,
E também suportar duras e incessantes penas.
Tal é o fruto imortal que infundes nas mentes reflexivas,
Melhor que o ouro,
Que os pais, que o doce encanto do sono até...
Por ti, o filho de Zeus, Héracles,
E os filhos de Leda também,
Muitos trabalhos padeceram,
Para capturarem o teu poder.
Movidos pelo mesmo desejo, Aquiles
E Ajax caminharam até aos domínios de Hades.
Enamorado da tua formosura,
O protegido de Atarneu
Ficou privado da luz do sol.
Por isso os seus feitos serão cantados,
E as Musas, filhas da Memória,
Exaltá-lo-ão como imortal,
Engrandecendo a majestade de Zeus Hospitaleiro,
Como tributo à fiel amizade.

Como contraponto hermenêutico, não resistimos a expor a cotejo uma excelente tradução do *Hino à Virtude* levada a cabo pela pena ágil e sábia do classicista inglês Thomas Higham numa memorável colectânea de lírica grega cuja tradução percorre toda a tradição clássica – desde Homero (c. séc. IX aC) a Agathias Scholasticus de Mirina (séc. VI dC) – sob responsabilidade literária do próprio Thomas Higham e de Cecil Bowra:

ARISTOTLE To Virtue

Translated by Thomas H. HIGHAM¹⁸⁹⁵

Virtue, so hardly pursued by men
so glorious to possess, –
O Virgin Goddess,
to die for thy beauty's sake
or to endure,
ravaged by unending hardship,
in Greece is accounted great;
so strong is the love of thee,
subjecting the soul
and holding it always.
No gold is so precious,
no gems, nor the richness
of Sleep's melting eye.
For thy sake Hêrâklês, son to Zeus,
for thy sake Lêda's pair
endured much labour, and their deeds
proclaimed thy mastery.
For love of thee Achilles, Ajax,
went both to the House of Death;
and now for thee and thy beauty
the Man of Atarneus
has lost the sun's light.
Therefore singers shall praise his works,
and Muses, daughters of Memory,
lift him to immortal life.
They shall tell, with beauty of songs,
how Zeus the god of Hospitage

¹⁸⁹⁵ In *The Oxford Book of Greek Verse in Translation*, ed. by Thomas H. Higham and Cecil M. Bowra, Oxford: Clarendon Press, 1944 (reimp. 1938), *loc. cit.*

was held in honour,
and friendship, nobly given,
stayed firm to the end.

ANEXO 7

SINOPSE TOPOGRÁFICA LIVRO VI *ETHICA NICOMACHEA*

Apresenta-se de seguida uma estratificação esquemática e integral do conteúdo do Livro VI da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles delimita e perspectiva o campo praxiológico da **faculdade prudencial** em conexão com a tematização da *recta ratio* cujo recorte discursivo já se encontra de antemão delineado no Livro II do mesmo tratado, constituindo, por assim dizer, os dois pólos interdependentes de uma espécie de “standard” da excelência ética do acto decisionário. Nas suas incursões hermeneuticamente mais fecundas e promissoras, o Estagirita procura aí esclarecer de que forma toda a escolha exercida **no limite da contingencialidade** implica o **limiar mediacional** de uma **experiência deliberante**, a partir da qual a **racionalidade prática** se coloca “em prática” mediante o discernimento de uma **modelação poiética** muito mais aparentada com a **ergonomia da criação artística** do que propriamente com a “deontologia” da teorização científica.

O objectivo da tabela consiste em fornecer um campo contextualizado de análise a partir do qual adquira nitidez o *design* interno da reflexão aristotélica sobre as **virtudes ditas dianoéticas**, com particular realce para a **configuração mesomorfológica da prudência**. Nesse sentido, destacam-se nos campos sombreados a cinza os passos onde a noção de *phronesis* é conceptualmente convocada ou indirectamente visada nas suas múltiplas articulações textuais.

DIVIS. ORGÂNICA COTA TEXTUAL	CONTEÚDO FORMAL	CONCEITOS-CHAVE
I [1138b 18 – 1139a 17]	A configuração mediacional da recta razão	λόγος ὀρθός τὸ μέσον
1 <1138b 20-26>	O papel estocástico e mensurador da recta razão na delimitação mesomorfológica da virtude > o problema não é totalmente claro	σκοπός ὅρος μεσότης μεταξύ ὕπερβολή καὶ ἐλλείψις οὐθὲν σαφές
2 <1138b 35 – 39a 17>	Tipificação praxiológica da alma	ψυχὴ
a (1139a 1)	Diferenciação de dois tipos de virtudes: 1. éticas e 2. dianoéticas	ἀρεταί 1. ἠθικαὶ 2. διανοητικά
b (1139a 5)	Divisão da alma em duas partes: 1. racional e 2. desprovida de razão	δύο μέρη 1. λόγον ἔχον 2. ἄλογον
c (1139a 8-10)	A subdivisão da parte dotada de razão (1) pela qual percebemos: 1. os princípios necessários e 2. as coisas contingentes	ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν 1.1. αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν 1.2. τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν
3 <1139a 11-15> // PLAT, <i>R.</i> , 476 a ss.	Classificação da parte racional de acordo com a especificidade do conhecimento de cada objecto que lhe é apropriado por semelhança e afinidade: a) parte científica; e b) parte calculadora (= reflexiva = ponderadora)	τῷ γένει γνώσις ἐκάτερον πεφυκός καθ' ὁμοιότητα καὶ οἰκειότητα a) ἐπιστημονικόν b) λογιστικόν
II [1139a 17 – 1139b 13]	Realização veritativa da alma na sua tríplice operatividade dianoética: 1. teórica, 2. prática e 3. produtiva	ἀλήθεια πρακτικὴ ἔργον διάνοια 1. θεωρητικὴ 2. πρακτικὴ 3. ποιητικὴ
1 <1139a 17-18>	Três potências da alma que determinam a verdade e a acção	τρία ἐν τῇ ψυχῇ πράξεις καὶ ἀλήθεια
a (1139a 18)	sensação	αἴσθησις
b (1139a 18)	intelecto	νοῦς
c (1139a 18)	desejo	ὄρεξις
2 <1139a 19>	A sensação não é princípio de nenhuma acção	αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πρᾶξις
3 <1139a 21-22>	Afirmção e negação são para o pensamento, o que perseguição e fuga são para o desejo	διάνοια κατάφασις ἀπόφασις ὄρεξις δίωξις φυγὴ
4 <1139a 22-32>	Sendo a 1. virtude ética a) uma disposição electiva e b) esta um desejo deliberado > 2. uma escolha ponderada deve resultar de a) uma razão verdadeira e de b) um desejo recto (que escuta e segue o que a razão dita); tal implica que 3. o princípio a) da acção é a eleição como movimento e não como finalidade e o b) da eleição é o desejo e a razão	1. ἠθικὴ ἀρετὴ a) ἔξις προαιρετικὴ b) ὄρεξις βουλευτικὴ 2. προαίρεσις σπουδαία a) λόγος ἀληθής b) ὄρεξις ὀρθή

		3. ἀρχή a) πράξεως προαίρεσις κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα b) προαιρέσεως ὄρεξις καὶ λόγος
5 <1139a 32-35>	A boa acção [e o seu contrário] decorre da mediação da disposição electiva entre a inteligibilidade e o carácter	εὐπραξία [καὶ ἐναντίον] προαίρεσις ἠθικὴ ἔξις οὐκ ἔστιν ἄνευ διάνοια καὶ ἦθος
6 <1139a 35 – b 14>	A verdade como obra da inteligibilidade 1. prática e 2. produtiva	ἀλήθεια ἔργον διάνοια 1. πρακτικὴ 2. ποιητικὴ
a (1139a 35 – b 3)	o pensamento prático rege o produtivo pois o que este produz não é um fim absoluto em si mesmo	διάνοια πρακτικὴ ἄρχει διάνοια ποιητικὴ τὸ ποιητόν οὐ τέλος ἀπλῶς
b (1139b 3-4)	o agir bem é um fim em si mesmo e implica o desejo deste	εὐπραξία τέλος ὄρεξις
c (1139b 4-5)	o homem como princípio imanente do círculo comutativo na eleição deliberada entre 1. intelecto desejante e 2. desejo razoável	ἄνθρωπος προαίρεσις 1. ὀρεκτικὸς νοῦς 2. ὄρεξις διανοητικὴ
d (1139b 5-11)	nada do já ocorrido é objecto de eleição deliberada, pelo que 1. nada se pode deliberar sobre o passado mas só sobre o futuro e o possível; 2. o ocorrido não pode não ter ocorrido; 3. deus está impedido de fazer [= tornar] não-acontecido o que já está realizado	οὐδὲν γεγονὸς οὐκ προαιρετόν 1. οὐδὲ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἔσομένου καὶ ἐνδεχομένου 2. τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι 3. θεὸς στερίσκεται ποιεῖν ἀγέννητα πεπραγμένα
III [1139b 14 – b 36]	Enumeração das cinco virtudes dianoéticas [início do exame da disposição científica]	ἀρεταὶ διανοητικαὶ πέντε ἀριθμόν
1 <1139b 15>	Definição genérica de virtude dianoética: disposição pela qual a alma veritiza [= realiza a verdade] quando afirma ou nega	ψυχὴ ἀληθεύειν καταφάναι ἢ ἀποφάναι
a (1139b 16)	arte	τέχνη
b (1139b 16)	ciência	ἐπιστήμη
c (1139b 16)	prudência	φρόνησις
d (1139b 17)	sabedoria	σοφία
e (1139b 17)	intelecto	νοῦς
2 <1139b 18>	Caracterização da ciência	ἐπιστήμη
a (1139b 23-24)	Conhecimento do necessário, eterno, ingénito e incorruptível	τὸ ἐπιστητόν ἐξ ἀνάγκης αἰδῖος ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος
b (1139b 25-26)	Saber capaz de ser ensinável e aprendível	διδασκός μαθητός
c (1139b 26-29)	O ensino parte do já conhecido por dedução ou por indução: 1. a dedução parte do universal; 2. a indução é princípio do universal	διδασκαλία ἐκ προγινωσκομένων 1. συλλογισμός ἐκ καθόλου

		2. ἐπαγωγή ἀρχή καθόλου
d (1139b 31-32)	A ciência é uma disposição demonstrativa	ἔξις ἀποδεικτική
IV [1140a 1-23]	Caracterização da arte	τέχνη
1 <1140a 1-2>	O domínio do fáctico e o do prático têm por objecto o que pode ser de outra maneira (= contingente)	ποιητόν καί πρακτόν ἐνδεχομένος ἄλλως ἔχειν
2 <1140a 2-6>	Se 1. a acção e a produção são realidades distintas, então 2. a disposição para agir segundo a razão e a disposição para produzir segundo a razão são também distintas: 3. tal implica que a) a acção não é produção e b) a produção não é acção	1. ποιήσις καί πρᾶξις ἕτερον 2. ἔξις πρακτική μετὰ λόγου ἔξις ποιητική μετὰ λόγου ἕτερον 3. α) οὔτε πρᾶξις ποιήσις β) οὔτε ποιήσις πρᾶξις
3 <1140a 7-10>	A arte é uma disposição racional para a produção; toda a disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira é arte	τέχνη ἔξις ποιητική μετὰ λόγου ἀληθοῦς
4 <1140a 11-14>	Exercer uma arte implica produzir algo que a) pode ser ou não ser e b) cujo princípio está no executante e não no que é produzido	τὸ τεχνάζειν α) ἐνδεχομένος εἶναι καὶ μὴ εἶναι β) ἀρχή ἐν τῷ ποιοῦντι ἄλλα μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ
5 <1140a 17>	A arte é relativa à produção e não à acção	τέχνη ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως
6 <1140a 20-23>	A arte é uma disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira que tem por objecto o que é contingente	τέχνη ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν
V [1140a 24 – b 30]	Caracterização da prudência	φρόνησις
1 <1140a 24-25>	Compreende-se a prudência contemplando o prudente	φρόνησις λάβοιμεν θεωρήσαντες τοὺς φρονίμους
2 <1140a 26-28>	Deliberar bem sobre o que é conveniente para viver bem	βουλευσασθαι καλῶς συμφέροντα πρὸς τὸ εὖ ζῆν
3 <1140a 31-33>	Não se delibera a) sobre o que não pode ser de outra maneira nem b) sobre o que é impossível realizar	βουλεύεται οὐθείς περὶ α) ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν β) μὴ ἐνδεχομένων πρᾶξαι
4 <1140b 2-6>	A prudência a) não é nem ciência nem arte, mas b) uma disposição racional verdadeira e prática c) acerca do que é bom e mau para o homem d) em vista do agir bem	φρόνησις α) οὐκ ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη β) ἔξις ἀληθὴ μετὰ λόγου πρακτική γ) περὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ἄνθρωπος δ) εὐπραξία
5 <1140b 8-11>	É uma qualidade própria de administradores e políticos (p. ex. Péricles)	οἰκονομικός καὶ πολιτικός [οἶον Περικλέης]
6 <1140b 11-12>	A moderação preserva a prudência	σωφροσύνη σῶζει φρόνησιν
7 <1140b 22>	Existe uma virtude para a arte mas não para a prudência	τέχνης ἔστιν ἀρετὴ φρονήσεως δ' οὐκ
8 <1140b 25-28>	A prudência é a virtude da a) parte da alma b) dotada de razão que c) forma opiniões no que se refere ao d) contingente	α) μέρος τῆς ψυχῆς β) τῶν λόγων ἐχόντων γ) δοξαστικός δ) ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν
VI [1140b 31 – 1141a 8]	Caracterização do intelecto	νοῦς
1 <1140b 31-32>	A ciência é conhecimento do universal e necessário	ἐπιστήμη ὑπόληψις καθόλου καὶ ἐξ ἀνάγκης

2 <1140b 34>	O princípio do conhecimento científico não pode ser ciência	ἀρχή ἐπιστητόν οὐτ' ἂν ἐπιστήμη
3 <1140b 35>	O conhecimento científico é demonstrável	ἐπιστητόν ἀποδεικτόν
4 <1140b 34 - 1141a 1>	O princípio da ciência não pode ser nem arte nem prudência porque estes incidem sobre o contingente	ἀρχή ἐπιστητόν οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν
5 <1141a 1-3>	Os princípios da ciência não dependem da sabedoria dado que o sábio recorre à demonstração	ἀρχή ἐπιστητόν οὐδὲ σοφία σοφός ἀπόδειξις
6 <1141a 7-8>	Resta o intelecto como disposição relativa aos princípios da ciência	νοῦς ἀρχή ἐπιστήμη
VII [1141a 9 – b 7]	Caracterização da sabedoria	σοφία
1 <1141a 16-17>	A mais exacta das ciências é a sabedoria [= filosofia]	σοφία ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη
2 <1141a 17-18>	Ser sábio consiste em a) conhecer a partir dos princípios e simultaneamente b) pronunciar-se com verdade acerca dos princípios	σοφός a) εἰδέναι τῶν ἀρχῶν b) ἀληθεύειν περὶ τὰς ἀρχάς
3 <1141a 19-20>	A sabedoria é uma combinação de intelecto e ciência, ou seja uma ciência capital acerca dos objectos mais estimáveis	σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη κεφαλὴν ἐπιστήμη τὰ τιμιωτάτα
4 <1141a 20-21>	Limitações da arte política e da prudência face à sabedoria	πολιτική φρόνησις σοφία
a (1141a 21-22)	O homem não é o ser mais excelente do cosmos	μὴ τὸ ἄριστον ἀνθρώπος ἐν τῷ κόσμῳ
b (1141a 24-25)	1. O sábio mantém-se sempre o mesmo no seu conhecimento; 2. o prudente varia na sua avaliação	1. σοφός ταὺτὸς αἰεί 2. φρόνιμος ἕτερος
c (1141a 27-28)	Certos bichos são dotados de prudência devido à capacidade de antecipação inteligente	θηρίον φρόνιμος δύναμις προνοητική
d (1141a 29-30)	1. Sabedoria e política não são o mesmo: 2. a sabedoria não é conhecimento do útil para si mesmo	1. σοφία καὶ πολιτικὸς οὐκ αὕτη 2. ὠφέλιμος
e (1141b 3-7)	Os sábios 1. não procuram bens humanos, mas procuram 2. conhecer o que há de mais admirável, difícil e sobre-humano, 3. mesmo que inútil [exs. Tales e Anaxágoras]	σοφοί 1. οὐ ζητοῦσιν ἀνθρώπινα ἀγαθὰ 2. εἰδέναι θαυμαστά χαλεπὰ δαιμόνια 3. ἄχρηστα [Ἀναξαγόρα καὶ Θαλής]
VIII [1141b 7 - 23]	Reexame prospectivo da prudência	φρόνησις
1 <1141b 8-9>	A prudência refere-se ao domínio a) das coisas humanas e b) da deliberação	a) τὰ ἀνθρώπινα b) βουλευσασθαι
2 <1141b 9-10>	A obra do prudente consiste em deliberar bem	ἔργον φρόνιμος εὖ βουλευέσθαι

3 <1141b 10-12>	Não se pode deliberar sobre a) o que não pode ser de outro modo (= necessário) e b) o que não tem fim, sendo este designado de b.1) bem prático	βουλεύεται δ' οὐδείς a) ἀδυνάτος ἄλλως ἔχειν b) μὴ τέλος τι ἔστι b.1) πρακτὸν ἀγαθόν
4 <1141b 13-14>	Uma boa deliberação é certa se visar a) o domínio prático e b) o que é melhor para o homem c) com razoabilidade	εὖβουλος στοχαστικός a) πρακτὸν b) ἄριστος ἀνθρώπων c) κατὰ λογισμόν
5 <1141b 14-15>	A prudência deve conhecer a) não só o universal b) mas também o particular	φρόνησις δεῖ γνωρίζειν a) καθόλου οὐ μόνον b) ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα
6 <1141b 17-18>	A prudência é a) prática porque b) a acção diz respeito b.1) ao particular	φρόνησις a) πρακτική b) πράξις b.1) περὶ τὰ καθ' ἕκαστα
7 <1141b 17-18>	No domínio da acção os que são a) desprovidos de saber mas que possuem b) experiência c) são mais práticos dos que os que sabem	πρᾶξις a) οὐκ εἰδότες b) ἔμπειροι c) πρακτικώτεροι εἰδόντων
8 <1141b 18-21>	Exemplo “poiético” [campo clínico] >> a) os que sabem que as carnes ligeiras são saudáveis a.1) mas não conhecem quais as que são ligeiras a.2) não produzem saúde b) os que sabem que aves b.1) fornecem as carnes ligeiras b.2) produzem saúde	a) εἰδεῖν κρέα κοῦφα ὑγιεινά a.1) ποῖα κοῦφα ἀγνοοῖ a.2) οὐ ποιήσει ὑγίειαν b) εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθια b.1) κρέα κοῦφα b.2) ποιήσει ὑγίειαν
9 <1141b 21-22>	A prudência é prática porque deve possuir ambos os conhecimentos [a) o do universal e o do particular com b) mais ênfase no do particular]	φρόνησις πρακτική δεῖ ἔχειν ἅμφω [a] καθόλου καὶ καθ' ἕκαστα b) μᾶλλον καθ' ἕκαστα]
10 <1141b 22-23>	Postulado de um fundamento arquitectónico para a prudência	ἀρχιτεκτονική
IX [1141b 23 – 1142a 30]	Modos diferenciados de prudência na esfera política	πολιτική καὶ φρόνησις
1 <1141b 23-24>	Política e prudência possuem a mesma disposição mas não a mesma essência	πολιτική καὶ φρόνησις αὕτη ἔστι τὸ εἶναι οὐ ταὐτόν
2 <1141b 24-27>	A prudência no tocante à cidade pode ser a) legislativa em sentido arquitectónico e b) política <segundo a designação comum> no sentido dos casos particulares, tendo esta um carácter b.1) prático e deliberativo	φρόνησις περὶ πόλιν a) νομοθετική ἀρχιτεκτονική b) πολιτική τὸ κοινόν καθ' ἕκαστα b.1) πρακτική καὶ βουλευτική
3 <1141b 27-29>	Exemplo poiético [analogia manufactural do campo legislativo // lei = artefacto] >> O decreto político realiza o sentido prático da acção ao extremo: o político actua como um operário manual [= artífice = artesão] na produção de decretos	ψήφισμα τὸ πρακτὸν τὸ ἔσχατον πολιτευόμενος πράττειν χειροτέχνης
4 <1141b 30-31>	A prudência pessoal [= relativa a si mesmo e cada um] é chamada em sentido comum “prudência”	φρόνησις περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα τὸ κοινόν

		φρόνησις
5 <1141b 31-32>	Tridimensionalidade da prudência: a) económica, b) legiferante e c) política, assumindo nesta uma bidimensionalidade c.1) deliberativa ou judicial	φρόνησις a) οἰκονομία b) νομοθεσία c) πολιτική c.1) βουλευτική ἢ δικαστική
6 <1141b 33 – 1142a 21>	Tipificação e limites da prudência	φρόνησις περὶ αὐτὸν
a (1141b 33 – 1142a 8)	forma de conhecimento do saber de si próprio e das coisas que lhe dizem respeito	εἶδος γνώσεως αὐτῶ τὰ περὶ αὐτὸν
b (1142a 9-10)	fundamento relacional: o bem de cada um em si mesmo [= ética] não existe sem esfera 1. económica [= administração da casa] e 2. política [= organização da cidade]	τὸ αὐτοῦ εὖ οὐκ ἔστι ἄνευ 1. οἰκονομία 2. πολιτεία
c (1142a 12-13)	os jovens podem tornar-se sábios [= geómetras ou matemáticos] mas não prudentes	νεοὶ γεωμετρικοὶ μαθηματικοὶ σοφοὶ φρόνιμοι δ' οὐ
d (1142a 14-16)	a prudência tem por objecto o particular; o particular é conhecível pela experiência; a experiência requer muito tempo	φρόνησις καθ' ἕκαστα γνώριμος ἐξ ἐμπειρίας πλήθος χρόνου
e (1142a 17-19)	uma criança pode conhecer os objectos matemáticos por abstracção, mas o mesmo não se passa com os princípios das outras ciências que procedem da experiência	πᾶς μαθηματικός δι' ἀφαιρέσεως αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας
f (1142a 21-22)	na deliberação o erro pode ocorrer tanto no tocante ao universal como ao particular	ἐν τῷ βουλευέσασθαι ἀμαρτία περὶ τὸ καθόλου περὶ τὸ καθ' ἕκαστον
7 <1142a 23-30> // PLAT., R, 509 d – 511 e	Posição da prudência face a outras faculdades cognitivas	φρόνησις
a (1142a 23-25)	não é ciência porque se situa nos confins do domínio prático	φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη ἔσχατον τὸ πρακτόν
b (1142a 25-26)	não é intelecto porque este se situa nos limites do extremo oposto onde não há cálculo	οὐ νοῦς ὄρος ἔσχατον οὐκ ἔστι λόγος
c (1142a 26-28)	diz respeito à percepção sensível semelhante não à sensação das propriedades sensíveis mas ao modo como se percebe o limite extremo do triângulo na matemática	αἰσθησις οὐχ τῶν ἰδίων αἰσθανόμεθα ἔσχατον τρίγωνον μαθηματική
X [1142a 31 – b 33]	Qualidades da boa deliberação	εὐβουλία
1 <1142a 31-32>	A deliberação é uma espécie de investigação	τὸ βουλευέσθαι ζητεῖν τι
a (1142a 34 – b 2)	investiga e calcula e por isso não é ciência porque não se investiga o que já se sabe	ζητεῖ καὶ λογίζεται ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν οὐ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν
b (1142b 2-4)	necessita de muito tempo e por isso não é intuição certa que actua sem pensar e com rapidez	πολύς χρόνος οὐδ' εὐστοχία ἄνευ λόγου

		ταχύς
c (1142b 5-6)	não é perspicácia porque esta é uma espécie de intuição certa	οὐδ' ἀγχίνοια εὐστοχία τις
d (1142b 6-12)	necessita de cálculo e por isso não é opinião na medida em que esta 1. detém uma rectitude que a torna verdadeira, 2. é uma espécie de afirmação	οὐδ' ἄνευ λόγου οὐδὲ δόξα 1. ὀρθότης ἀλήθεια 2. οὕτω φάσις
2 <1142b 9-15>	A boa deliberação é a) uma deliberação b) dotada de rectitude dianoética para investigar e calcular c) que não é científica nem opinativa	εὐβουλία a) τὸ βουλευέσθαι b) διάνοια ὀρθότης ζητεῖν καὶ λογίζεσθαι c) οὐτ' ἐπιστήμη οὔτε δόξα
3 <1142b 16-28>	Caracterização da rectitude deliberativa	ὀρθότης εὐβουλία
a (1142b 17)	a rectitude tem muitos sentidos	ὀρθότης πλεοναχῶς
b (1142b 18-27)	não se trata de 1. calcular bem para atingir um mal [ex. incontinente] porque deliberar bem implica uma deliberação recta que atinge um bem; nem de 2. alcançar o que se deve pelos meios não devidos [ex. pseudo-silogismo prático > atingir o termo do que se deve mediante um termo médio falso]; nem de 3. decidir com rapidez [visto que a rapidez não implica boa deliberação] mas com tempo dilatado	1. βεβουλευμένος ὀρθῶς εἰληφῶς κακόν [ex. ἀκρατής] τὸ εὖ βεβουλευέσθαι ὀρθότης ἀγαθόν 2. οὐ δεῖ τυγχάνειν οὐ δι' οὗ ἔδει [ex. συλλογισμός > τυχεῖν ὅρος δεῖ ποιῆσαι ψευδῇ μέσον] 3. οὐδὲ ταχύ οὐκ εὐβουλία πολὺν χρόνον
c (1142b 27-28)	a rectitude na boa deliberação consiste 1. numa conformidade com o útil relativamente 2. ao que é devido; 3. ao modo e 4. ao momento	ὀρθότης εὐβουλία 1. κατὰ τὸ ὠφέλιμον 2. οὗ δεῖ 3. ὥς 4. ὅτε
4 <1142b 29-31>	Dupla perspectiva da boa deliberação: a) em sentido absoluto é a que visa simplesmente um fim; b) em sentido relativo é a que visa um determinado fim	εὖ βεβουλευέσθαι a) ἀπλῶς τέλος τὸ ἀπλῶς b) πρὸς τι πρὸς τι τέλος
5 <1142b 31-33>	O deliberar rectamente a) é próprio dos prudentes e por isso b) a boa deliberação será b.1) uma rectitude em conformidade ao que convém b.2) relativamente a um fim b.3) de que a prudência é uma conjectura verdadeira	εὖ βεβουλευέσθαι a) φρόνιμος b) εὐβουλία b.1) ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον b.2) πρὸς τὸ τέλος b.3) φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις
XI [1142b 34 – 1143a 18]	Definição de entendimento	σύνεσις
1 <1143a 1-2>	Não se identifica com ciência ou opinião	οὐ τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη δόξα
2 <1143a 6>	Âmbito específico: domínio da dificuldade e da deliberação	ἀπορία βούλευσις
3 <1143a 7-10>	Descontinuidade entre entendimento e prudência: a) a prudência é prescritiva acerca do que deve ser feito ou	οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ a) φρόνησις ἐπιτακτική

	evitado; b) o entendimento é judicativo	δεῖ πράττειν ἢ μή b) σύνεσις κριτική
4 <1143a 12-15>	1.1. compreender [= aprender] e 1.2. entender são formas de 3. “seguir” [= compreender e entender]	1.1. // 1.2. μανθάνειν 2. συνιέναι
5 <1143a 14-15>	Definição específica de compreensão: ajuizar bem sobre as coisas relativas à prudência	κρίνειν καλῶς περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν
6 <1143a 15-17>	Bom é o mesmo que bem [= adequado = recto], por isso a compreensão aplica-se aos que se tornam bons entendedores [= aos que entendem bem] na base de uma aprendizagem	τὸ εὖ τῶ καλῶς τὸ αὐτό σύνεσις εὐσύνετοι ἐκ μανθάνειν
7 <1143a 17-18>	Chamamos entender ao aprender [= entender = seguir = aprender]	λέγομεν τὸ μανθάνειν συνιέναι
XII [1143a 19-24]	Definição de razoabilidade	γνώμη
1 <1143a 19-20>	Diz-se daquele que por tê-la é compreensivo	συγγνώμων
2 <1143a 20>	Trata-se de um discernimento recto do equitativo	κρίσις ὀρθή ἐπεικής
3 <1143a 21-22>	Chamamos a) compreensivo ao que é equitativo e b) equitativo ao que possui compreensão acerca de certos casos	a) συγγνωμονικός ἐπεικής b) ἐπεικής συγγνώμην περὶ ἓνια
4 <1143a 23-24>	Compreensão implica uma razoabilidade que decorre do discernimento recto do equitativo, sendo recto o que é relativo à verdade	συγγνώμη γνώμη κρίσις ὀρθή ἐπεικής ὀρθή ἀλήθεια
XIII [1143a 25 – 1144a 36]	Relação da prudência com as disposições dianoéticas	φρόνησις ἕξεις διανοητικάί
1 <1143a 25-29>	Razoabilidade, entendimento, prudência e intelecto são disposições que convergem nas mesmas pessoas para o mesmo campo [prático]	γνώμη σύνεσις φρόνησις νοῦς ἕξεις ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς εἰς ταῦτό
2 <1143a 28-29>	Trocadilho fonético > Todas as faculdades [vide supra] versam sobre os extremos e o particular	πᾶσαι δυνάμεις ἔσχατα καθ’ ἕκαστον
3 <1143a 30-32>	Índole crítica e relacional da prudência: a) saber discernir acerca do que se ocupa o prudente implica ser a.1) entendedor, a.2) sensato ou a.3) compreensivo, porque a b) o equitativo é b.1) comum a todos os homens de bem b.2) na relação de uns com os outros	φρόνησις a) κριτικός φρόνιμος a.1) συνετός a.2) εὐγνώμων a.3) συγγνώμων b) ἐπεικής b.1) κοινὰ ἀγαθῶν ἀπάντων b.2) ἐν τῷ πρὸς ἄλλον
4 <1143a 32-34>	O prudente tem de conhecer as coisas práticas que têm a ver com os extremos e o particular, exigência que inclui	φρόνιμος δεῖ γινώσκειν τὰ πρακτά καθ’ ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων
a (1143a 34-35)	o entendimento e razoabilidade, que versam sobre coisas práticas que são extremas	σύνεσις καὶ γνώμη περὶ τὰ πρακτά ἔσχατα
b (1143a 35 – b 1)	o intelecto, que tem a ver com os extremos para ambas as direcções, já que dos primeiros e dos últimos limites há intelecção e não raciocínio	νοῦς ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρω πρώτοι καὶ ἔσχατα ὅροι νοῦς καὶ οὐ λόγος

b.1 (1143b 1-2)	o intelecto relativo às demonstrações apreende os limites imutáveis e primeiros	νοῦς ἀποδείξις ἀκινήτοι καὶ πρῶτοι ὅροι
b.2 (1143b 2-5)	o intelecto relativo à esfera prática capta o extremo e o contingente que formam a premissa menor a título de princípios do fim em vista de onde se chega ao universal a partir do particular	νοῦς τὰ πρακτὰ ἔσχατον καὶ ἐνδεχομένον πρότασις ἑτέρα ἀρχαὶ τοῦ οὗ ἕνεκα ἐκ καθ' ἕκαστα τὰ καθόλου
b.2.1. (1143b 5)	de tal intelecto <prático> depende a percepção dos particulares	νοῦς <πρακτικός> αἰσθησις καθ' ἕκαστα
5 <1143b 5-7>	Ninguém é sábio por natureza, embora a razoabilidade, o entendimento e o intelecto sejam dados por natureza	σοφός οὐδεὶς φύσει γνώμη σύνεσις νοῦς ἔχειν φύσει
a (1143b 7-8)	sinal disso são as idades que parecem acompanhar [tais faculdades]	σημεῖον ἡλικίαι ἀκολουθεῖν
b (1143b 9)	como se a natureza fosse a causa delas	φύσις αἰτία
c (1143b 11-14)	por isso deve-se prestar atenção às palavras e opiniões indemonstráveis dos experimentados, anciãos e prudentes não menos do que às demonstrações, dado que eles vêem rectamente pelo olho da experiência	δεῖ προσέχειν φάσει καὶ δόξαι ἀναποδείκτοι ἐμπείροι πρεσβύτεροι φρόνιμοι οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων ὁρᾶν ὁρθῶς ἐμπειρίας ὄμμα
6 <1143b 18>	Utilidade da sabedoria e da prudência	σοφία φρόνησις χρήσιμος
a (1143b 18)	Aporia pragmática:	διαπορεῖν
a.1 (1143b 19-20)	A sabedoria não tem utilidade porque não investiga o que torna o homem feliz	σοφία οὐ θεωρεῖν εὐδαίμων ἄνθρωπος
a.2 (1143b 21-28)	A prudência possibilita o conhecimento do justo, belo e bom que torna boa a acção do homem; todavia não é por conhecer algo que o praticamos [ex. clínico > o conhecimento da ciência médica não implica a realização de práticas saudáveis para a obtenção da saúde]: então para que serve a prudência?	φρόνησις τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀγαθός ἀνδρὸς πράττειν τὸ εἰδέναι [οὐθὲν πρακτικώτερος ὑγιεινός οὐδὲ εὐεκτικός τὸ ἔχειν ἱατρικὴ καὶ γυμναστική] ἂν εἴη χρήσιμος·
a.3 (1143b 28-33)	Se alguém se torna prudente para ser bom, então que utilidade tem a prudência para os que já são bons? E em caso de privação dela, para quê aprender a tê-la já se tal aprendizagem não implica necessariamente a sua prática [ex. clínico > não é necessário aprender a medicina para querer ter saúde]?	φρόνιμος τὸ γίνεσθαι ἀγαθός σπουδαίοις οὐθὲν χρήσιμος [οὐ μανθάνειν ἱατρικὴ βουλόμενος ὑγιαίνειν]
b (1143b 33-35)	Sendo a prudência inferior à sabedoria seria absurdo que tivesse autoridade sobre ela: aquela apenas governa e ordena o que se refere àquilo que faz [= produz] acerca de cada caso	φρόνησις χείρων σοφία

		ἄρχει καὶ ἐπιτάττει ποιούσα περὶ ἕκαστον
c (1144a 1-4)	Horizonte poiético > Ambas são elegíveis por si mesmas, pois parece que não produzem nada de concreto, embora de facto realizem uma espécie de produção [ex. clínico > não da forma como a medicina “produz” saúde mas da forma como a saúde “produz” as condições da sua manutenção]	αἰρεταὶ αὐταὶ μὴ ποιῶσι μηδὲν ἔπειτα ποιῶσι οὐχ ὥς ἰατρικὴ ὥς ὑγίεια
c.1 (1144a 5)	A sabedoria “produz” felicidade pela sua posse	σοφία ποιεῖν εὐδαιμονία
c.2 (1144a 6-9)	A prudência a “produz” [= “possibilita”] a realização da obra <humana>: a escolha dos meios adequados a um fim recto “produzido” [= “visado”] pela virtude ética	φρόνησις ποιεῖν ἔργον τὰ πρὸς τὰ τέλη σκοπὸς ὀρθός ἠθικὴ ἀρετὴ
d (1144a 11-12)	A prudência só por si não garante a realização virtuosa de acções belas e justas	μηδὲν πρακτικώτερος καλὸς καὶ δίκαιος διὰ φρόνησιν
d.1 (1144a 13-20)	não é por praticar o que é justo que alguém é justo, pois podemos fazer o que está estipulado segundo as leis ou como o faria um homem de bem [que age por eleição], não porque é justo, mas de forma involuntária ou por ignorância	οὕτω δίκαιος πράττων τὰ δίκαια ποιεῖν τὰ τεταγμένα ὑπὸ τῶν νόμων πράττειν ἃ δεῖ σπουδαῖος διὰ προαίρεσιν μὴ δι’ αὐτὰ [= τὰ δίκαια] ἄκων ἢ δι’ ἄγνοιαν
d.2 (1144a 20-22)	embora a virtude torne recta a escolha, o que se realiza de forma natural não é próprio da virtude, mas de outra capacidade	ἀρετὴ ποιεῖν προαίρεσις ὀρθή τὸ πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς έτέρα δύναμις
e (1144a 23-25)	A destreza [= habilidade] como faculdade [de índole “poiética”] capaz de realizar os actos que estabelecem e visam um alvo	δεινότης δύναμις ὑποτιθέναι συντιθέναι σκοπὸς
e.1 (1144a 26-28)	Se o alvo é adequado a faculdade é louvável; se o alvo é mau a faculdade recebe o nome de embuste: por isso se diz que o prudente é habilidoso e astuto	σκοπὸς καλὸς ἐπαινετὴ σκοπὸς φαῦλος πανουργία φρόνιμος δεινὸς καὶ πανουργός
e.2 (1144a 28-29)	A prudência não é destreza [= habilidade], mas não existe sem ela	φρόνησις οὐχ δεινότης οὐκ ἄνευ τῆς φρονήσεως
f (1144a 29 – 1144b 1)	A prudência exerce-se através do olho da alma sob a forma de uma virtude pela qual as inferências práticas partem do princípio de que tal é o fim e o melhor: como tal fim não se apresenta ao homem que não for bom, é impossível ser prudente sem ser bom	ὄμματα τῆς ψυχῆς ἀρετὴ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴ τέλος καὶ τὸ ἄριστον οὐ φαίνεται μὴ ἀγαθός

		ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν
XIV [1144b 1 – 1145a 11]	A relação da prudência com as disposições éticas	φρόνησις ἠθικαὶ ἀρεταί
1 (1144b 2-4)	A prudência relaciona-se com a destreza [= habilidade] no mesmo grau de similitude que a virtude natural se relaciona com a virtude em máximo sentido	φρόνησις δεινότης ὅμοιον φυσικὴ ἀρετὴ κυρία ἀρετὴ
2 (1144b 4-8)	Cada um nasce dotado de um temperamento natural, mas procura alcançar e possuir o bem supremo como algo distinto	ἕκαστα ὑπάρχειν τῶν ἡθῶν φύσει ζητεῖν κυρίως ἀγαθόν ἄλλον τρόπον
3 (1144b 8-11)	As qualidades naturais existem nas crianças e animais, mas desprovidas de intelecto [ex. corpo em movimento privado de visão]	φυσικαὶ ἕξεις παῖδες καὶ θηρίοι ἄνευ νοῦ [σῶμα κινουμένῳ ἄνευ ὀψέως]
4 (1144b 12-14)	A aquisição de inteligência diferencia as qualidades do agir humano como disposições virtuosas em máximo sentido	λαβεῖν νοῦν διαφέρειν ἕξεις ἐν τῷ πράττειν ἀρετὴ κυρίως
5 (1144b 14-17)	Analogia anímica > Tal como há duas disposições [destreza e prudência] na parte opinante [da alma], também há duas disposições na parte ética: a virtude natural e a virtude em máximo sentido, sendo que esta não se dá sem prudência	δύο ἕξεις δεινότης καὶ φρόνησις δοξαστική δύο ἕξεις ἠθικὴ ἀρετὴ φυσικὴ καὶ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως
a (1144b 17-18)	Por isso alguns afirmam que toda a virtude é uma prudência	τινὲς φασὶ πάσα ἀρετὴ φρονήσις
b (1144b 18-21)	Ambivalência da posição de Sócrates: b.1) equivocava-se ao identificar a virtude com a prudência; b.2) afirmava bem ao defender que a virtude não existe sem prudência	Σωκράτης b.1) ἡμάρτανεν πάσα ἀρετὴ φρονήσις εἶναι b.2) καλῶς ἔλεγεν ἀρετὴ οὐκ ἄνευ φρονήσεως
6 (1144b 22-24)	A virtude implica prudência para que opere de acordo com a recta razão [validando a opinião comum]	ἀρετὴ προστιθέναι φρονήσις ὀρθὸς λόγος
7 (1144b 25-30)	Definição integrada de virtude: modo de ser não só a) segundo a recta razão, b) mas também acompanhada de recta razão, b.1) sendo que a recta razão implica a prudência [por isso Sócrates equivocava-se por considerar que as virtudes eram razões; nós porém consideramos que as virtudes vão acompanhadas de razão]	ἀρετὴ ἕξις κατὰ τὴν φρόνησιν a) κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον b) μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου b.1) ὀρθὸς λόγος φρόνησις [Σωκράτης ἀρεταὶ λόγοι εἶναι ἡμεῖς ἀρεταὶ μετὰ λόγου εἶναι]
8 (1144b 31-32)	Não é possível ser bom em máximo sentido sem prudência, nem ser prudente sem virtude ética	οὐχ ἀγαθὸς κυρίως ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ φρόνιμος ἄνευ ἠθικῆς ἀρετῆς
9 (1144b 33-34)	Refutação do argumento dialéctico de que as virtudes se encontram separadas umas das outras	διαλεχθεῖη τις ἀρεταὶ χωρίζονται ἀλλήλων

a (1144b 35 – 1145a 1)	Tal é possível para as virtudes naturais, mas não em relação àquelas em função das quais alguém é bom em sentido absoluto	ἐνδέχεται κατὰ τὰς φυσικὰς ἀρετάς οὐκ ἐνδέχεται καθ' ἃς ἀγαθός ἀπλῶς
b (1145a 2)	Onde há uma virtude [= a da prudência] todas as virtudes estão presentes	ὑπάρχειν μια ἀρετή [φρονήσις] ὑπάρχειν πᾶσαι ἀρεταί
c (1145a 3-6)	Mesmo que a prudência não fosse prática ela teria de ser necessária na parte dianoética da alma, porque não pode haver recta eleição deliberada 1. sem a virtude que determina o fim e simultaneamente 2. sem a prudência que faz realizar o que conduz ao fim	φρόνησις μὴ πρακτική ἔδει ἀρετή μορία [διανοητική] οὐκ προαίρεσις ὀρθή 1. ἄνευ ἀρετῆς τέλος 2. ἄνευ φρονήσεως ποιεῖ πράττειν τὰ πρὸς τὸ τέλος
10 (1145a 6-11)	A prudência não é senhora nem da sabedoria nem da parte melhor [da alma], apenas governa graças àquela e não sobre aquela [1. ex. clínico da medicina que não governa a saúde servindo-se desta mas apenas vê como produzi-la; 2. ex. político dos governantes que por darem ordens acerca de tudo na cidade não significa que tenham poder sobre os deuses]	φρόνησις οὐδὲ κυρία τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου ἐπιτάττει ἔνεκα ἐκείνης οὐκ ἐκείνη [1. ἱατρική οὐδὲ κυρία τῆς ὑγείας: οὐ χρήται αὐτῇ ἀλλ' ὅρᾳ ὅπως γένηται; 2. πολιτική ἐπιτάττειν περὶ πάντα ἐν τῇ πόλει ἄρχειν τῶν θεῶν]

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

- ARISTOTELIS [Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxionensis]*, I-XXIII, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO, David ROSS, Donald ALLAN, Hendrik DROSSART-LULOFS, Werner JAEGER, Ingram BYWATER, Richard WALZER, Jean MINGAY, Frederic KENYON, Oxford: Oxford University Press, 1961-91
- ARISTOTELIS Opera*, I-II: *Aristotelis graece*, ed. Immanuel BEKKER; III: *Aristotelis Latine*, ed. Denis LAMBIN; IV: *Scholia in Aristotelem*, ed. Christian A. BRANDIS; V: *Aristotelis qui ferabantur librorum fragmenta*, ed. Valentin ROSE; *Scholia in Aristotelem*, ed. Hermann USENER; *Index Aristotelicum*, ed. Hermann BONITZ, 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]
- ARISTOTLE*, I-XXIII, ed. Harold COOKE, Hugh TREDENNIK, Edward FORSTER, David FURLEY, Philip WICKSTEED, Francis CORNFORD, William GUTHRIE, Henry LEE, Walter HETT, Arthur PECK, David BALME, Harris RACKHAM, Cyril ARMSTRONG, John FREESE, Stephen HALLIWELL, Hamilton FYFE, Donald RUSSEL, Doreen INNES, Rhys ROBERTS, London – Cambridge (MA): The Loeb Classical Library – Harvard University Press, 1926-95
- The Complete Works of Aristotle*, I-II, ed. Jonathan BARNES; transl. John ACKRILL, Alfred JENKINSON, Jonathan BARNES, William PICKARD-CAMBRIDGE, R. P. HARDIE, R. K. GAYE, John STOCKS, Harold JOACHIM, E. W. WEBSTER, Edward FORSTER, John SMITH, John BEARE, George ROSS, John DOBSON, D'Arcy THOMPSON, William OGLE, Arthur FARQUHARSON, Arthur PLATT, Thomas LOVEDAY, Lawrence DOWDALL, David ROSS, Saint George STOCK, J. SOLOMON, Benjamin JOWETT, Cyril ARMSTRONG, Rhys ROBERTS, Ingram BYWATER, Frederic KENYON, Gavin LAWRENCE, Princeton: Princeton University Press, 1995
- The Works of Aristotle Translated into English*, I-XII, ed. David ROSS; transl. Ella EDGHILL, Alfred JENKINSON, Geoffrey MURE, William PICKARD-CAMBRIDGE, R. P. HARDIE, R. K. GAYE, John STOCKS, Harold JOACHIM, E. W. WEBSTER, Edward FORSTER, John SMITH, John BEARE, George ROSS, John DOBSON, D'Arcy THOMPSON, William OGLE, Arthur FARQUHARSON, Arthur PLATT, Thomas LOVEDAY, Lawrence DOWDALL, David ROSS, Saint George STOCK, J. SOLOMON, Benjamin JOWETT, Frederic KENYON, Rhys ROBERTS, Ingram BYWATER, Oxford: Clarendon Press, 1908-52
- Aristotelis dialogorum fragmenta*, ed. Richard WALZER, Firenze: G.C. Sansoni, 1934 [reed. Hildesheim: G. Olms, 1963]
- Aristotelis Fragmenta Selecta*, ed. David ROSS, Oxford: At the University Press, 1955

- Aristotelis epistolarum fragmenta cum testamento*, ed. Marianus PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1961
- Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, ed. Marianus PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1977
- Hymnes philosophiques. Aristote; Cléanthe; Proclus*, trad., introd. et not. Mario MEUNIER, Paris: L'Artisan du Livre, 1935
- Aristote. Le Protreptique. Fragments ordonnés*, org. Anton-Hermann CHROUST - Yvan PELLETIER (d'ap. text. col. David ROSS), ed. online: 1999 [<http://regislaurent.ifrance.com/textes/version%20imprimable.pdf>]

TRADUÇÕES MODERNAS DAS ÉTICAS

- Aristote. De la vertu [Pseudo-Aristote]*, trad. Pierre-Marie MOREL, in AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002)
- Aristote. Éthique à Eudème*, introd., trad. et not. Vianney DÉCARIE, Paris: Vrin 1984
- Aristote. Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et not. Jules TRICOT, Paris: Vrin, 1959
- Aristote. Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et not. Richard BODÉÜS, Paris: Flammarion, 2004
- Aristote. Éthique à Nicomaque*, pref. et comment. Roger ARNALDEZ; trad. Jean DEFRADES, Paris: Presses Pocket, 1992
- Aristote. Étique à Eudème*, pref., trad. et not. Pierre MARÉCHAUX, Paris: Payot et Rivages, 1994
- Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, I-II, introd., trad. et comment. René A. GAUTHIER – Jean-Yves JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970
- Aristote. Les grands livres d'Éhtique: la grande morale*, trad. Catherine DALIMIER, présent. Pierre PELLEGRIN, Paris: Arléa, 1995
- Aristote. Morale d'Aristote*, Tomes I-III, trad. Jules Barthélémy SAINT-HILAIRE, Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1856
- Aristotele. Etica Nicomachea*, introd., trad. e not. Carlo NATALI, Roma-Bari: Laterza, 1999
- Aristotele. Magna moralia*. Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 8, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag, 1958 [1983]
- Aristóteles. Ética a Eudemo*, co-trad. António C. AMARAL – Artur MORÃO (introd. e not.), Lisboa: Tribuna, 2005
- Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. Dimas de ALMEIDA, intod. Manuel J. CARMO FERREIRA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012
- Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. María ARAUJO y Julián MARÍAS (introd. y not.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989 [2002 (8ª ed.)]
- Aristóteles. Ética a Nicómaco*, introd., trad. y not. José Luis CALVO MARTÍNEZ, Madrid: Alianza Editorial, 2001

- Aristóteles. Ética a Nicómaco*, trad. e not. António CAEIRO, Lisboa: Quetzal, 2004, 2006 (3ed.) [reed. *Ética a Nicómaco*, São Paulo: Atlas, 2009]
- Aristóteles. Ética Eudemia*, trad. Rafael SARTORIO, Madrid: Alhambra, 1985
- Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. Emilio LLEDÓ IÑIGO trad. y not. Julio PALLÍ BONET, Madrid: Gredos, 1985
- Aristoteles. Eudemische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 7, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag, 1962 [1984]
- Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Bd. 6, in *ARISTOTELES WERKE* in deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst GRUMACH, herausgegeben von Hellmut FLASHAR, Berlin: Akademie-Verlag Berlin: Akademie-Verlag, 1956 [2003]
- Aristotle Ethica Eudemia*, transl. and not. Richard WALZER – Jean MINGAY, London: Oxford University Press, 1991
- Aristotle. Nicomachean Ethics*, introd. Sarah BROADIE, transl. Christopher ROWE, Oxford: University Press, 2002
- Aristotle. Nicomachean Ethics*, introd., transl. and not. Terence IRWIN Indianapolis – Cambridge: Hackett, 1985
- Aristotle. Nicomachean Ethics*, transl. Roger CRISP, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000
- Aristotle. The ethics of Aristotle: the Nicomachean ethics*, introd. Jonathan BARNES; transl. James THOMSON; not. Hugh TREDENNIK, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1976
- Aristotle. The Nicomachean Ethics*, transl. and comment. Hippocrates APOSTLE, Dordrecht: Reidel, 1980
- Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II and VIII*, transl. and comment. Michael WOODS, Oxford: Clarendon Press, 1992
- Aristotele. Etica Eudemia*, trad. e not. Carlo NATALI, Roma: Laterza, 1999

FONTES SECUNDÁRIAS

- ALCIDAMANTE. *Orazioni e frammenti*, ed. Guido AVEZZÙ, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1982
- ALEXANDER OF APHRODISIAS. *Ethical Problems*, transl. Robert SHARPLES, London-Ithaca (NY): Duckworth - Cornell University Press, 1990
- AMMONIUS. *On Determinism*, transl. David BLANK, London: Duckworth, 1998
- Ancient Near Eastern Texts*, James PRITCHARD (ed.), Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1969
- Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A complete translation of the Fragments in Diels* [= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hermann DIELS - Walther KRANZ, Berlin / Zurich: Weidmann, 1902-3 / 1951 (1992)], transl. Kathleen FREEMAN, Oxford: Blackwell, 1948
- Apuleii Opera Omnia*, 2 vols., ed. Gustav HILDEBRAND, Hildesheim: Olms, 1968

- Aristophanes Bizantii Fragmenta*, post Johann NAUCK collegit, testimoniis ornavit, brevi commentario instruxit William SLATER, Berlin – New York: W. de Gruyter, 1986
- Aristophanis Comoediae*, 2 vols., ed. Frederick HALL and William GELDART, Oxford: Oxford University Press, 1960
- ARRIAN. *Anabasis of Alexander*, transl. Peter BRUNT and Edgar ROBSON, London: Loeb Classical Library, 1976
- ASPASIUS. *On Aristotle's Nicomachean Ethics 1- 4, 7- 8*, transl. David KONSTAN, London – Ithaca NY: Duckworth – Cornell University Press, 2006
- Atra Hasis, The Babylonian Story of the Flood*, eds. Wilfred LAMBERT and Alan MILLARD, Oxford: Oxford University Press, Oxford, 1969
- AULUS GELLIUS. *Noctes Atticae. The Attic nights of Aulus Gellius*, 3 vols., ed. John ROLFE, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1982
- BECKETT Samuel, *En attendant Godot. Pièce en Deux Actes*, Paris: Editions de Minuit, 1952 [= *Waiting for Godot: a Tragicomedy in Two acts*, New York: Grove Press, 1954 // London: Faber and Faber, 1956]
- BECKETT Samuel, *Murphy*, London: George Routledge and Sons, 1938
- BLONDEL Maurice, *L'Action. Tome I: Le problème des causes secondes et le pur agir (1936)*, Paris: Félix Alcan, 1936
- BOÈCE. *La consolation de Philosophie*, trad. Jean-Yves GUILLAUMIN, Paris: Les Belles Lettres, 2002
- Bucoliques Grecs. Theocrite* (vol I), ed. Philippe LEGRAND, Paris: Les Belles Lettres, 1925
- CALLIMACHUS [vol. 1 – *Fragmenta*; vol. 2 - *Hymni et Epigrammata*], ed. Rudolf PFEIFFER, Oxford: Clarendon Press, 1959/1963
- CAMPANELLA Tommaso, *Del senso delle cose e della magia* [= *De sensu rerum et magia* (1637)], ed. Antonio BRUERS, Bari: Laterza, 1925
- CATO & VARRO. *De Re Rustica*, eds. William HOPPER and Harrison ASH, London: Loeb Classical Library 1934
- CERVANTES Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, dir. Francisco RICO, Barcelona, Instituto Cervantes : Editorial Crítica, 1998
- CICERO. *I-V: Rhetorical Treatises; VI-XV: Orations; XVI-XXI, Philosophical Treatises; XXII-XXIX: Letters*, ed. and transl. Harry CAPLAN, Harry HUBBELL, Edward SUTTON, Harris RACKHAM, George HENDRICKSON, John FREESE, Leonard GREENWOOD, Humfrey GROSE-HODGE, C. MACDONALD, N. WATTS, Robert GARDNER, Walter KER, Clinton KEYES, J. KING, William FALCONER, Walter MILLER, David SHACKLETON-BAILEY, William GLYNN-WILLIAMS, Max CARY, Mary HENDERSON, London: The Loeb Classical Library, 1914-98
- CLAUDIANUS Claudius. *The In Eutropium of*, ed. and transl. Alfred ANDREWS, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1931
- Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. Karl KÜHN, Leipzig: C. Knobloch, 1821-1833 [rpt. Hildesheim: Georg Olms, 1964-5]
- Comicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Georg KAIBEL, Berlin: Weidmann, 1899
- Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, I-VII, ed. Gerard VERBEKE, Alfons SMET, Adrien PATTIN, Henri MERCKEN, Sten EBESSEN, Paris: Éditions Beatrice Nauwelaerts, 1957-81
- Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Supplementa*, I-II, ed. Gerard VERBEKE, Josep MONCHO, Anne GLIBERT-THIRRY, Paris: Éditions Beatrice Nauwelaerts, 1975, 1977

- Curso Conimbricense. I: Moral a Nicómaco de Aristóteles / Pe. M. Góis*, fix. texto, introd. e trad. António B. ANDRADE, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957
- D. Iunii Iuvenalis Saturae: *Fourteen Satires of Juvenal*, ed. James DUFF, Cambridge: Cambridge University Press, 1940
- DANTE Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio PETROCCHI, Milano: Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana - Arnoldo Mondadori Editore, 1966-1967
- DEMETRIUS. *De elocutione*, transl. William Roberts, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1927
- DESCARTES. *Oeuvres*, 11 vols., ed. par Charles ADAM et Paul TANNERY, rééd. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974
- DEWEY John, «Reconstruction in Philosophy and Essays» (1920), in *Idem, The Middle Works 1899-1924*, vol. 12, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982, 176-177
- Dicta Catonis quae vulgo inscribuntur Catonis disticha de moribus*, ed. Geyza NÉMETHY, Budapest: Academia Litterarum Hungaricae, 1895
- DIODORO SICULO. *Biblioteca storica: commento storico: introduzione generale. Storia. Ricerche.*, ed. Dino AMBAGLIO et al., Milano: V&P, 2008
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*, I-II, ed. Robert HICKS, London: The Loeb Classical Library, 1925
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., ed. Tiziano DORANDI, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- Divini Platonis opera omnia quae extant Marsilio Ficino interprete*, Francofurti: Marne & Aubry, 1602
- ENUMA ELISH. *The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, eds. Wilfred LAMBERT and Simon PARKER, Oxford: Clarendon Press, 1966
- ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, Paris: Les Belles Letres, 1983-85
- Euclidis sectio canonis*, in *Musici scriptores graeci*, ed. Karl von JAN, Leipzig: Teubner, 1895 (reprint Hildesheim: Olms, 1962)
- Euclid's Elements* [The Thirteen Books of], ed. Thomas HEATH, New York: Dover, 1956
- EURIPIDE. *Tragedies*, 12 vols., trad. Louis MÉRIDIÉ et al., Paris: Les Belles Letres, 1926-2003
- Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, vol. 20, Berolini: Typs et impensis G. Reimeri, 1882-1909
- Fabulae aesopicae collectae*, ed. Karl HALM, Leipzig: Teubner 1852-1863
- Fragmenta Hesiodica*, ed. René MERKELBACH and Martin WEST, Oxford: Clarendon, 1967
- GOETHE Johann W., *Fausto* [= *Faust. Eine Tragödie* (1788/90), Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1808], trad. João BARRENTO, Lisboa: Relógio d'Água, 1999
- GRACIÁN Baltasar, *Oráculo manual y Arte de Prudencia* (1647), ed. crít. Emilio BLANCO, Madrid: Cátedra, 1997
- GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*, introd., trad. et not. Jean LAPLACE – Jean DANIELOU, Paris: Éditions du Cerf, 1944
- GROTIUS Hugo, *De jure belli ac pacis. Prolegomena* (1625), *Prolegomena to the Law of War and Peace*, transl. Francis KELSEY, New York: Liberal Arts Press, 1957
- HARTMANN Nicolai, «Document: le concept mégarique et aristotélicien de possibilité. Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité», note et trad. de

- Jean Marc NARBONNE, in *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 49 (1993) 1, 131-146
- HEGEL Georg W. F., «Prefácio» das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [= *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede*, 1820], trad. Artur MORÃO, Covilhã: lusosofia.net, 2008
- HEGEL Georg W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. III [= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III: in Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), Band 10*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1969-1971], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992
- HEGEL Georg W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II [= *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*], trad. E. CODIGNOLA – G. SANNA, Firenze: La Nuova Italia, 1964
- HEIDEGGER Martin, *An Introduction to Metaphysics* [= *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953; Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983], trans. Gregory FRIED – Richard POLT, New Haven: Yale University Press, 2000; trad. port. *Introdução à metafísica*, trad. Mário MATOS – Bernhard SYLLA, Lisboa: Instituto Piaget, 1997
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, trad. André PRÉAU, Paris: Gallimard, 1958
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps* [= *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927], trad. par Emmanuel MARTINEAU, Paris: Authentica, 1985
- HEIDEGGER Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica <informe Natorp>* [= *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Freiburg, 1922], trad. Jesús Adriano ESCUDERO, Madrid: Trotta, 2002
- HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme* [= *Brief über den Humanismus* (1946), Frankfurt: V. Klostermann, 1978], trad. par Martin R. MUNIER, Paris: Aubier, 1957
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche* [= *Nietzsche*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961], 2 vols., trad. Pierre KLOSSOWSKI, Paris: Gallimard, 1971
- Herodoti Historiae*, 2 vols., ed. Charles HUDE, Oxford: Oxford University Press, 1927
- HÉSIODE. *Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier*, ed. Paul MAZON, Paris: Les Belles Lettres, 1972
- Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*, ed. Friedrich SOLMSEN – René MERKELBACH – Martin WEST, London – New York: Clarendon – Oxford University Press, 1990
- HESÍODO. *Obras e Fragmentos: Teogonia, Trabajos y Dias, Escudo, Fragmentos, Certâmen*, introd., trad. y not. Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ – Alfonso MARTÍNEZ DÍEZ, Madrid: Gredos, 1997
- HIPPOCRATE. *L'Ancienne Médecine*, introd., trad., not. André FESTUGIÈRE, Paris: Klincksieck, 1948
- HIPPOCRATE. Oeuvres Complètes*, ed. Émile LITTRÉ, Amsterdam: Hakkert, 1961-82
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, ed. Edwin CURLEY, Indianapolis: Hackett, 1994
- HOMER. *Odissey*, I-II, transl. Augustus MURRAY, Cambridge (MA): Harvard University, 1998
- HOMER. *L'Odyssée*, texte étab. et trad. Victor BÉRARD, Paris: Les Belles Lettres, 1939-1968
- HOMER. *The Iliad. A Commentary*, I-II, ed. Geoffrey KIRK, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- HOMÈRE. *Iliade*, I-III, ed. Paul MAZON, Paris: Les Belles Lettres, 1937-38
- HOMERO. *Iliada*, introd. e trad. Frederico LOURENÇO, Lisboa: Cotovia, 2005

- HOMERO. *Odisseia*, introd. e trad. Frederico LOURENÇO, Lisboa: Cotovia, 2003 (2ed.)
- HORACE. *The Complete Works*, ed. Casper KRAEMER, New York: Modern Library, 1936
- HUSSERL Edmund, *A crise da humanidade europeia e a filosofia* [= *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter BIEMEL, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962] trad. Pedro M.S. ALVES, Covilhã: Lusosofia.net, 2008
- HUSSERL Edmund, *Sur l'intersubjectivité*, vols. I - II [= *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973], trad. Nathalie DEPRAZ, Paris: Epiméthée, 2001
- Hygini Fabulae*, ed. Peter MARSHALL, Stuttgart: Teubner, 1993
- Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum*, 2 vols., ed. Martin WEST, Oxford: Oxford University Press, 1992
- In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot conimbricensis cursus disputationes: in quibus praecipua quaedam ethicae disciplinae capita continentur*, Quarta hac in Germania editione correctiores edit, Coloniae: Impensis Haered – Lazari Zetzneri, 1621
- ISOCRATES. *Orationes et Epistulae*, ed. Basil MANDILARAS, Muenchen: K. G. Saur Verlag, 2003
- JOYCE James. *Ulysses*, New York: Random House, 1986
- KANT Immanuel, *Crítica da faculdade de julgar* [= *Kritik der Urtheilskraft* (1790), in *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1968], trad. António MARQUES, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992 [= *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António MARQUES e Valerio ROHDEN, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002]
- KANT Immanuel, *Crítica da razão prática* [= *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788), in *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1968], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 2008
- KANT Immanuel, *Crítica da razão pura* [= *Kritik der reinen Vernunft* (1781 *Ersten Auflage A* / 1787 *Zweiten Auflage B*), in *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd.3 (*Aufl. B*) / Bd. 4 (*Aufl. A*), Berlin: Walter de Gruyter, 1970 (*Aufl. B*) / 1978 (*Aufl. A*)], trad. Alexandre Fradique MORUJÃO e Manuela Pinto dos SANTOS, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986
- KANT Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes* [= *Grundlegung zur metaphysik der sitten* (1785 *Ersten Auflage A* / 1786 *Zweyte Auflage B*), in *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 4, Berlin: Walter de Gruyter, 1968], trad. Paulo QUINTELA, Lisboa: Edições 70, 2008
- KANT Immanuel, *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* [= *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 8, Berlin: Walter de Gruyter, 1969], trad. Artur MORÃO in KANT Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988
- KIERKEGAARD Søren, *Stages on Life's Way* [= *Stadier På Livets Vej*, 1845], transl. Walter LOWRIE, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1941
- La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris: Cerf, 1998
- Latin Aristotle commentaries II: Renaissance authors, III: Index initiorum, Index finium*, ed. Charles LOHR, Firenze: Leo S. Olschki, 1988; 1995
- LEIBNIZ Gottfried, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. Jacques BRUNSCHVICG, Paris: Garnier-Flammarion, 1966

- MACHIAVELLI Nicollò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ed. Gian Mario ANSELMi – Carlo VAROTTI, Torino: Bollati Boringhieri, 1993
- MACHIAVELLI Nicollò, *Il Principe*, ed. Mario MARTELLI, Roma: Salerno, 2006
- MARCUS AURELIUS. *The Meditations*, transl. Michael CHASE, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998
- MARÍA Juan de Jesus, *El Culto de la Prudencia* [= *De studio Prudentiae* (1614)] Bruxelles: Editions Soumillion, 1994
- Martin Luther's Reply to Erasmus of Rotterdam, De Servo Arbitrio (1525)*, transl. James PACKER and Olaf JOHNSTON, London: Clarke, 1957
- Menandri quae supersunt*, ed. Alfred KOERTE – Andreas THIERFELDER, Leipzig: Teubner, 1959
- Menandri Sententiae* [= *Menandri Monosticha*]. *Comparatio Menandri et Philistionis*, ed. Siegfried JAEKEL, Leipzig: Teubner, 1964
- MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, éds. Jean BALSAMO – Catherine MAGNIEN-SIMONIN – Michel MAGNIEN, Paris: Gallimard, 2007
- Nicolai de Cusa Opera Omnia*, ed. Raymond KLIBANSKY - Ernst HOFMANN, Leipzig-Hamburg: Felix Meiner, 1932-2006
- NIETZSCHE Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes*, Tomes I – XIV [= *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, München - New York, 1980], trad. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, sous la respons. de Gilles DELLEUZE et Maurice de GANDILLAC, Paris: Gallimard, 1977
- Oratores attici et quos sic vocant sophistae*, 16 vols. [*Demosthenes* (vol. XII) et *Aeschines* (vol. XIII)], ed. Gulielmi DOBSON, Londoni: J. F. Dove, 1828
- OVIDE. *Oeuvres complètes*, ed. M. NISARD, Paris: Firmin-Didot, 1876
- PADRES APOSTÓLICOS. APOLOGISTAS GRIEGOS. *La Didaché, San Clemente, San Ignacio Mártir, San Policarpo, Bernabé, Discurso a Diogneto, Papías, Hermas, Aristides, San Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Hermias el Filósofo*, introd. y not. por Daniel RUIZ BUENO, Madrid: BAC, 2002
- PASCAL Blaise, *Oeuvres*, org. Léon BRUNSCHVICG – Pierre BOUTROUX – Felix GAZIER, 14 vols., Paris : Hachette, 1904-1914
- Patrologiae Cursus Completus. Patres Graeci*, I-CLXVIII, ed. Jean-Paul MIGNE, Paris: Garnier, 1857-68
- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, I-CCXXIX, ed. Jean-Paul MIGNE, Paris: Garnier, 1844-94
- PEREIRA Duarte Pacheco, *Esmeraldo de situ orbis*, ed. Raphael AZEVEDO BASTO, Lisboa: Imprensa Nacional, 1892
- PERSIUS. *Satirae*, ed. Geyza NÉMETHY, Budapest: Acad. Litterarum Hungarica, 1903
- PESSOA Fernando, *Mensagem e Poemas Esotéricos de Fernando Pessoa*, coord. e ed. crít. José Augusto SEABRA, col. “Archivos”, Madrid et al.: ALLCA XX, 1996 (2ª ed.)
- PETRARCA Francesco, *Canzoniere, Trionfi, Rime varie*, eds. Carlo MUSCETTA – Daniele PONCHIROLI, Torino: Einaudi, 1958
- PHILO. *Works*, transl. Charles YONGE, Peabody (MA): Hendrickson, 1993
- PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre a dignidade do homem* [= *Oratio quaedam elegantissima sive de hominis dignitate* (1480)], in Joannis Pici Mirandulae, *Omnia opera*, ediderunt Bernardino VITALI e Cristoforo De'PENSI, Venezia: 1498], trad. Maria de Lourdes SIRGADO GANHÓ, Lisboa: Edições 70, 1998

- 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.)
- PLATÃO. *A República. Politeia*, introd., trad. e not. por Elísio GALA, Lisboa: Guimarães Editores, 2005
- PLATO. *Complete Works*, ed., introd. and not. by John COOPER, transl. John COOPER, George GRUBE, Charles REEVE, Mary Jane LEVETT, Myles BURNYEAT, Nicholas WHITE, Christopher ROWE, Mary Louise GILL, Paul RYAN, Dorothea FREDE, Alexander NEHAMAS, Paul WOODRUFF, Douglas HUTCHINSON, Anthony KENNY, Nicholas SMITH, Jeff MITSCHERLING, Rosamond SPRAGUE, Stanley LOMBARDO, K. BELL, Donald ZEYL, F.J. GONZALEZ, Diskin CLAY, Malcolm SCHOFIELD, Trevor SAUNDERS, Richard McKIRAHAN, Glenn MORROW, Andrew BECKER, Mark REUTER, Jonathan BARNES, David GALLOP, Mark JOYAL, Jackson HERSHBELL, John EDMONDS, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997
- PLATO. *Dialogues*, transl. Benjamin JOWETT, Oxford: Oxford University Press, 1953
- PLATON. *Œuvres Complètes*, I-II, trad. et not. par Léon ROBIN, Paris: Gallimard, 1950
- PLATON. *Œuvres Complètes*, I-XIV, introd, trad. et not. Maurice CROISSET, trad. Alfred CROISSET, Louis BODIN, Léon ROBIN, Louis MÉRIDIER, Émile CHAMBRY, Auguste DIÈS, Albert RIVAUD, Edouard Des PLACES, Louis GERNET, Joseph SOUILHÉ, Paris: Les Belles Lettres, 1920-64
- Platonis Opera*, I-V vols., ed. John BURNET, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford: Oxford University Press, 1900-1907; reimpr. 1961-65
- Platonis Respublica*, ed. Simon SLINGS, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003
- PLOTINUS. *Enneads*, transl. Arthur ARMSTRONG, London: Loeb Classical Library, 1966-1988
- PLUTARCH. *Moralia*, I-XVI, transl. Frank BABBITT et al., London: The Loeb Classical Library, 1927-2004
- PLUTARQUE. *Les Vies parallèles*, vols. I-XVI, ed. Robert FLACELIÈRE – Émile CHAMBRY – Marcel JUNEUX, Paris: Les Belles Lettres, 1957-1983
- Poetae Comici Graeci, Vol. III/2: Aristophanes Testimonia et Fragmenta*, eds. Rudolf KASSEL – Colin AUSTIN, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1984
- Poetae Lyrici Graeci*, 3 vols., ed. Theodorus BERGK, Leipzig: Teubner, 1914
- Poetae melici Graeci : Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, ed. Denys PAGE, Oxford Clarendon Press, 1962 [*Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta. Alcman; Stesichorus; Ibycus*, vol. I., ed. Malcolm DAVIES (post Denys PAGE), Oxford: Oxford University Press, 1991]
- Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, 2 vols., ed. Bruno GENTILI et Carlo PRATO, Leipzig: Teubner, 1985
- PROCLUS. *Commentaire sur le Parménide suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses*, I-III, trad. Anthelme-Édouard CHAIGNET, Paris: Minerva 1968
- PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*, I-VI, trad. et not. André-Jean FESTUGIÈRE, Paris: Vrin, 1966-68
- Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 5 vols., ed. Hans WALTHER, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1967 [*Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi*, nova series: 3 vols. (1982-1986)]

- PSEUDO-ANDRONICUS DE RHODES, *ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ*, éd. critique du texte et trad. Anne GLIBERT-THIRRY, in *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. II*, ed. Gerard VERBEKE, Josep MONCHO, Anne GLIBERT-THIRRY, Paris: Éditions Beatrice Nauwelaerts, 1975, 1977
- PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA. *Obras completas*, Madrid: BAC, 1955
- PUBLIUS TERENTIUS AFER. *Comoediae VI*, ed. Edward PARRY, London : Whitaker and Co., 1857
- QUINTILIANUS Marcus Fabius. *Institutio Oratoria*, ed. Harold BUTLER, Cambridge: Harvard University Press, 1920
- Rhetorica ad Herennium*, transl. Harry CAPLAN, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1954
- SAN AUGUSTÍN. *Obras Completas* 41 vols., Ed. BAC, Madrid 1946-
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual y Poesía completa*, ed. Paola ELIA – María JESÚS MANCHO, Barcelona: Crítica, 2002
- Sancti Bonaventurae Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* [I-IV: 1882-1889], in *Sancti Bonaventurae Opera Omnia Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura*, XI Vols., Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882-1902
- Sancti Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio Raimundo SPIAZZI, O. P., Torino: Marietti, 1964
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. 47: Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Comentário de la Ética a Nicómaco*, ed. Ana Maria MALLEA, Buenos Aires: Ciafic, 1983
- SANTO TOMAS DE AQUINO. *Suma teológica*, ed. bilingue dir. Francisco BARBADO VIEJO, Madrid: BAC, 1959
- SAPPHO et ALCAEUS. *Fragmenta*, ed. Eva-Maria VOIGT, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennepe, 1971
- Scriptores Historia Augusta. Aelius Lampridius; Aelius Spartianus; Flavius Vopiscus; Julius Capitolinus; Trebellius Pollio; Vulcacius Gallicanus*, 3 vols., transl. David MAGIE, London: Loeb Classical Library, 1953
- SENECA. *I-III: Moral Essays; IV-VI: Epistles; VII and X: Naturales Quaestiones; VIII-IX: Tragedies*, ed. John BASORE, Richard GUMMERE, Thomas CORCORAN, Frank MILLER, London: The Loeb Classical Library, 1917-72
- SEXTUS EMPIRICUS. *Vol. I: Outlines of Pyrrhonism, Vol. II: Against the logicians, Vol. III: Against the physicists. Against the ethicists, Vol. IV: Against the professors*, ed. and transl. Robert BURY, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1933-49
- SHAKESPEARE. *The Complete Works*, ed. Stanley WELLS *et al.*, Oxford: Oxford University Press, 2005 (2nd ed.)
- Sinesii Cyrenensis hymni et opuscula*, 2 vols., ed. Nicola TERZAGHI, Roma: Consilio Academiae Lynceorum (Typis Regiae Officinae Polygraphicae), 1944
- Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., ed. Gabriele GIANNANTONI, Naples: Bibliopolis, 1990
- SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*, introd., trad. e not. por Ana Alves SOUSA e Maria José Vaz PINTO, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005
- SOLON. *Testimonia veterum. Testimonianze sulla vita e l' opera*, ed. Antonius MARTINA, Roma: Edizioni dell' Ateneo, 1968
- SOPHOCLE. *Tragédies*, texte ét. par Alphonse DAIN et trad. par Paul MAZON, Paris : Les Belles Lettres, 1958

- SPINOZA Baruch, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in *SPINOZA Opera*, 4 vols., ed. Carl GEBHARDT, Heidelberg: Carl Winter, 1925, vol. II, 45-308
- STATIUS. *Thebaid and Achilleid*, 2 vols., ed. David BAILEY, Cambridge (MA) – London: Harvard University Press, 2003
- STOBAEUS. *Eclogae et florilegium*, ed. Kurt WACHSMUTH – Otto HENSE, 5 vols. Berlin: Weidmann, 1884-1912
- Strabonis Geographica*, ed. August MEINEKE, Leipzig: Teubner, 1877
- Suidae Lexicon*, 5 vols., ed. Ada ADLER, Stuttgart: Teubner, 1928-1938
- The Babylonian Gilgamesh Epic: Critical Edition and Cuneiform Texts*, ed. and transl. Andrew GEORGE, Oxford: Oxford University Press, 2003
- The greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, in Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum; 6,1*, Critical edition with an introductory study by Paul MERCKEN, Leiden: E.J. Brill, 1973
- The Oxford Book of Greek Verse in Translation*, ed. by Thomas HIGHAM and Cecil BOWRA, Oxford: Clarendon Press, 1944 (reimp. 1938)
- The Presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*, ed. by Geoffrey KIRK – John RAVEN – Malcolm SCHOFIELD, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [*Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. Carlos FONSECA – Beatriz BARBOSA – Maria Adelaide PEGADO, Lisboa: FCG, 1994]
- Theognis Elegiae*, ed. Douglas YOUNG (post E. Diehl), Leipzig: Teubner, 1971 (2nd ed.)
- THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, transl. Charles LITZINGER, Notre Dame (Ind.): Dumb Ox Books, 1993
- THUCYDIDE. *Œuvres*, 5 vols., éd. Jacqueline de ROMILLY – Louis BODIN – Raymond WEIL, Paris: Les Belles Lettres, 1953-1972
- Tragicorum Graecorum fragmenta*, 4 vols., eds. Bruno SNELL – Richard KANNICHT – Stephan RADT, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-1985
- Tragicorum Graecorum fragmenta*, ed. Johann NAUCK, Leipzig: Teubner, 1889 (2ed.)
- WITTGENSTEIN Ludwig, «A Lecture on Ethics», in *The Philosophical Review*, 74 (1965) 3-12
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tratado lógico-filosófico* [= *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Wilhelm OSTWALD (ed.), Annalen der Naturphilosophie, 14 (1921)], *Investigações filosóficas* [= *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*, transl. Gertrude E. ANSCOMBE, 1953], trad. Manuel Santos LOURENÇO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987
- XENOPHON. *Anabasis*, transl. Carleton BROWNSON, London: Loeb Classical Library, 1989 (rev. ed.)
- XENOPHON. *Cyropaedia*, ed. and transl. Walter MILLER, Cambridge: Harvard University Press, 1997
- XENOPHON. *Hellenica*, 2 Vols., transl. Carleton BROWNSON, London: Loeb Classical Library, 1950
- XENOPHON. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia*, transl. Edgar MARCHANT – Otis TODD, London: Loeb Classical Library, 1923
- Zenobii Athoi proverbia*. I-V, ed. Winfried BÜHLER, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982-1999

BIBLIOGRAFIA REFERENCIAL

- AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vols. I-V, dir. Roque CABRAL, Francisco GAMA CAEIRO, Manuel B. COSTA FREITAS, Alexandre F. MORUJÃO, José BACELAR E OLIVEIRA, António PAIM, Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-93
- ANTHON Charles (ed.), *A Manual of Greek Literature from the Earliest Authentic Periods to the Close of Byzantine Era*, New York: Harper & bros, 1853
- AUBENQUE Pierre (et al.), *Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, scepticisme; and Plotin et le néoplatonisme*, in CHÂTELET François (ed.), *Histoire de la philosophie. Idées et doctrines. Vol. I: La philosophie antique (du VI^e siècle avant J.-C. au III^e siècle après J.-C.)*, Paris: Hachette, 1999
- BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997
- BARNES Jonathan – SCHOFIELD Malcolm – SORABJI Richard, *Aristotle. A Selective Bibliography*, ed. T. CHRISTODOULOU, Oxford: Sub Faculty of Philosophy, 1988
- BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société. II. Pouvoir, droit, religion*, Paris: Editions de Minuit, 1969 [trad. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1984]
- BIBLIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE. Bulletin pub. par l'Institut International de la Philosophie avec l'aide de l'UNESCO et CNRS, Paris: Vrin, s.d.
- BOISACQ Émile, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg: Carl Winter, 1950
- BONITZ Herman, *Index Aristotelicus*, Aristotelis Opera, Editio altera, ed. Immanuel BEKKER, revis. O. GIGON, V, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1961
- BRANDWOOD Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds: W.S. Maney and Son, 1976
- BREHIER Émile, *Histoire de la Philosophie. Tome 1: Antiquité et Moyen-Age*, Paris: Quadrigue – PUF, 1997 (6ed)
- BRISSON Luc, *Platon 1900-1995: Bibliographie*, collab. F. PLIN Paris: Vrin, 2000
- BRUNSCHWIG Jacques – LLOYD Geoffrey E.R. (eds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, collab. Pierre PELLEGRIN, Paris: Flammarion, 1996
- BURY John – MEIGGS Russell, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London: Macmillan, 1978
- CAILLÉ Allain – LAZZERI Christian – SENELLART Michel (orient.), *Histoire Raisonnée de la Philosophie Morale et Politique* [= *História Crítica da Filosofia Moral e Política*, coord. Manuel B. COSTA FREITAS; trad. António C. AMARAL, José ROSA, Américo PEREIRA, Vítor SILVA, Noémia MARTINS, Lisboa: Verbo, 2005], Paris: La Découverte, 2001
- CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: PUF, 2001 (3 ed.); 2004 (4 ed.)
- CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil, 2004
- CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80 [reed. 1984]

- CHÂTELET François (ed.), *Histoire de la philosophie. Idées et doctrines. Vol. I: La philosophie antique (du VI^e siècle avant J.-C. au III^e siècle après J.-C.)*, Paris: Hachette, 1972-99
- CHEVALIER Jacques, *Histoire de la Pensée – vol. I: La Pensée Antique*, Paris: Flammarion, 1955
- CHEVALIER Jacques, *Histoire de la Pensée – vol. II: D'Aristote à Plotin* Paris: Éditions Universitaires, 1991
- COULOUBARITSIS Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Grasset, 1998
- De ROMILLY Jacqueline, *Petites leçons sur le grec ancien*, Paris: Stock, 2008
- De VOGEL Cornelia, *Greek Philosophy. A Collection of Texts. Selected and supplied with some notes and explanations. 3 vols: I - Thales to Plato; II - Aristotle, the early Peripatetic School and the Early Academie; III - The Hellenistic-Roman Period*, Leiden: Brill, 1963
- Des PLACES Edouard, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. I-II: Platon. Œuvres Complètes, XIV*, Paris: Les Belles Lettres, 1970
- DUMONT Jean-Paul, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, [Lille]: Nathan Université, 1993
- ERNOUT Alfred – MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Ed. Klincksieck, 1979
- FOLSCHEID Dominique, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris: PUF, 1997
- FRAILE Guillermo, *Historia de la filosofía – vol. I: Grecia y Roma*, Madrid: BAC, 1997
- FREIRE António, *Helenismos Portugueses*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984
- GLOTZ Gustave – COHEN Robert – ROUSSEL Pierre, *Histoire ancienne, histoire grecque*, vol. IV/1, Paris, PUF, 1938
- GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946
- GOULET Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques – vol. I*, Paris: CNRS, 1989
- GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris: PUF, 1951
- GUERRY Herbert (ed.), *A Bibliography of Philosophical Bibliographies*, Westport, Greenwood Press, 1977
- GUTHRIE William, *History of Greek Philosophy, vol. I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans, vol. II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus, vol. III: The fifth-century Enlightenment, vol. IV: Plato the Man and his Dialogues. Earlier period, vol. V: The latter Plato and the Academy, vol. VI: Aristotle, an Encounter, Cambridge: Cambridge University Press, 1962-81 [reed. 1998-2000]*
- HATZFELD Jean, *Histoire de la Grèce Ancienne*, Paris: Payot, 1926
- JÚNIOR Manuel A., *Gramática de Grego*, Lisboa: Alcalá, 2003
- KENNY Anthony, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, vol. I, Oxford – New York: Clarendon Press, 2004
- KIERNAN Thomas, *Aristotle Dictionary*, New York: Philosophical Library, 1962
- L'Année Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine*, Paris: Les belles Lettres
- LALANDE André, *Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie*, Paris: Felix Alcan, 1932

- LESKY Albin, *História da Literatura Grega* [*Geschichte der Griechischen Literatur*], trad. por Manuel LOSA, Lisboa: FCG, 1995
- LIDDELL Henry – SCOTT Robert, *Greek-English Lexicon*, revis. H.S. JONES, Oxford: Clarendon Press, 1996
- LOCKWOOD Thornton, «A Topical Bibliography of Scholarship on Aristotle's *Nicomachean Ethics*: 1880 to 2004», in *Journal of Philosophical Research* 30 (2005) 1-116
- LONG Herbert, «A bibliographical survey of recent works of Aristotle (1945-)», in *Classical World* 51 (1957-1958) 47-51; 57-60; 69-76; 96-98; 117-119; 160-162; 167-168; 193-194; 204-209
- ORGAN Troy, *An index to Aristotle in English Translation*, Princeton: Princeton University Press, 1949
- PADOVANI Umberto (dir.), *Grande Antologia Filosófica – vols. I-II: Il Pensiero Clássico*, coord. A.M. Moschetti, Milano: Marzorati, 1954
- PELLEGRIN Pierre, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007
- PELLEGRIN Pierre, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2001
- PEREIRA Maria Helena Rocha (org.), *HÉLADE. Antologia da Cultura Grega*, Porto: Asa, 2003
- PETERS Francis, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York: At the University Press, 1967 [*Termos Filosóficos gregos*, trad. Beatriz BARBOSA, Lisboa: FCG, 1977]
- PRIETO Maria Ureña – PRIETO João Ureña – NASCIMENTO Abel Pena, *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa: FCG-JNICT, 1995
- REALE Giovanni, *Storia della filosofia antica*, Milano: Vita e Pensiero, 1975
- RÉPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE, Louvain-La-Neuve: Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain
- SMITH William (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Little, Brown and Company, 1870
- SMITH William (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Little, Brown and Company, 1867
- THOMPSON Edward, *A Handbook of Greek and Latin Paleography*, Chicago: Argonaut, 1966
- TOSI Renzo, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: Rizzoli, 1991
- TOYNBEE Arnold, *Hellenism, The History of Civilization*, London: Oxford University Press, 1959
- ZELLER Eduard – MONDOLFO Rodolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Vol. I: I presocratici; Parte 1: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca; Parte 2: Ionici e Pitagorici; Parte 2: Eleati*, Firenze: La Nuova Italia, 1967

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- I. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1957): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. by Ingemar DÜRING, Goteborg, 1960
- II. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Louvain 1960): *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. Suzanne MANSION, Louvain 1961

- III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): *Aristotle on Dialectic: the «Topics»*, ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968
- VI. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Cerisy-la-Salle, France, 1972): *Etudes sur la «Metaphysique» d'Aristote*, ed. Pierre AUBENQUE, Paris, 1979
- VIII. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Padua, Italy, 1978): *Aristotle on Science: the «Posterior Analytics»*, ed. Enrico BERTI, Padova: Edizioni Antenori, 1981
- AA.VV. *Profils d'Aristote*, vols. I-II, Bruxelles: Ousia, 1990
- AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002)
- AA.VV., «La méthodologie d'Aristote», in *Revue Internationale de Philosophie* (Bruxelles) 34 (1980) 133-134
- AA.VV., «Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote», in *Rue Descartes* 1-2, 1991
- AA.VV., *Aristote et Athènes. Aristotle and Athens. Séminaire d'Histoire Ancienne de l'Université de Fribourg, Suisse, 23-25 Mai 1991*, Paris: Boccard, 1993
- AA.VV., *Aristote et l'aristotélisme*, Paris: PUF, 1978 [= in *Études Philosophiques* 1 (1978)]
- AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano, Vita e Pensiero, 1957
- AA.VV., *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles – Liège: OUSIA – Presses Universitaires de Liège, 1985
- AA.VV., *Atti del Convegno internazionale "Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe"*, Roma, 19-20 ottobre 2001, a cura di Vicenza Celluprica e Cristina d'Ancona, Napoli: Bibliopolis, 2004
- AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955
- AA.VV., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, ed. Daniel DEVEREUX - Pierre PELLEGRIN Paris: Éditions du CNRS, 1990
- AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970
- AA.VV., *Platon et Aristote à la Renaissance. XVIe Colloque international de Tours*, Paris: Vrin 1976
- AA.VV., *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vols. I-II; III; IV; Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981; 1982; 1983
- ABIZADEH Arash, «The passions of wise. *Phronesis*, rhetoric and Aristotle's passionate practical deliberation», *Review of Metaphysics* (Washington) 56 (2002-2003) 2, 267-296
- ABIZADEH Arash, «The passions of wise. *Phronesis*, rhetoric and Aristotle's passionate practical deliberation», *Review of Metaphysics* (Washington) 56 (2002-2003) 2, 267-296
- ABUGATTÁS Juan, «La función de la noción de 'medio' en la determinación de los ideales políticos en Aristóteles», in *Reflexión y Crítica* 2 (2002) 2, 141-148
- ABUGATTÁS Juan, «La función de la noción de 'medio' en la determinación de los ideales políticos en Aristóteles», in *Reflexión y Crítica* 2 (2002) 2, 141-148
- ACCATTINO Paolo, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino: Tirrena Stampatori, 1986
- ACHTENBERG Deborah, «The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press (1991) 59-7

- ACHTENBERG Deborah, *Cognition of value in Aristotle's ethics: promise of enrichment, threat of destruction*, Albany: State University of New York Press, 2002
- ACKRILL John, «Aristotle on *Eudaimonia*», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press (1991) 15-33 [= in *Mind* 87 (1978) 595-601]
- ADAMSON Peter – BALTUSSEN Han – STONE M.W.F. (ed.), *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. Vol. I-II, London: Institute of Classical Studies - University of London, 2004
- ADDIS Mark, «Aristotle: The intellectual virtues, with special reference to practical wisdom», in *Cogito* (Abingdon) 5 (1991) 1, 42-45
- ADKINS Arthur W.H., «The connection between Aristotle's Ethics and Politics», in *Political Theory* 12 (1984) 29-49
- ALAIN [Émile Chartier], «Note sur Aristote», in *Idées*, Paris: Le Club Français du Livre, 1961
- ALBERTI Antonina – SHARPLES Robert (eds.), *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin: De Gruyter, 1999
- ALBERTI Antonina (a cura), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 1990
- ALLAN Donald, «Aristotle account of the Origin of Moral Principles», in *Proceedings of the XI Congress of Philosophy*, vol. 12, Bruxelles – Amsterdam: North-Holland, 1953, 120-127 [= *Ibid.*, in *Articles on Aristotle, vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 72-88]
- ALLAN Donald, «*Magna Moralia* and *Nicomachean Ethics*», in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 77 (1957) 1, 7-11
- ALLAN Donald, «Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics*», in II. Symposium Aristotelicum (Louvain 1960): in *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain, 1961, 303-318
- ALLAN Donald, «The practical syllogism», in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955, 325-340
- ALLAN Donald, «The practical syllogism», in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955, 325-340
- ALLAN Donald, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford – London – New York: Oxford University Press, 1978
- ALLOA Emmanuel, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», in *Revue de métaphysique et de morale* 62 (2009) 2, 247-262
- ALLOA Emmanuel, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», in *Revue de métaphysique et de morale* 62 (2009) 2, 247-262
- ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, «Antígona o el sentido de la *phrónesis*», in *Ágora* (Santiago de Compostela) 19 (2000) 2, 5-22
- ALVAREZ VALDÉS Lourdes, «El acto voluntario en Aristóteles», in *Pensamiento* 52 (1996) 202, 127-139
- AMARAL António C., «A realização discursiva do *vivente político por natureza* na filosofia prática de Aristóteles», in *Da Autonomia do Político. Entre a Idade Média e a Modernidade*, coord. e org. José Maria Silva ROSA, Lisboa: Documenta, 2012, 37-49

- AMARAL António C., «Deus e Movimento no Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia», in *Didaskalia* 31 (2001) 2, 71-115
- AMARAL António C., «Ontologia da relação ética-política na filosofia prática de Aristóteles», in AA.VV., *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem dedicada a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, UCP Editora: Lisboa, 2003, 35-51
- AMARAL António C., *Cidadania e Revolução na “Política” de Aristóteles*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008
- AMZALAK Moses Bensabat, *O pensamento económico de Aristóteles: história das doutrinas económicas na Antiga Grécia*, Lisboa: Ottosgráfica, 1951
- ANAGNOSTOPOULOS Georgios, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1994
- ANASTAPLO George, *The thinker as artist. From Homer to Plato and Aristotle*, Athens [Ohio]: Ohio University Press, 1997
- ANDOLFO Matteo, «Metafísica e “intermedietà” degli enti matematici in Aristotele e in Plotino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 2-3, 181-228
- ANGIER Thomas, *Aristotle's Ethics and the Crafts: A Critique*, Toronto: T-Space at The University of Toronto Libraries, 2009
- ANGIONI Luca, *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência. O Livro VII da “Metafísica” de Aristóteles*, Campinas: UNICAMP, 2008
- ANNAS Julia, «The Hellenistic version of Aristotle's ethics», in *Monist* (La Salle) 73 (1990) 1, 80-86
- ANNAS Julia, *La morale de la felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano: Vita e Pensiero, 1997
- ANSCOMBE Gertrude – GEACH Peter, *Three Philosophers*, Oxford: Blackwell, 1961
- ANSCOMBE Gertrude E., «Thought and action», in *Articles on Aristotle, vol 2: Ethics and Politics*, by Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 61-71
- ANTON John – PREUS Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. V: Aristotle's Ontology*, Albany: State University of New York Press, 1992
- ANTON John P. – PREUS Anthony (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, New York: State University of New York Press, 1991
- ANTONAKOPOULOS Antonis, «La théorie du droit chez Aristote», in *Revue Hellénique de Droit International* 29 (1976) 173-192
- ARBERRY Arthur, «The *Nicomachean Ethics* in Arabic», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London) 17 (1955) 1-9
- ARGYROPOULOS Roxane – CARAS Iannis, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, Paris: Les Belles Lettres, 1980
- ASSELIN Don, *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*, New York: Lang, 1989
- AUBENQUE Pierre (dir.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris: PUF, 1993
- AUBENQUE Pierre, «L'amitié chez Aristote», in *L'Homme et son prochain. Actes du VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Toulon 6-9 Septembre 1956*, Paris: PUF, 1956, 251-254
- AUBENQUE Pierre, «La dialectique chez Aristote», in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970, 3-31
- AUBENQUE Pierre, «La loi selon Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* 25 (1980) 147-157

- AUBENQUE Pierre, «La place de l'Éthique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique», in *L'excellence de la vie. L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 397-407
- AUBENQUE Pierre, «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'*Eth. Nic.* VI, 10, 1142b 31-33)», *Revue des Études Grecques* (Paris) 78 (1965) 40-51
- AUBENQUE Pierre, «Politique et éthique chez Aristote», in *Ktema* (Strasbourg) 5 (1980) 211-221
- AUBENQUE Pierre, «Science, culture et dialectique chez Aristote», in *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, 144-149
- AUBENQUE Pierre, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 3-19
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)
- AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélisque*, Paris: PUF, 1966 (2^e éd.) [reed. Quadrigue: 1991]
- AUBRY Gwenaëlle, «*Dunamis* et *energeia* dans l'éthique aristotélicienne. L'éthique du démonique», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 75-94
- AUBRY Gwenaëlle, «L'ontologie aristotélicienne comme ontologie axiologique. Proposition de lecture de la *Métaphysique*», in *Philosophie Antique* [Villeneuve d'Ascq] 2 (2002), 5-32
- BADAWI Abdurrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: Vrin 1968
- BALABAN Oded, «*Praxis* and *poiesis* in Aristotle's practical philosophy», in *The Journal of Value Inquiry* (Dordrecht) 24 (1990) 3, 185-198
- BALAUDÉ Jean-François, «L'universel entre naturel et artificiel – à propos d'une objection contre les Idées platoniciennes dans le *Peri ideon* d'Aristote», in *Figures de l'Universel*, dir. par Jean-François BALAUDÉ, Bernardette VINCENT, et Florent GUÉNARD, Nanterre: Université de Paris X – Nanterre (1998) 7-27
- BALAUDÉ Jean-François, «Nature et forme dans les traités éthiques d'Aristote», in Pierre-Marie MOREL (coord.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques. Sept études sur Aristote*, Bourdeaux: Presses Universitaires de Bourdeaux (1997) 95-129
- BALME David, *Aristotle's Use of Teleological Explanation. Inaugural Lecture at Queen Mary College*, University of London, on 1st June 1965, London: University of London, 1965
- BALOGLOV Christos, «Aristotle and the welfare economics», in *Philosophia* (Athens) 31 (2001) 237-244
- BARBOSA Cláudia, *É possível distinguir ética e moral na Ethica Nicomachea de Aristóteles?*, Dissertação Mestrado em Filosofia, Rio de Janeiro: Universidade Pontifícia Católica do Rio de Janeiro, 2011
- BARKER Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publications, 1959
- BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques – FREDE Michael, «Le propre de la prudence», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre*

- Aubenque, dir. par Rémi BRAGUE et Jean François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 79-96
- BARNES Jonathan – SCHOFIELD Malcolm – Richard SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, I: Science*, London: Duckworth, 1975
- BARNES Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- BARNES Jonathan, «Aristote dans la philosophie anglosaxonne», in *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 204-218
- BARNES Jonathan, «Aristotle and the methods of ethics», in *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980) 490-511
- BARNES Jonathan, «Life and work», in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan BARNES, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 1-26
- BARNES Jonathan, *Aristotle. A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- BASTIT Michel, «Sagacité et sagesse», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 195-215
- BASTIT Michel, *Les quatre causes de l'être selon la Philosophie Première d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002
- BATAILLARD Marie-Christine, «Thalès, Périclès et les poissons (Éthique à Nicomaque, VI, 6-9)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 87-115
- BAUMAN Richard, *Aristotle's Logic of Education. New Perspectives in Philosophical Scholarship: Texts and Issues*, New York: Peter Lang, 1998
- BECCHI Francesco, «Variazioni funzionali nei *Magna Moralia*: la virtù come impulso razionale al bene», in *Prometheus* (Firenze) 6 (1980) 3, 201-226
- BECKER Bertilo, «Raízes mosaicas em Platão e Aristóteles», in *Veritas* 28 (1983) 149-156
- BELLO Angela Ales, «The entelechial principle in the *ontopoiesis* of life. From Aristotle to recent phenomenology», in *Analecta Husserliana* (Dordrecht) 50 (1997) 25-31
- BELO Fernando, «As ciências e o singular», in *Logos* 4 (1985) 79-95
- BERNS Laurence, «Aristotle and Adam Smith on Justice. Cooperation between ancients and moderns?», in *Review of Metaphysics* 48 (1994-1995) 1, 71-90
- BERTHOUD Arnaud, *Aristote et l'argent*, Paris: Maspero, 1981
- BERTHOUD Arnaud, *Essais de philosophie économique. Platon, Aristote, Hobes, A. Smith, Marx*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002
- BERTI Enrico – VALDITARA Linda Napolitano (a cura), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Roma: Japadre, 1989
- BERTI Enrico, «Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?», in *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, ed. by William WANS, Lanham: Rowman and Littlefield (1966) 105-130
- BERTI Enrico, «Heidegger ed il concetto aristotelico di verità», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dir. par Rémi BRAGUE et Jean François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 97-120
- BERTI Enrico, «Il concetto aristotelico di "ragion pratica"», in *Quaderni di Storia* (Bari) 31 (1990) 23-34
- BERTI Enrico, «La dialettica in Aristotele», in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970, 33-80
- BERTI Enrico, «La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (1990) 2, 249-266

- BERTI Enrico, «*Phronesis et science politique*», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 435-459
- BERTI Enrico, «Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983) 441-456
- BERTI Enrico, «Sul carattere dialettico della storiografia filosofica di Aristotele», in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, ed. Giuseppe CAMBIANO, Torino: Tirrenia Stampatori (1986) 101-125
- BERTI Enrico, *Aristotele nel Novecento*, Roma – Bari: Laterza, 1992 [= *Aristóteles no século XX*, trad. D.D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1997]
- BERTI Enrico, *Aristotele: della dialettica alla filosofia prima*, Padova: CEDAM, 1977
- BERTI Enrico, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova: CEDAM, 1965
- BERTI Enrico, *La filosofia del primo Aristotele*, Roma – Bari: Laterza, 1997
- BERTI Enrico, *Le ragioni di Aristotele* [= *As razões de Aristóteles*, trad. D.D. MACEDO, São Paulo: Loyola, 1998], Roma – Bari: Laterza, 1989
- BERTI Enrico, *Nuovi studi aristotelici – vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia: Morcelliana, 2004
- BERTI Enrico, *Profilo di Aristotele*, Roma: Studium, 1979
- BERTÓK Rózsa – ÖFFENBERGER Niels, «Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico», in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 1, 149-155
- BESNIER Bernard, «Le rôle du chapitre 5 dans le sixième livre (*Éthique à Nicomaque*, VI, 5)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 69-85
- BESNIER Jean-Michel, «Les anciens et les modernes. P. Ricoeur comme lecteur de E. Husserl, I. Kant et Aristote», in *Esprit. Paul Ricoeur*, Colloque sur P. Ricoeur, org. par Olivier MONGIN et Joël ROMAN, Paris: Esprit 7-8 (1988) 97-100
- BIDEZ Joseph, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité – à la recherche des épreuves de l'Aristote perdu*, Bruxelles: Office de Publicité, 1943
- BIEN Günther, *La filosofia politica di Aristotele* [= *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg: K. Alber, 1973], trad. Maria Lucia VIOLANTE, Bologna: Il Mulino, 1985
- BIGNONE Ettore, *L'Aristoteles perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, Firenze, la Nuova Italia, 1936
- BIRITOS Dennis Cadozo, «Imitación y libertad creadora en Aristóteles», in *Philosophia* (Mendoza) 25 (1962) 36-42
- BLAIR George, *Energeia and Entelecheia: "Act" in Aristotle*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1992
- BLUMENTAHL Henry – ROBINSON Howard (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1991
- BOBONICH Chris, «Aristotle's Ethical Treatises», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 12-36
- BODÉÜS Richard, «Aristote et la condition humaine», in *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983) 189-202
- BODÉÜS Richard, «Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage des biographes anciens», in *Revue de Philosophie Ancienne* 4 (1986) 107-144
- BODÉÜS Richard, «Contribution à l'histoire des œuvres morales d'Aristote: les *Testimonia*», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 11, 451-467
- BODÉÜS Richard, «Contribution à l'histoire des œuvres morales d'Aristote: les *Testimonia*», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 451-467

- BODÉÜS Richard, «Imagination et action chez Aristote», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 5-6
- BODÉÜS Richard, «L'animal politique et l'animal économique», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 65-81
- BODÉÜS Richard, «L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'œuvre philosophique d'Aristote», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris) 79 (1995) 4, 553-586
- BODÉÜS Richard, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris: Les Belles Lettres, 1992
- BODÉÜS Richard, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris: Vrin, 2002
- BODÉÜS Richard, *Aristote: la justice et la cité*, Paris: PUF, 1996
- BODÉÜS Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris : Les Belles Lettres, 1982
- BOERI Marcelo, «Los comentadores antiguos de Aristóteles y su reelaboración de la filosofía griega», in *Méthexis* 6 (1993) 191-199
- BOLTON Robert, «The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, DEVEREUX Daniel – PELLEGRIN Pierre (éds.), Paris 1990, 185-236
- BORDES Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982
- BORRMANS Maurice, «Un principe d'éthique aristotélicien: *in medio stat virtus*, à travers des traditions musulmane et chrétienne», in *Actes Individu et Société: l'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen, du Colloque d'Istanbul 5-9 Janvier 1986*, éd. par Thierry ZARCON, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, 83-97
- BOS Abraham, *Providentia divina. The theme of divine "pronoia" in Plato and Aristotle*, Assen: Van Gorcum, 1976
- BOSLEY Richard – TWEEDALE Martin, *Aristotle and his medieval interpreters*, Calgary: University of Calgary Press, 1992
- BOSSI LOPEZ Beatriz, «Algunas paradojas de la Ética aristotélica», paper in *Seminario Internacional «La política de Aristóteles»*, org. Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 25 Fevereiro 2005, 1-12 [= in *Intus Legere*, 1 (2007) 10, 83-96]
- BOSSI LOPEZ Beatriz, «El concepto aristotélico de eudaimonía», in *Ethos* [Buenos Aires], 12-13 (1985), 247-283
- BOSSI LOPEZ Beatriz, «Notas sobre la fundamentación de la Etica Aristotélica», in *Sapientia* [Buenos Aires], 156 (1985) 40, 86-96
- BOSTOCK David, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- BOURGEY Louis, *Observation et Expérience chez Aristote*, Paris: Vrin 1965
- BOWRA Cecil, «Aristotle's Hymn to Virtue», in *Classical Quarterly* 32 (1938) 182-189
- BRACHET Robert, *L'âme religieuse du jeune Aristote*, Paris – Fribourg: Éditions Saint-Paul, 1990
- BRADSHAW David, *Activity, Actuality and Energy: "Energeia" in Aristotle and Later Greek Philosophy* [Dissertatio], Austin: University of Texas, 1996
- BRAGUE Rémi, «La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles», trad. de Rafael GEREZ KRAEMER, in *Revista de Filosofía* (Madrid) 4 (1991) 6, 401-427

- BRAGUE Rémi, «L'entrée d'Aristote en Europe. L'intermédiaire arabe», in R. FALOCI (éditeur délég.), *Aristote, l'École de Chartres et la Cathédrale. Actes du Colloque Européen des 5 et 6 juillet 1997*. Chartres, Association des Amis du Centre Médiéval Européen de Chartres, 1997, 73-79
- BRAGUE Rémi, «Note sur le concept d'*hedone* chez Aristote», in *Études Philosophiques* 1 (1976) 49-55
- BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contenu cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris: PUF, 1988
- BRAKAS George, *Aristotle's Concept of the Universal*, Hildesheim: G. Olms, 1988
- 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
- BRENTANO Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [= *Aristote. Les diverses acceptions de l'être*, trad. Pascal DAVID, Paris: Vrin, 2005], Freiburg: Herder, 1862 (anast. repr. Hildesheim: Olms 1984)
- BROADIE Sarah, «Aristotle and Contemporary Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 342-361
- BROADIE Sarah, «Nature and craft in Aristotelian teleology», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN, Paris: Éditions du CNRS, 1990, 389-405
- BROADIE Sarah, «Nature, craft and *phronesis* in Aristotle», in *Philosophical Topics* (Stamford – Conn.) 15 (1987) 2, 35-50
- BROADIE Sarah, «Que fait le premier moteur d'Aristote? Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*», trad. par Jacques BRUNSCHWIG, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 118 (1993) 2, 375-411
- BROADIE Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1991
- BROCK Stephen (a cura), *L'attualità di Aristotele*, Roma, Armando Editore, 2000
- BROGAN Walter, «Heidegger and Aristotle. *Dasein* and the question of practical life», in *Crises in continental philosophy*, ed. by Arleen DALLERY, Charles SCOTT and Holley ROBERTS, Albany: State University of New York Press, 1990, 137-146
- BROWN Lesley, «What is "the mean relative to us" in Aristotle's Ethics?», in *Phronesis* 42 (1997) 1, 77-93
- BRUN Jean, *Aristote et le Lycée*, Paris: PUF, 1992
- BRUNNER Fernando, «Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliennes au moyen-âge», in *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne) 5 (1955) 179-192
- BRUNSCHWIG Jacques, «Aristote, Platon et les formes d'objets artificiels», in *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques. Sept études sur Aristote*, coord. par Pierre-Marie MOREL, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux (1997) 45-68
- BRUNSCHWIG Jacques, «Le liseur», in AA.VV., *Penser avec Aristote*, dir. Mohammed-Allal SINACEUR, Toulouse: Érès, 1991, 415-417
- BUELA Alberto, «El concepto de hombre en el *Protréptico* de Aristóteles», in *Filosofar Cristiano* (Córdoba – Arg.) 8-9 (1984-1985) 15-18, 69-75
- BUELA Alberto, *Esquemas de las obras éticas de Aristóteles*, Buenos Aires: Fundación Cultura et Labor, 1985

- BULNES Elton, «Prudencia política y ciencia moral. Una consideración de esta relación a partir del pensamiento de Hans-Georges Gadamer sobre la actualidad hermenéutica de Aristóteles», in *Philosophia* (Mendoza) (1996) 74-129
- BURGER Ronna. *Aristotle's Dialogue with Socrates: on the Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008
- BURNYEAT Myles, «Aristotle on Learning to be Good», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 69-92
- BYL Simon, «Le toucher chez Aristote», in *Revue de Philosophie Ancienne* 9 (1991) 2, 123-132
- BYL Simon, «Note sur la place du coeur et la valorisation de la *mesotes* dans la biologie d'Aristote», in *Antiquité Classique* (Bruxelles) 37 (1968) 467-476
- CABRAL Roque, «Réflexions sur la prudence: Aristote – Saint Thomas, aujourd'hui», in *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale, Roma – Napoli 17-24 Aprile 1974, vol. V, L'agire morale*, Napoli: Edizione Domenicani Italiani, 1977, 403-409
- CACHIA Jean, «*Éthique à Nicomaque*», *Livre V (1-10): la justice. Aristote*, Paris: Ellipses, 1998
- CAEIRO António, *A areté como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles*, Lisboa: IN-CM, 2002
- CAIRNS Douglas, «Problems in Aristotle's philosophy of action», in *Liverpool Classical Monthly* 14 (1989) 6, 86-89
- CALVO MARTÍNEZ Tomás, *Aristóteles y el Aristotelismo*, Madrid: Akal, 2008
- CAMBIANO Giuseppe, «La *tekhne* dans l'*Éthique à Nicomaque*», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 161-177
- CANCRINI Antonia, «*Synesis* e *syneidesis* nell'etica di Aristotele», in *La Cultura* (Roma) 8 (1970) 1-21
- CAPECCI Angelo, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila: Japadre, 1978
- CAPPELLETTI Angel, «El concepto de "vida" en Aristóteles», in *Revista Venezolana de Filosofía* 23 (1987) 25-38
- CAPPELLETTI Angel, «*Katharsis* trágica y *nous poietikos* en Aristóteles», in *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) 25 (1989) 47-58
- CARDONA Giacinto, «Ricerche sulla biografia aristotelica», in *Nuova Rivista Storica* 50 (1966) 87-115
- CARMEN SÁNCHEZ María del, «La teología de Aristóteles», in *Ágora: papeles de filosofía* 10 (1991) 193-198
- CARSTON Victor, «Aristotle and the Problem of Intentionality», in *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998) 2, 249-298
- CASANOVA Carlos, *Participación y causalidad en Aristóteles*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998
- CASE Thomas, «Aristotle», in *Encyclopaedia Britannica* (1910), vol. II, 501-522
- CASSIN Barbara – NARCY Michel, *La décision du sens - le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris: Vrin 1989
- CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voir 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
- CASSIN Barbara, «Como a ética chega à linguagem, de Aristóteles a Habermas», in *Idem, Aristóteles e o Lógos. Contos da fenomenologia comum*, [= *Aristote et le*

- logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris: PUF, 1997], trad. L.P. ROUANET, São Paulo: Loyola, 1999, 25-42
- CASSIN Barbara, «O homem, animal político dotado de *lógos*», in *Idem, Aristóteles e o Lógos. Contos da fenomenologia comum*, [= *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris: PUF, 1997], trad. L.P. ROUANET, São Paulo: Loyola, 1999, 43-86
- CASSIN Barbara, *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire* [= *Aristóteles e o Lógos. Contos da fenomenologia comum*, trad. L.P. ROUANET, São Paulo: Loyola, 1999], Paris: PUF, 1997
- CASTON Victor, «Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination», in *Les Études Philosophiques* 1 (1997), 3-39
- CASTORIADIS Cornelius, «La double découverte de l'imagination par Aristote», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. IV; Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1983, 210-214
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise, «Aristote, G.E. Moore et G. Ryle. L'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise», in *Études Philosophiques* 1 (1978) 41-64
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise, «Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'*epagoge*», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN Paris: Éditions du CNRS, 1990, 365-387
- CAUQUELIN Anne, *Aristote: le langage*, Paris: PUF, 1990
- CAVARNOS Constantin, *The classical theory of relations. A study in the metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism*, Belmont: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1975
- CAZULLO Anna, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Milano: Jaca Book, 1992
- CHAMBERLAIN Charles, «Why Aristotle called ethics ethics: the definition of ethos in *Eudemian Ethics* 2,2», in *Hermes* 112 (1984) 176-183
- CHARLES David, «Aristotle: ontology and moral reasoning», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 119-144
- CHARLES David, «Aristotle's Weak Akrates: What does her Ignorance Consist in?», in *Akrasia in Greek Philosophy*, ed. by Christopher BOBONICH – Pierre DESTREE, Leiden: Brill 2007, 193-214
- CHARLES David, «Wittgenstein's builders and Aristotle's craftsmen», in CHARLES David – CHILD William (eds.), *Essays on Wittgenstein in Honour of David Pears*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 80-102
- CHARLES David, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 2000
- CHARLES David, *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca: Cornell University Press [= London: Duckworth], 1984
- CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997
- CHATEAU Jean-Yves, «L'objet de la *phronésis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'*Éthique à Nicomaque*», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 185-261
- CHERNISS Harold, *Aristotle criticism of Presocratic Philosophy*, New York: Octagon Books, 1976
- CHERNISS Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy – vol. I*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944

- CHERNYAKOV Alexei, *The ontology of time. Being and time in the philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, London: Kluwer Academic Publishers, 2002
- CHEVALIER Jacques, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Lyon – Paris: Félix Alcan, 1915
- CHIESA Curzio, “Structure sémantique et forme logique d’après l’analyse aristotélécienne des phrases d’action”, in AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l’Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5 / Cahiers du Groupe des Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, Bruxelles: Ousia / Université de Sciences Sociales de Grénoble, 1986, 181-202
- CHIEZA Curzio, *Sémiosis, signes, symboles. Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d’Aristote*, Bern – Berlin – Frankfurt: Lang, 1991
- CHROUST Anton-Herman, «The influence of zoroastrian teachings on Plato, Aristotle, and greek philosophy in general», in *The New Scholasticism* (Washington) 54 (1980) 342-357
- CHROUST Anton-Hermann, «Aristotle’s Last Will and Testament», in *Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik* (Wien) 80 (1967) 90-144 [=CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works – vol. I: Some Novel interpretations of the Man and His Life*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973, 183-220]
- CHROUST Anton-Hermann, «Aristotle’s religious convictions», in *Divus Thomas* (Piacenza) 69 (1966) 91-97
- CHROUST Anton-Hermann, «Did Aristotle Own a School in Athens?», in *Rheinisches Museum* 115 (1972) 310-318
- CHROUST Anton-Hermann, «The First Thirty Years of Modern Aristotelian Scholarship», in *Classica et Mediaevalia* 24 (1963-64) 27-57
- CHROUST Anton-Hermann, «The Miraculous Disappearance and Recovery of the *Corpus Aristotelicum*», in *Classica et Mediaevalia* 23 (1963) 50-67
- CHROUST Anton-Hermann, «The Propable Date of Some Aristotle’s Lost Works», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 22 (1967) 3-23
- CHROUST Anton-Hermann, «Werner Jaeger and the Reconstruction of Aristotle’s Lost Works», in *Symbolae Osloenses* 42 (1967) 7-43
- CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works – vol. I: Some Novel interpretations of the Man and His Life; vol. II. Observations on Some of Aristotle’s Lost Works*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973
- CHUNG-HWAN Chen, «The relation between the terms *energeia* and *entelekheia* in the philosophy of Aristotle», in *Classical Quarterly* (London) 52 (1958) 12-17
- CINI Marcello, «Dall’universo macchina al mondo della complessità. La rivincita di Aristotele?», in *Cannochiale* (Roma) 3 (1987) 55-68
- CLARK Stephen, *Aristotle’s Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975
- CLASSEN Carl, «Principi e concetti morali nella *Retorica* di Aristotele», in *Elenchos* 10 (1989) 1, 5-22
- CLEARY John, «*Phainomena* in Aristotle’s methodology», in *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994) 2, 61-67
- COLLINS Susan, «Moral Virtue and the Limits of the Political Community in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*», in *American Journal of Political Science* 48 (2004) 1, 47-61

- CONCHILLO MARTÍNEZ Carlos, *Aristóteles. Naturaleza y ética*, Madrid: Mare Nostrum, 1992
- CONNIL SANCHO Jesús, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia: Facultad de Teología de San Vico, 1981
- CONILL SANCHO Jesús (ed.), *Horizontes de economía ética/Horizons of the Ethic Economy: Aristoteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, 2005
- COOPER John, «Some remarks on Aristotle's moral psychology», in *Aristotle's Ethics*, ed. by Timothy ROCHE, Memphis: Memphis State University, 1989, 25-42
- COOPER John, «The *Magna Moralia* and Aristotle's moral philosophy», in *Classical Philosophy – vol. 5: Aristotle's Ethics*, ed. by Terence IRWIN, New York: Garland, (1995) 1-23 [= in *The American Journal of Philology* (Baltimore) 94 (1973) 327-349]
- COOPER John, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975
- CORTELLA Lucio, «La rehabilitazione ed i limite della *phronesis*», in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di Enrico BERTI e Linda Napolitano VALDITARA, Roma: Japadre, 1989, 23-29
- CORTELLA Lucio, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma: Jouvence, 1987
- COSENZA Paolo, «Studi su Aristotele nel secolo XX», in *Logos* 4 (1972) 265-282
- COSENZA Paolo, *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1968
- COSTERBOSA Marina Lalatta, «Relativismo ed etica delle virtù. Una critica al neoaristotelismo», in *Ragion Pratica* (Milano) 4 (1996) 6, 227-233
- COULOUBARITSIS Lambros, «La signification philosophique de la *poiesis* aristotélicienne», in *Diotima* 9 (1981) 94-100
- COULOUBARITSIS Lambros, «Le rôle de la *techné* dans les Éthiques aristotéliciennes», in *Justifications de l'éthique. XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles – Louvain-la-Neuve 6-9 Septembre 1982*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, 131-137
- CREMASCHI Sergio, «Neo-Aristotelian trends in contemporary ethics» [in portuguese = «Tendências aristotélicas na ética actual», trad. Manfredo OLIVEIRA], in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, org. Manfredo OLIVEIRA, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, 9-30
- CRESPO Ricardo, «La acción económica en Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 10 (1996) 1, 77-108
- CRESSON André, *Aristote. Sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris: PUF, 1958
- CRISP Roger, «Aristotle on Greatness of Soul», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 158-178
- CROISSANT Jeanne, «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote», in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, XIV, Amsterdam – Louvain: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1953, 269-275
- CROISSANT Jeanne, «La dialectique chez Aristote», in *Études de Philosophie Ancienne*, ed. par J. CROISSANT, Bruxelles: OUSIA, 1986, 186-194
- CROSSETT John, «Aristotle as a Poet - The Hymn to Hermeias», in *Philological Quarterly* 46 (1967) 2, 145-155
- CRUBELLIER Michel – PELLEGRIN Pierre, *Aristote. La philosophie et les savoirs*, Paris: Seuil, 2002

- CURREN Randall, «The contribution of *Nicomachean Ethics* III, 5 to Aristotle's theory of responsibility», in *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989) 261-277
- CURZER Howard, «A defense of Aristotle's doctrine that virtue is a mean», in *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, 129-138
- CYZYK Mark, «*Hamartia, akrasia*, ignorance, and blame in Aristotle's philosophy», in *Kinesis* 18 (1990-1991) 1, 17-35
- D'AGOSTINO Simone, *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'action" (1813)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999
- D'AVENIA Marco, *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 1998
- DAHL Norman, «Justice and Aristotelian Practical Reason», in *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991) 1, 153-158
- DAHL Norman, *Practical Reason. Aristotle and the Weakness of the Will*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984
- De BONI Luis A., «A entrada de Aristóteles no ocidente medieval», in *Dissertatio* 19-20 (2005) 131-172
- De CORTE Marcel, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris: Vrin 1934
- De MURALT André, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Paris: Vrin 1985
- De MURALT André, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris: Vrin 1995
- De RIJK Lambertus, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen: Van Gorcum, 1952
- De ROMILLY Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1971
- De VOGEL Cornelia J., «Quelques remarques a propos du premier chapitre de l'*Étique à Nicomaque*», in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955, 307-323
- DÉCARIE Vianney, «Le divin dans l'éthique aristotélicienne», in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, dir. par Thomas De KONINCK, Paris : PUF, 1991, 37-68
- DÉCARIE Vianney, «Vertu totale, vertu parfaite et *kalokagathie* dans l'*Étique à Eudème*», in *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur*, sous dir. de Gary MADISON, Paris: Seuil, 1975, 60-76
- DEFOURNY Pierre, «Contemplation in Aristotle's ethics», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, by Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 104-112
- DEHART Scott, «The convergence of *praxis* and *theoria* in Aristotle», in *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis) 33 (1995) 1, 7-27
- DEMAN Thomas, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris: Les Belles Lettres, 1942
- DEMOS Rafael, «A note on *akrasia*. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book 7, Chap. 3», in *Ethics* 71 (1960-1961) 195-200
- DEMOS Raphael, «Some remarks on Aristote's doctrine of practical reason», in *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (1961-2) 153-162
- Des CHENE Dennis, *Life's Form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2000
- DESPOTOPOULOS Constantin, *Aristote. Sur la famille et la justice*, Bruxelles: Ousia, 1983
- DESPOTOPOULOS Constantin, «Le raisonnement juridique d'après Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 17 (1972) 89-97

- DESPOTOPOULOS Constantin, «Les concepts de juste et de justice selon Aristote», *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 14 (1969) 283-308
- DESTREE Pierre (coord.), *Aristote. Bonheur et vertu*, Paris: PUF, 2003
- DESTREE Pierre, «Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture dialectique de EN I, 6», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 39-61
- Di MUZIO Gianluca, *The Voluntary in Aristotle's Philosophy: Action, Character, Responsibility* [Dissertatio], Charlottesville: University of Virginia, 2000
- Di SPADAFORA Francesco, «Note sur una distinzione aristotelica tra teorico e pratico», in *Sophia* (Padova) 25 (1957) 1-2, 57-88
- DIRLMEIER Franz, «Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles», in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. Der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse I*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1970
- DOMINGO MORATALLA Augustín, «De Aristóteles a Gadamer. La relevancia ética de la ontología hermenéutica», in *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* (Salamanca) 17 (1990) 237-254
- DONINI Pier Luigi, «Incontinenza e sillogismo pratico nell'*Etica Nicomachea*», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Milano) 32 (1977) 174-194
- DONINI Pier Luigi, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria: Ed. del'Orso, 1989
- DONINI Pier Luigi, *La Metafisica di Aristotele: introduzione alla lettura*, Roma: Nuova Italia Scientifica, 1995
- DOVER Kenneth, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 1994
- DRAGO Giovanni, *La giustizia e le giustizie. Letture del libro quinto dell'"Etica a Nicomaco"*, Milano: Marzorati, 1963
- DREFCINSKI Shane, «Aristotle's fallible *phronimos*», in *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, 139-154
- DRYER Douglas, «Aristotle's conception of *orthos logos*», in *Monist* (La Salle) 66 (1983) 106-119
- DUBOIS Jacques, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris: Desclée de Brouwer, 1967
- DUDLEY John, *The evolution of the concept of chance in the physics and ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, iv-v*, Amersfoort: Acco, 1997
- DUGRÉ François, «Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 65-78
- DUMOULIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote. Eudème, De la philosophie, Protreptique*, Paris: Vrin 1981
- DUNBABIN Jean, «The two commentaries of Albertus Magnus on the *Nicomachean Ethics*», in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Louvain) 30 (1963) 232-250
- DUNNE Joseph, «Aristotle after Gadamer. An analysis of the distinction between the concepts of *phronesis* and *techne*», in *Irish Philosophical Journal* (Belfast) 2 (1985) 105-123
- DUNNE Joseph, *Back to the rough ground: "Phronesis" and "Techne" in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993
- DÜRING Ingemar, «Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century», in *Eranos* 54 (1956) 109-120
- DÜRING Ingemar, «Aristotle and the heritage from Plato», in *Eranos* 62 (1964) 84-99

- DÜRING Ingemar, «The impact of Aristotle's scientific ideas in the middle-ages and the beginning of the scientific revolution», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin) 50 (1968) 115-133
- DÜRING Ingemar, *Aristoteles: exposicion e interpretacion de su pensamiento* [= *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1966], trad. Bernabé NAVARRO, Mexico: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2005 (2ed.)
- DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York: Garland, 1987
- DÜRING Ingemar, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*, Götteborg: Berzelögatan, 1950 [= in *Göteborg Högskulas Arsskrift* 56 (1950) 35-70]
- DYER Robert, «Aristotle's categories of voluntary torts (EN 1135b 8-25)», in *Classical Review* (London) 79 (1965) 250-252
- EBBERT Theodor, «Aristotelian accidents», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 133-159
- ECHANDÍA Darío, «El ciudadano y el hombre de bien en la filosofía de Aristóteles», in *Franciscanum* 26 (1984) 54-60
- EDEL Abraham, *Aristotle and His Philosophy*, London: Croom Helm, 1982
- EDEL Abraham, *Aristotle's Theory of Infinite*, New York: ed. auct., 1934
- EDEN Kathy, *Poetic and legal fiction in the Aristotelian tradition*, Lawrenceville: Princeton University Press, 1986
- EIKELAND Olav, *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Bern [etc.]: Peter Lang, 2008
- ELDERS Leo, «St. Thomas Aquinas' Commentary on the *Nicomachean Ethics*», in *The ethics of St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, ed. by Leo ELDERS and K. HEDWIG, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984, 9-49
- ELDERS Leo, «The Greeks Christian authors and Aristotle», in *Doctor Communis* (Vaticano) 43 (1990) 1, 26-57
- ELLIOTT Brian, «Heidegger and Aristotle on the finitude of practical reason», in *The Journal of the British Society for Phenomenology* 31 (2000) 2, 159-183
- ENGBERG-PEDERSEN Troels, «Converging Aristotelian faculties: a note on *Eth. Nic.* VI, 11, 2-3, 1143a 25-35», in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 99 (1979) 158-160
- ENGBERG-PEDERSEN Troels, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford: Clarendon Press, 1983
- ENGMANN Joyce, «Aristotelian Universals», in *Classical Philology* 73 (1978) 17-23
- ESCOHOTADO Antonio, «Aristóteles en el siglo XX», in *Revista de Filsosofía* (Mexico) 21 (1988) 62, 168-173
- EVANS John, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977
- EVEN-GRANBOULAN Geneviève, «Le syllogisme pratique chez Aristote», in *Études Philosophiques* 1 (1976) 57-78
- EVERSON Stephen, *Aristotle on Perception*, Oxford: Clarendon Press, 1997
- EVRIGENIS Joannis, «The doctrine of the mean in Aristotle's ethical and political theory», in *History of Political Thought* 20 (1999) 3, 393-416
- FAES Hubert, «L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel», in *Archives de Philosophie* 58 (1995) 1, 97-121

- FARRÉ Luis, «Los valores estéticos en la filosofía aristotélica», in *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, Tomos I-II-III, Mendoza, Argentina, 30 Marzo – 9 Abril, 1948*, Mendoza: Universidad nacional de Cuyo, 1949, Tomo III, 1445-1451
- FARWELL Paul, «Aristotle and the complete life», in *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995) 3, 247-263
- FEMENÍAS María Luísa, «Algunas observaciones sobre la noción de *pragma* en Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía* 16 (1990) 2, 213-216
- FERRARIN Alfredo, «Riproduzione di forme e esibizione di concetti. Imaginazione e pensiero dalla *phantasia* aristotélica alla *Einbildungskraft* in Kant e Hegel», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari* 14 (1995) 253-293
- FERRARIN Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa: Ets, 2004
- FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução», in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. Dimas de ALMEIDA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012, 21-27
- FIASSE Gaëlle, *L'Autre et l'Amitié Chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain – Paris: Peeters, 2006
- FIGUEIREDO Maria José, *O PERI IDEÔN e a Crítica Aristotélica a Platão*, Lisboa: Colibri, 1996
- FILIPPI Silvana, «Karl-Otto Apel: kantismo e interpretación de la ética aristotélica», in *Filosofía Oggi* 15 (1992) 1, 69-106
- FINE Gail, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993
- FINLEY Moses, «Aristotle and economic analysis», in *Articles on Aristotle, vol 2 – Ethics and Politics*, by Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 140-158
- FISCHER Frank, «Encore la question des intermédiaires mathématiques en *République VI*», in *Revue Philosophique de Louvain* 102 (2004) 1, 1-34
- FLANNERY Kevin «The Aristotelian first principle of practical reason», in *Thomist* 59 (1995) 3, 441-464
- FOÀ Virginia Guazzioni, «Il sillogismo pratico nell'etica di Aristotele», in *Incontri Culturali* (Roma) 11 (1978) 105-111
- FORMENT Eudaldo, «La integración de la ética aristotélica en la síntesis escolástica [Aristoteles, Thomas Aquinas]», in *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1996, 51-85
- FORTENBAUGH William – SHARPLES Robert (eds.), *Theophrastean Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: N.J. Transaction Books, 1988
- FORTENBAUGH William, «*Nicomachean Ethics* I, 1096b 26-29», in *Phronesis* 11 (1966) 185-194
- FORTENBAUGH William, *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, New York: Barnes and Noble, 1975
- FRAILE Gillermo, «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

- FREDE Dorothea, «Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 255-275
- FREDE Michael, «The Unity of the General and Special Metaphysics», in *Idem, Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: Minneapolis University Press, 1987, 81-95
- FREELAND Cynthia, «Aristotle on possibilities and capacities», in *Ancient Philosophy* 6 (1986) 69-89
- FREELAND Cynthia, «Aristotle's *Poetics* in Relation to the Ethical Treatises», in *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, ed. William WIANS, Lanham: Rowman and Littlefield (1996) 327-345
- FREY Louis, «Aristote, la limite et Achille», in *Études Philosophiques* 3 (1982) 305-307
- FROIDEFOND Christian, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap: Ophrys, 1971
- FULCO William, «A note on free will in Aristotle», in *Modern Schoolman* (St. Louis) 40 (1962-1963) 388-394
- FURLEY David (ed.), *From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999
- FURLEY David, «Aristotle on the voluntary», in *Articles on Aristotle, vol 2 – Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 47-50
- FURLEY David, *Two studies in the Greek Atomists. Study I: Indivisible magnitudes. Study II: Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton: Princeton University Press, 1967
- GADAMER Hans-Georg, «Le problème herméneutique et l'Étique d'Aristote», in *Idem, Le problème de la conscience historique*, Louvain - Paris: Publications Universitaires de Louvain – Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1963, 49-63
- GADAMER Hans-Georg, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* [Suivi de: *Le savoir pratique*], trad. par Pascal DAVID et Dominique SAATDJIAN, Paris: Vrin 1994
- GALIMBERTI André, «Commentaire critique sur le sixième livre de l'Éthique à Nicomaque», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. I, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 273-276
- GALLOP David, «Can fiction be stranger than truth? An Aristotelian answer», in *Philosophy and Literature* 15 (1991) 1, 1-18
- GARCÍA Dora, «La *phrónesis* y el juicio reflexionante en relación con el equilibrio reflexivo», in *Analogía Filosófica* 14 (2000) 1, 65-101
- GARCÍA CUADRADO José, «Ética y Política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles», in *Studium* 33 (1993) 2, 297-312
- GARCÍA-MAYNEZ Eduardo, «Doctrina aristotélica de la imputación», in *Diánoia* 18 (1972) 18, 1-14
- GARCÍA NINET Antonio, «El determinismo en la acción en Aristóteles», in *Ágora: papeles de filosofía* 17 (1998) 1, 33-53
- GARCÍA NINET Antonio, «La ética aristotélica: el problema de su fundamentación», in *Pensamiento* 57 (2001) 217, 43-72
- GARCÍA YEBRA Valentín, «La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas», in *Arbor* (Madrid) 86 (1973) 453-457
- GARFAGNINI Gian Carlo, *Aristotelismo e scolastica*, Torino: Loescher, 1979
- GARVER Eugene, *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago: University of Chicago Press, 1994

- GARVER Eugene, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006
- GASTALDI Silvia, *"Bios hairetotos": Generis di vita e felicità in Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 2003
- GASTALDI Silvia, «L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele», in *Elenchos* 16 (1995) 2, 253-290
- GASTALDI Silvia, «Lo *spoudaios* aristotelico tra etica e poetica», in *Elenchos* 8 (1987) 63-104
- GASTALDI Silvia, *Le immagini della virtù: le strategie metaforiche nelle Etiche di Aristotele*, Alessandria: Ed. dell'Orso, 1994
- GAUDRON Edmond, «L'expérience dans la morale aristotélicienne», in *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 3 (1947) 243-261
- GAUTHIER René A., «Introduction», *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, introd., trad. et comment. R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, 10-62
- GAUTHIER René A., *La Morale d'Aristote*, Paris: PUF, 1985
- GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, «Du plaisir au jeu dans *L'Éthique à Nicomaque*. Une origine de la juste mesure», in *Philosophie* (Paris) 60 (1998), 38-62
- GAUTHIER-MUZELLEC Mari-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris: PUF, 1998
- GEACH Peter, «Good and evil», in *Theories of ethics*, ed. Philippa FOOT, Oxford: Oxford University Press, 1967, 64-73
- GEACH Peter, *The virtues*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1977
- GERSON Lloyd, «Artifacts, substances, and essences», in *Apeiron* 18 (1984) 50-58
- GERSON Lloyd, «Platonism in Aristotle's ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 217-248
- GIACON Carlo, *Il Divenire in Aristotele: Dottrina e Testi*, Padova: CEDAM – Casa Editrice, 1947
- GIANNINI IÑIGUEZ Humberto, *Tiempo y espacio en Aristoteles y Kant*, Santiago de Chile: Ed. Andres Bello, 1992
- GIGANTE Marcello, *Kepos e Peripatos: contributo alla storia dell' aristotelismo antico*, Napoli: Bibliopolis, 1999
- GIGON Olof, «L'historicité de la philosophie chez Aristote», in AA.VV., *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Roma – Paris: Istituto di Studi Filosofici – Vrin, 1956, 99-120
- GIL Fernando, «O estatuto do singular», in *Revista da Faculdade de Letras* 4 (1985) 119-141
- GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636
- GIORDANI Alessandro, *Tempo e struttura dell'essere: il concetto di tempo in Aristotele e suoi fondamenti ontologici*, Milano: Vita e Pensiero, 1995
- GIORGINI Giovanni, «Existe un neoaristotelismo anglosassone?», in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di Enrico BERTI e Linda Napolitano VALDITARA, Roma: Japadre, 1989, 271-297
- GIULIANI Alessandro, *La definizione aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia: Università degli Studi – Edizione Universitarie, 1985
- GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128

- GOBRY Ivan, *La Philosophie Pratique d'Aristote*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1995
- GOHLKE Paul, *Aristoteles: die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert, III. Ethik und Politik: 1. Grosse Ethik. Schrift über Tugenden und Laster; 2. Eudemische Ethik; 3. Nikomachische Ethik; 4. Politik; 5. Verfassungsgeschichte der Athener; 6. Ueber Haushaltung in Familie und Staat*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1945
- GOLD Howard, «*Praxis*: its conceptual development in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Graduate Faculty Philosophy Journal* (NY) 6 (1977) 106-150
- GOLDSMITH Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris: Vrin 1982
- GÓMEZ-LOBO Alfonso, «Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) 10 (1984) 133-139
- GÓMEZ-LOBO Alfonso, «La fundamentación de la ética aristotélica», in *Acción, Razón, y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*. in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32 (1999) 1, 17-37
- GÓMEZ-LOBO Alfonso, «La recta razón en Aristóteles: ¿principio o proposición particular?», in *Convivium* 14 (2001) 48-65
- GÓMEZ-LOBO Alfonso, «The *Ergon* Inference», in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press (1991) 43-57
- GÓMEZ PIN Víctor, *El orden aristotélico*, Barcelona: Ariel, 1984
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Aristóteles e a Metafísica*, Coimbra: Faculdade de Letras, D.L. 1977
- GONZÁLEZ VEGA Fernando, «Fundamentación epistemológica del quehacer tecnológico en Aristóteles», in *Logos* (México) 16 (1988) 47, 77-96
- GOOCH Paul, «Socratic irony and Aristotle's *eiron*: some puzzles», in *Phoenix* (Toronto) 41 (1987) 95-104
- GOTTLIEB Paula, «Aristotle and Protagoras. The good human being as the measure of goods», in *Apeiron* 24 (1991) 1, 25-45
- GOTTLIEB Paula, «Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993) 1, 31-46
- GOTTLIEB Paula, «Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993) 1, 31-46
- GOTTLIEB Paula, «The Practical Syllogism», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 218-233
- GOTTLIEB Paula, «Translating Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Apeiron* 34 (2001) 1, 91-99
- GOTTSCALK Hans, «Notes on the Wills of the Peripatetic Scholars», in *Hermes* 100 (1972) 314-342
- GOULD Carol, «A puzzle about the possibility of Aristotelian *enkarateia*», in *Phronesis* 39 (1994) 2, 174-186
- GOURINAT Jean-Baptiste, «Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 95-124
- GOURINAT Jean-Baptiste, «Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 95-124

- GOYET Francis, «Prudence et panurgie. Le machiavélisme est-il aristotélicien?», in *Au-delà de la "Poétique": Aristote et la littérature de la Renaissance*, Études réunies par Ullrich Langer, Genève: Droz (2002), 13-34
- GRAESER Andreas, «Aristotle on Practical Truth: Coherence vs. Correspondence», in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 9 (2004) 191-200
- GRAHAM Daniel, «The etymology of *entelekheia*», in *The American Journal of Philology* 110 (1989) 1, 73-80
- GRAHAM Daniel, *Aristotle's Two Systems*, Oxford: Oxford University Press, 1987
- GRAMMATICO Giuseppina, «El dios y lo divino en la ética de Aristóteles», in *Philosophica* (Valparaíso) 11 (1988) 31-54
- GRANGER Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris: Aubier-Montaigne, 2000
- GRANGER Herbert, «Aristotle on the analogy between action and nature», in *Classical Quarterly* 87 (1993) 1, 168-176
- GRANGER Herbert, *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht - Boston: Kluwer, 1996
- GRANT Robert, «Aristotle and the conversion of Justin», in *The Journal of the Theological Studies* (London) 7 (1956) 246-248
- GRAVE Selwyn A., «Aristotelian Philosophy and functional Design», in *Australasian Journal of Philosophy* (Sidney) 28 (1950) 1, 29-42
- GRAYEFF Felix, *Aristotle and his school: an inquiry into the history of the Peripatos with a commentary on "Metaphysics" Z, H, A, and Θ*, London: Duckworth, 1974
- GRENE Marjorie, *A Portrait of Aristotle*, London: Faber and Faber, 1963
- GRENET Paul, *Aristote et la raison sans démesure*, Paris: Éditions Seghers, 1962
- GRENET Paul, *Aristote et la raison sans démesure*, Paris: Éditions Seghers, 1962
- GROARKE Louis, «Following in the footsteps of Aristotle. The Chicago School, the glue-stick and the razor», in *The Journal of Speculative Philosophy* (Pa.) 6 (1992) 3, 190-205
- GUARIGLIA Osvaldo, «El múltiple Aristóteles. Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea», in *Isegoría* (Madrid) 1 (1990) 85-103
- GUARIGLIA Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997
- GUARIGLIA Oswaldo, «La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles», in *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 13 (1973) 19, 49-59
- GUARIGLIA Oswaldo, «Razón práctica e intereses de la acción», in *Diánoia* 33 (1987) 33, 68-53
- GUILLAMAUD Patrice, «La médiation chez Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain* 85 (1987) 457-474
- GUITTON Jean, «L'ambivalence chez Aristote», in *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Monseigneur R. Jolivet*, Lyon – Paris: E. Vitte, 1960, 69-81
- GUTHRIE William, *A history of Greek philosophy – vol. VI: Aristotle, An encounter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- GUY Alain, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote: l'ambiguïté du monde de pensée aristotélicienne, jugé par le rationalisme*, Paris: PUF, 1963
- HAIR Howard, *Pourquoi l'éthique? La voie du bonheur selon Aristote*, Paris, L'Harmattan, 2003
- HALL Pamela, *Natural Law, Phronesis, and Prudentia: Is Aquinas's Natural Law Theory Compatible with His Aristotelianism?*, Nashville: Vanderbilt University, 1987

- HALL Roland, «The special vocabulary of the *Eudemian Ethics*», in *Classical Quarterly* (London) 53 (1959) 197-206
- HALPER Edward, «The unity of the virtues in Aristotle», in *Oxford Studies on Ancient Philosophy* 17 (1999) 115-143
- HAMELIN Octave, «Ce que Leibniz doit à Aristote», in *Études Philosophiques* 12 (1957) 2, 131-143
- HAMELIN Octave, *Le système d'Aristote*, Paris: Felix Alcan, 1920
- HAMESSE Jacqueline, *Les Aucoritates Aristotelis. Un florilège médiévale. Étude historique et édition critique*, Louvain – Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974
- HAMLYN David, «Aristotelian Epagoge», in *Phronesis* 21 (1976) 167-187
- HAMLYN David, «Aristotle on Dialectic», in *Philosophy* 67 (1990) 465-470
- HANKINSON Robert – DESLAURIERS Marguerite, «Aristotle on imagination and action», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 3-4
- HANKINSON Robert, «Perception and evaluation. Aristotle on the moral imagination», in *Dialogue* (Montréal) 29 (1990) 1, 41-63
- HANNA Marta, «La doctrina de la equidad en Aristóteles», in *Sapientia* 56 (2001) 210, 379-396
- HARDIE William, «Aristotle and the free will problem», in *Philosophy* 43 (1968) 274-278
- HARDIE William, «Aristotle on the Best Life for a Man», in *Philosophy* 54 (1979) 35-50
- HARDIE William, «Aristotle's doctrine that virtue is a mean», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 33-46
- HARDIE William, «Aristotle's doctrine that virtue is a mean», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 33-46
- HARDIE William, «The final good in Aristotle's ethics», in *Philosophy* 40 (1965) 277-285
- HARDIE William, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1988
- HARRIS George, *Agent-centred morality. An Aristotelian alternative to Kantian internalism*, Berkeley: University of California Press, 1999
- HARTMANN Nicolai, *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1939 [*Aristóteles y el problema del concepto, sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, México: UNAM – Centro de Estudios Filosóficos, 1965]
- HECK José, «O normativismo uniforme de Tugendhat e o elogio a Aristóteles», in *Veritas* 45 (2000) 4, 527-546
- HEINAMAN Robert (ed.), *Aristotle and moral realism*, London: UCL Press, 1995
- HEINAMAN Robert, «Alteration and Aristotle's activity-change distinction», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 227-257
- HEINAMAN Robert, «Aristotle on housebuilding», in *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985) 145-162
- HEINAMAN Robert, «Compulsion and voluntary action in the *Eudemian ethics*», in *Nous* 22 (1988) 253-281
- HEINAMAN Robert, «The *Eudemian Ethics* on knowledge and voluntary action», in *Phronesis* 31 (1986) 149-171
- HEINAMAN Robert, «The improbability of *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23 (2002) 99-145

- HELD George F., *Aristotle's Teleological Theory of Tragedy and Epic*, Heidelberg: Winter, 1995
- HINTIKKA Jaakko, «Aristotelian Induction», in *Revue Internationale de Philosophie* 133-134 (1980) 422-439
- HINTIKKA Jaakko, «Aristotle on ambiguity of ambiguity», in *Inquiry* 2 (1959) 137-151
- HINTIKKA Jaakko, «Remarks on *praxis*, *poiesis* and *ergon* in Plato and in Aristotle», in *Annales Universitatis Turkuensis Sarja – Ser. B. Hermaniora* (Turku) 126 (1973) 53-62
- HINTIKKA Jaakko, *El viaje filosófico más largo. De Aristóteles a Virginia Woolf*, trad. de Marcelo MENDONZA HURTADO, Barcelona: Gedisa, 1998
- HINTIKKA Jaakko, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford: Oxford University Press, 1973
- HOBUSS João, «O meio relativo a nós em Aristóteles», in *Ethic@* 1 (2004) 6, 19-34
- HOBUSS João, «Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância», in *Ethic@* 1 (2004) 3, 47-60
- HOBUSS João, «Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Antiga [= Journal of Ancient Philosophy]* 2 (2008) 2, 1-27
- HOBUSS João, *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles* [Dissert.], Pelotas (RS): EGUFPel, 2002
- HÖFFE Otfried, «Universalist ethics and the faculty of judgement. An Aristotelian look at Kant», in *The Philosophical Forum* (NY) 25 (1993-1994) 1, 55-71
- HÖFFE Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg: Pustet, 1971 [reed. Berlin: Akademie Verlag, 1996]
- HOLTE Ragnar, *Bâtitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1962
- HOMIAK Marcia, «Virtue and Self-Love in Aristotle's Ethics», in *The Canadian Journal of Philosophy*, 11 (1981) 4, 633-51
- HOURLAKIS Antoine, *Aristote et l'éducation*, Paris: PUF, 1998
- HOUSE Dennis, «Did Aristotle understand Plato?», in *Dionysius* 17 (1999) 7-25
- HUBERT Bernard, «Veille, sommeil et rêve chez Aristote», in *Revue de Philosophie Ancienne* 17 (1999) 1, 75-111
- HUGONNARD-ROCHE Henri, «Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe», in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque Internationale de Cassino 15-17 Juin 1989*, org. par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, ed. par Jacqueline HAMESSE et Marta FOTTORI, Louvain-la-Neuve – Cassino: Institut d'Études Médiévales – Università degli Studi, 1990, 131-147
- HUGUES Gerard, *Aristotle on ethics*, London: Routledge, 2001
- HURSTHOUSE Rosalind, «A False Doctrine of the Mean», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980-81) 57-72
- HURSTHOUSE Rosalind, «A False Doctrine of the Mean», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980-81) 57-72
- HURSTHOUSE Rosalind, «The Central Doctrine of the Mean», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 96-115
- HUTCHINSON Douglas, *The Virtues of Aristotle*, London: Routledge and Kegan Paul, 1986
- HUXLEY George, *On Aristotle and Greek Society*, Belfast: Huxley, 1979

- INCIARTE Fernando, «Aristotle and the Reality of Time», in *Acta philosophica* 4 (1995) 2, 189-203
- INNERARITY Carmen, «La comprensión aristotélica del trabajo», in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 23 (1990) 2, 69-108
- IONESCU Constantin Vicol, *Filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, I-II, Madrid: CSIC, 1973
- IRWIN Terence (ed.), *Classical Philosophy – vol. 5: Aristotle's Ethics*, New York: Garland, 1995
- IRWIN Terence, «Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 323-341
- IRWIN Terence, «Aristotle on reason, desire and virtue», *Journal of Philosophy* 72 (1975) 567-578
- IRWIN Terence, «Aristotle's method of ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 193-223
- IRWIN Terence, «Beauty and morality in Aristotle», in MILLER Jon (ed.), *A Critical Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 239-253
- IRWIN Terence, «Disunity in the Aristotelian Virtues», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume (1988) 61-78
- IRWIN Terence, «First Principles in Aristotle Ethics», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy III: Studies in Ethical Theory*, Morris: University of Minnesota (1978) 252-272
- IRWIN Terence, «Reason and responsibility in Aristotle», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 117-155
- IRWIN Terence, «Some rational aspects on incontinence», in *Aristotle's Ethics*, ed. by Timothy ROCHE, Memphis: Memphis State University, 1989, 49-88
- IRWIN Terence, «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 35-53
- IRWIN Terence, *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988
- ISNARDI PARENTE Margherita, «Alcuni aspetti della concezione della *techne* nella *Metafisica* di Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Milano) 17 (1962) 26-40
- JACKSON Henry, «Aristotle's lecture room», in *Journal of Philology* 35 (1920) 191-200
- JAEGER Werner, «Aristotle's Use of of Medicine as a Model of Method in his Ethics», in *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) 54-61
- JAEGER Werner, «Aristotle's verses in praise of Plato», in *Classical Quarterly* 21 (1927) 13-17
- JAEGER Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann, 1923 [*Aristoteles. Foundations of the History of His Development*, trans. Richard ROBINSON, Oxford – New York: Oxford University Press, 1948; *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José GAOS, México – Madrid – Buenos Aires: FCE, 1995]
- JAFFA Harry, *Thomism and Aristotelianism. A study of the "Commentary" by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952
- JAULIN Annick, «Forme, individu et universel», in *Revue de Philosophie Ancienne* 14 (1996) 2, 57-73

- JAULIN Annick, *Aristote, La Métaphysique*, Paris: PUF, 1999
- JAULIN Annick, *Eidos et ousia: de l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris: Klincksieck, 1999
- JOACHIM Harold, *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1951
- JOHNSON Curtis, «Aristotle's polity: mixed or middle constitution?», in *History of Political Thought* (Exeter) 91 (1988) 2, 189-204
- JOHNSON Harold, «Three ancient meanings of matter: Democritus, Plato and Aristotle», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 28 (1967) 3-16
- JOLIVET Régis, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris: Beauchesne: 1929
- JONES John, *On Aristotle and Greek Tragedy*, London: Chatto and Windus, 1981
- JOST Lawrence, «Eudemian ethical method», in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 29-40
- JUDSON Lindsay, «Aristotle on fair exchange», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15 (1997) 147-175
- JUDSON Lindsay, «Chance and "always" or for the most part?», in *Aristotle's Physics*, ed. Lindsay JUDSON, Oxford: Clarendon Press, 2000, 73-99
- KAHN Charles, «Discovering the will. From Aristotle to Augustine», in *The question of "eclecticism". Studies in later Greek philosophy*, ed. John DILLON – Anthony LONG, Berkeley: University of California Press, 1988, 234-259
- KAL Victor, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden: E.J. Brill, 1988
- KANE Michael, «Heidegger and Aristotle treatise of time», in *American Catholic philosophical Quarterly* 69 (1995) 2, 295-309
- KATAYAMA Errol, *Aristotle on artifacts. A metaphysical puzzle*, Albany: State University of New York Press, 1999
- KELSEN Hans, «Aristotle and Hellenic-Macedonian policy», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. by Jonathan BARNES – Malcolm SCHOFIELD – Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 170-194
- KENNEDY George, *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1991
- KENNY Anthony, «Aristotle on happiness», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 25-33
- KENNY Anthony, «Aspasius and the Nicomachean Ethics of Aristotle», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. I, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 172-174
- KENNY Anthony, «Practical Inference», in *Analysis* 26 (1965) 6, 65-75
- KENNY Anthony, «The Nicomachean conception of happiness», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* suppl. (1991) 67-80
- KENNY Anthony, «The practical syllogism and incontinence», in *Phronesis* 11 (1966) 163-184
- KENNY Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996
- KENNY Anthony, *Aristotle's Theory of the Will*, London: Duckworth, 1979
- KENNY Anthony, *Essays on Aristotelian tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- KENNY Anthony, *The Aristotelian Ethics. A study of a relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1978

- KEYT David, «The meaning of *bios* in Aristotle's Ethics and Politics», in *Ancient Philosophy* 9 (1989) 1, 15-21
- KING Richard, «Making things better. The art of changing things: Aristotle *Metaphysics* Q 2», in *Phronesis* 43 (1998) 1, 63-83
- KLEIN Sherwin, «An Aristotelian view of theory and practice in business ethics», in *The International Journal of Applied Philosophy* [Fort Pierce (Fla.)] 12 (1998) 2, 203-222
- KLIMCHUK Dennis, «Aristotle on necessity and voluntariness», in *History of Philosophy Quarterly* 19 (2002) 1, 1-19
- KONTOS Pavlos, «L'éthique aristotélicienne et le chemin d'Heidegger», in *Revue Philosophique de Louvain* 95 (1997) 1, 130-143
- KONTOS Pavlos, *L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris: PUF, 2002
- KOSLOWSKI Peter, «Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística», trad. Gustavo CORBI, in *Ethos* 9 (1981) 2-36
- KOUTRAS Demetrios (ed.), *The Aristotelian ethics and its influence. The first international symposium for the Aristotelian philosophy, Athens 24-26 May 1995*, Athens: Athens Society for Aristotelian Studies, 1996
- KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006
- KRAUT Richard, «Aristotle on Choosing Virtue for Itself», in *Classical Philosophy – vol. 5: Aristotle's Ethics*, ed. Terence IRWIN, New York: Garland (1995) 321-337
- KRAUT Richard, «Aristotle on the Human Good: an Overview», in *Aristotle's Ethics. Critical essays*, ed. by Nancy SHERMAN, Lanham: Rowman and Littlefield, 1999, 79-104
- KRAUT Richard, «Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of "Dein" in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 169-200
- KRAUT Richard, «Ethical Theory Does Not Offer a Decision Procedure», in *Aristotle's Ethics: Ethical Theory Does Not Offer a Decision Procedure*, Stanford Encyclopedia of Philosophy:
- KRAUT Richard, «How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 76-95
- KRAUT Richard, *Aristotle on Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989
- KRISTELLER Paul, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova: Antenore, 1962
- KUCHARSKI Paul, «Protagoras et la morale d'Aristote», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 95 (1970) 15-24
- La CROCE Ernesto, «El concepto aristotélico de técnica», in *Ethos* (Buenos Aires) 4-5 (1976-1977) 253-264
- La CROCE Ernesto, «Ética y Metafísica en el *Protréptico* de Aristóteles», in *Ethos* 10-11 (1982-1983) 169-181
- LABARRIÈRE Jean-Louis, «Le rôle de la phantasia dans recherche du bien pratique», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 231-252
- LABARRIÈRE Jean-Louis, «Nature et fonction de la *phantasia* chez Aristote», in *De la phantasia à l'imagination*, sous dir. Danielle LORIES – RIZZERIO Laura, Louvain-Paris: Peeters, 2003, 15-30
- LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46

- LABARRIÈRE Jean-Louis, «De la *phronesis* animale», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. par Daniel DEVEREUX et Pierre PELLEGRIN Paris: Éditions du CNRS, 1990, 405-428
- LABARRIÈRE Jean-Louis, «Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima* III, 9, 11. Une réplique à Monique Canto-Sperber», in *Les Études Philosophiques* 1 (1997), 97-125
- LABARRIÈRE Jean-Louis, «Le rôle de la *phantasia* dans la recherche du bien pratique», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 231-252
- LACHANCE Louis, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Ottawa-Montréal: Ed. du Lévrier, 1948
- LACHTERMAN David, «Did Aristotle “Develop”? Reflections on Werner Jaeger's Thesis», in *Revue de Philosophie Ancienne* 8 (1990) 3-40
- LANGHOLM Odd, *Price and value in the Aristotelian tradition. A study in scholastic economic sources*, Oslo: Universitetsforlaget [distr. In USA by Columbia University Press (Irvington – NY)] 1979
- LARKIN Miriam, *Language in the philosophy of Aristotle*, The Hague – Paris: Mouton, 1971
- LATONA Max, «Selfhood and agency in Ricoeur and Aristotle», in *Philosophy today* 45 (2001) 2, 107-120
- LAWRENCE Gavin, «Aristotle and the Ideal Life», in *The Philosophical Review* 102 (1993) 1, 1-34
- LAWRENCE Gavin, «Human Good and Human Function», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 37-75
- Le BLOND Jean-Marie, «Aristote et Théophraste. Un renouvellement radical de la question aristotélicienne», in *Critique* 65 (1952) 8, 858-869
- Le BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin, 1939
- LEANDRI Antoine, «L'Action et la Vérité (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 47-55
- LEAR Gabriel «Aristotle on Moral Virtue and the Fine», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 116-136
- LEAR Gabriel, *Happy lives and the highest good. An essay on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Princeton: Princeton University Press, 2004
- LEBEDEV Andreas, «Pater – Demiourgos – Basileus» [I: Synonymia of metaphorical codes in ancient Greek philosophical cosmogonical texts; II: The linguistic and mythological substrate of Aristotle's theory of “four causes”], in *Balcano-Balto-Slavica. Symposium on Textual Structure: preliminary materials and theses*, ed. Vyacheslav IVANOV – Tatjana CIV'JAN, Moscow: Institute of Slavic and Balkan Studies of the Russian Academy of Sciences, 1979, 24-29
- LEFEBVRE René, «Aristote zoologique: décrire, comparer, définir, classer», in *Archives de Philosophie* (Paris) 61 (1998) 1, 33-59
- LEFEBVRE René, «Un statut ontologique pour la différence chez Aristote», in *Philosophia* (Athens) 25-26 (1995-1996) 213-223
- LEFEVRE Charles, «Du platonisme à l'aristotélisme», in *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961) 62, 197-248

- LEFÈVRE Charles, «La personne comme être en relation chez Platon et Aristote», in *Mélanges de Science Religieuse* (Lille) 30 (1973) 161-183
- LEFÈVRE Charles, *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, Leuven: Editions Peeters, 1972
- LEIGHTON Stephen, «Relativizing moral excellence in Aristotle», in *Apeiron* 25 (1992) 1, 49-66
- LEIGHTON Stephen, «The mean relative to us», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 67-78
- LEMOINE Bernardette, «La prudence chez Saint Thomas d'Aquin. La problématique thomiste au regard de la philosophie aristotélicienne. Pour une relecture contemporaine du traité», in *Divus Thomas* (Piacenza) 94 (1991) 1-4, 27-51
- LENNOX James, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2001
- LÉONARD Jean, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles: Palais des Académies, 1948
- LERATE Mabel, «Los grados del saber y su relación con los grados del arte en Aristóteles», in *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, Tomos I-II-III, Mendoza, Argentina, 30 Marzo – 9 Abril, 1948*, Mendoza: Universidad nacional de Cuyo, 1949, Tomo III, 1489-1497
- LERNER Michel-Pierre, *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, Paris: PUF, 1969
- LESHER James, «Aristotle on Form, Substance and Universals: a dilemma», in *Phronesis* 16 (1971) 169-178
- LESZL Walter, «Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle», in *Review of Metaphysics* (Washington) 26 (1972-1973) 278-313
- LIBRIZZI Carmelo, *La Morale di Aristotele*, Padova: CEDAM, 1960
- LLANO Alejandro, «El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas», in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 2, 443-468
- LLEDÓ IÑIGO Emilio, *Memoria de la Ética: una reflexión sobre los orígenes de la "theoria" moral en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1994
- LLOYD Anthony, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool: Cairns, 1981
- LLOYD Geoffey, «The role of medical and biological analogies in Aristotle's Ethics», in *Phronesis* 13 (1968) 68-83
- LLOYD Geoffey, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge: At the University Press, 1968
- LLOYD Geoffey – OWEN Gwilym (eds.), *Aristotle on Mind and Senses*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978
- LOBKOWICZ Nikolaus, *Theory and practice. History of a concept from Aristotle to Marx*, Washington: University Press of America, 1983
- LOMBARD Jean, *Aristote: politique et éducation*, Paris: L'Harmattan, 1994
- LONG Christopher, «The ontological reappropriation of *phronesis*», in *Continental Philosophy Review* [Dordrecht] 35 (2002) 1, 35-60
- LONG Christopher, *The ethics of ontology: rethinking an Aristotelian legacy*, Albany: State University of New York Press, 2004
- LÓPEZ SÁENZ María Carmen, «La aplicación gadameriana de la 'phrónesis' a la 'praxis'», in *Contrastes* (Málaga) 4 (2001) 79-98
- LORD Carnes, «On the Early History of the Aristotelian *Corpus*», in *American Journal of Philology* 107 (1986) 137-161
- LORD Carnes, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1982
- LORIES Danielle, *Le sens commun et le jugement du "phronimos". Aristote et les stoïciens*, Leuven: Peeters, 1998

- LORITE MENA José, *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, Paris: Téqui, 1977
- LOUDEN Robert, «Aristotle's practical particularism», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 159-178
- LOUIS Pierre, «Le mot *historia* chez Aristote», in *Revue de Philologie, de Litterature e d'Histoire Anciennes* (Paris) 29 (1955) 39-44
- LOUIS Pierre, «Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote», in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris: Vrin, 1956, 141-148
- LOUIS Pierre, «Sur la chronologie des oeuvres d'Aristote», in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 5 (1948) 91-95
- LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris: Hermann, 1990
- LOWRY Todd, «Aristotle's natural limit and the economics of price regulation», in *Greek-Roman-and-Byzantine Studies* (Durham) 15 (1974) 57-63
- LUCCHETTA Giulio, *Scienza e Retorica in Aristotele: sulle radici omeriche delle metafore aristoteliche*, Bologna: Il Mulino, 1990
- LUGARINI Leo, «Dialettica e filosofia in Aristotele», in *Pensiero* 4 (1959) 48-69
- LUGARINI Leo, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze: La Nuova Italia, 1961
- LUGARINI Leo, *Il problema delle categorie in Aristotele*, Milano: Nuvolepi, 1955
- MACCIÒ Maria Cristina Donnini, *Educazione e filosofia in Aristotele*, Torino: Loescher, 1979
- MADIGAN Arthur, «Dimensions of voluntariness in *EN* III 12, 1119a 21-33», in *Ancient Philosophy* 6 (1986) 139-152
- MADIGAN Arthur, «Dimensions of voluntariness in *EN* III 12, 1119a 21-33», in *Ancient Philosophy* 6 (1986) 139-152
- MAGALHÃES Vasco Vilhena de, «Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée hégélienne», in *Pensée* (Paris) 139 (1968) 89-113
- MANN Wolfgang-Rainer, *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton: Princeton University Press, 2000
- MANSELLIS Vito, «Nuovi argomenti per l'autenticità della *Grande Etica*», in *Rivista di Filosofia Classica* (Torino) 32 (1954) 166-188
- MANSION Augustin, «Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote», in *Mélanges* [Joseph de Ghellinck], Tome II: *Moyen Âge, Epoques Moderne et contemporaine*, Gembloux: J. Duculot, 1951, 621-645
- MANSION Augustin, «L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote», in II SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Louvain 1960): *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. Suzanne MANSION, Louvain 1961, 57-81
- MANSION Augustin, «Travaux d'ensemble sur Aristote, son oeuvre e sa philosophie», in *Revue Philosophique de Louvain* 57 (1959) 44-70
- MANSION Augustin, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain: Institute Supérieur de Philosophie, 1945
- MANSION Suzanne (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1961
- MANSION Suzanne, «Aristotle's theory of knowledge and French phenomenology», in *International Philosophical Quarterly* (Heverlee – Louvain) 4 (1964) 183-199
- MANSION Suzanne, «Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 11, 425-450
- 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]
- MARENGHI Gerardo, «Aristotele e la medicina greca», in *Rendiconti – Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* (Milano) 95 (1961) 141-161
- MARGEL Serge, «Problématique et paradoxe. La définition aristotélienne de "problème"», in *Revue de Philosophie Ancienne* 15 (1997) 2, 159-188
- MARGEL Serge, *Le concept de temps. Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles: OUSIA, 1999
- MARIN Maurizio, *Il fascino del «divino»: dal Motore Immobile in Aristotele e dintorni*, Roma: LAS, 2000
- MARÍN PEDREÑO Higinio, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Pamplona: EUNSA, 1993
- MARIÑA Jacqueline, «The role of limits in Aristotle's concept of space», in *The Southern Journal of Philosophy* 31 (1993) 2, 205-216
- MARTÍN de VILLODRES Isabel, *Las notas de lo jurídico en el pensamiento aristotélico*, Madrid: Piramide, 1999
- MARTIN Rex, «Intuitionism and the practical syllogism in Aristotle's Ethics», in *Apeiron* 11 (1977) 2, 12-19
- MARTINS António Manuel, *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Coimbra: Faculdade de Letras, 1990
- MARTINS António Manuel, «A sociedade civil na *Política* de *Aristóteles*», in *Sociedade Civil. Entre Miragem e Oportunidade*, coord. António M. MARTINS, Coimbra: FL/UC, 2003, 233-252
- MATTHEWS Gareth, «Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 85 (1997) 2/3, 213-228
- MAYHEW Robert, «Part and whole in Aristotle's political philosophy», in *Journal of Ethics* 1 (1997) 4, 325-340
- MAYHEW Robert, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1997
- McCULLAGH Mark, «Mediality and rationality in Aristotle's account of excellence of character», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 155-174
- McCULLAGH Mark, «Mediality and rationality in Aristotle's account of excellence of character», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 155-174
- McDOWELL John, «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», in *Idem, The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, 41-58
- McDOWELL John, «Incontinence and Practical Wisdom», in *Idem, The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, 59-76
- McDOWELL John, «Virtue and reason», in SHERMAN Nancy (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical essays*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1999, 121-143
- McEVOY James, «The influence of Aristotle at Oxford 1200-1250», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. II, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 308-317
- McGINNIS Jon, «Making time Aristotle's way», in *Apeiron* 36 (2003) 2, 143-169
- McINERNY Ralph, «La importancia de la Poética para entender la Ética aristotélica», in *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra* 20 (1987) 2, 85-94

- McKEON Richard, «The Hellenistic and Roman foundations of the tradition of Aristotle in the West», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. I, Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, 101-137
- McKERLIE Dennis, «The practical syllogism and *akrasia*», in *The Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991) 3, 299-321
- McNEILL William, *The glance of the eye. Heidegger, Aristotle and the ends of theory*, Albany: State University of New York Press, 1999
- MEIKLE Scott, «Aristotle and the practical economy of the *polis*», in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 99 (1979) 57-73
- MEIKLE Scott, «Aristotle in business», in *Classical Quarterly* 90 (1996) 1, 138-151
- MEIKLE Scott, «Aristotle on equality and market exchange», in *The Journal of Hellenic Studies* 111 (1992) 193-196
- MEIKLE Scott, «Aristotle on money», in *Phronesis* 39 (1994) 1, 26-44
- MEIKLE Scott, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press, 1995
- MELE Alfred, «Choice and virtue in the *Nicomachean Ethics*», in *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) 4, 405-423
- MELE Alfred, «The practical syllogism and deliberation in Aristotle's theory of action», in *New Scholasticism* 55 (1981) 3, 281-316
- MELE Alfred, «The practical syllogism and deliberation in Aristotle's theory of action», in *New Scholasticism* 55 (1981) 3, 281-316
- MERLAN Philip, «Isocrate, Aristotle and Alexander the Great», in *Historia* 3 (1954-1955) 60-81
- MESQUITA António Pedro (coord.), *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles* – I: «Breve Conspecto da Biografia Aristotélica»; II: «Estudos sobre o Texto e a Língua Filosófica de Aristóteles», Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005
- MESQUITA António Pedro, *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: INCM, 2004
- MESQUITA António Pedro, *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Sílabo, 2006
- MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris: Cerf, 2000
- MEYER Susan, «Aristotle on the Voluntary», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 137-157
- MEYER Susan, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford: Blackwell, 1993
- MICCOLI Paolo, «L'in-definito pensiero discorsivo. Su alcuni motivi antiaristotelici del pensiero contemporaneo», in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, a cura di Battista MONDIN, Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1988, 239-278
- MIGLIORI Maurizio, *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia: Morcelliana, 2002
- MIGNUCCI Mario, «Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire», in *Aristotle on science. The "Posterior analytics": Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, ed. BERTI Enrico, Padova: Edizioni Antenori, 1981, 103-203
- MIGNUCCI Mario, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*, Louvain – Paris: Institut Supérieur de Philosophie – Desclée de Brouwer, 1975

- MILLER Jon (ed.), *A Critical Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- MILLER Jon, *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- MILO Ronald, *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*, New York: Humanities Press, 1967
- MINAS Anne, «Was Aristotle named "Aristotle"?», in *The Canadian Journal of Philosophy* 6 (1976) 643-653
- MINIO-PALUELLO Lorenzo, «Attività filosofico-editoriale aristotelica dell'Umanesimo Europeo», in *Umanesimo Europeo e Umanesimo Veneziano*, a cura di Vittore BRANCA, Firenze: Sansoni, 1964, 245-262
- MINIO-PALUELLO Lorenzo, *Opuscula: the Latin Aristotle*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1972
- MODRAK Deborah, «*Aisthesis* in the practical syllogism», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 30 (1976) 379-391
- MODRAK Deborah, «*Aisthesis* in the practical syllogism», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 30 (1976) 379-391
- MODRAK Deborah, «Aristotle on reason, practical reason, and living well», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 179-192
- MODRAK Deborah, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- MOLINE Jon, «Aristotle on Praise and Blame», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71 (1989) 3, 283-302
- MONAN Donald, «La connaissance morale dans le *Protreptique* d'Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain* 58 (1960) 58 185-219
- MONAN Donald, *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1968
- MONDOLFO Rodolfo, «Trabajo y conocimiento según Aristóteles», in *Imago Mundi* (Buenos Aires) 1 (1953) 1, 14-22
- MONDOLFO Rodolfo, «*Veritas filia temporis* en Aristóteles», in *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 2 (1961) 783-804
- MORALES Fabio, «Libertad y deliberación en Aristóteles», in *Ideas y valores* 121 (2003) 81-93
- MORAU Paul (ed.), *Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Journée d'Études Internationales*, Louvain – Paris: Ed. Beatrice Nawelaerts, 1957
- MORAU Paul, «L'évolution d'Aristote», in *Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Journée d'Études Internationales*, ed. Paul MORAU, Louvain – Paris: Ed. Beatrice Nawelaerts, 1957, 9-41
- MORAU Paul, «L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce (V, 28-34)», in *Revue Philosophique de Louvain* 47 (1949) 5-43
- MORAU Paul, «La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*», in III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): *Aristotle on Dialectic: the 'Topics'*, ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968, 277-311
- MORAU Paul, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue sur la justice*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1957
- MORAU Paul, *Alexandre d'Aphrodise: exégète de la noétique d'Aristote*, Liège – Paris: Faculté de Philosophie et Lettres – E. Droz, 1942
- MORAU Paul, *D'Aristote à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1970

- MORAUX Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1951
- MORAVCSIK Julius, «The nature of ethical theorizing in the *Eudemian Ethics*», in *Topoi* 15 (1996) 1, 81-88
- MORAVCSIK Julius, *Aristotle. A collection of critical essays*, Garden City (NY): Doubleday, 1967
- MOREAU Joseph, «Aristote et la monnaie», in *Revue des Études Grecques* (Paris) 82 (1969) 349-364
- MOREAU Joseph, «Aristote et la philosophie transcendentale», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 241-262
- MOREAU Joseph, *L'espace et le temps chez Aristote*, Padova: Antenore, 1965
- MOREL Pierre-Marie (coord.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques. Sept études sur Aristote*, Bourdeaux: Presses Universitaires de Bourdeaux, 1997
- MOREL Pierre-Marie, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris: Flammarion, 2003
- MOREL Pierre-Marie, *De la matière à l'action, Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007
- MORENO Ramón Queraltó, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1983
- MORÓN ARROYO Ciriaco, «Aristotelismo y augustinismo en la Universidad de Paris en la segunda mitad del s.XIII», in *La Ciudad de Dios* (Escorial) 176 (1963) 646-665
- MORPURGO-TAGLIABUE Guido, *Linguistica e stilistica di Aristotele*. Roma: Ateneo, 1967
- MOTTE André – RUTTEN Christian, «*Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*», Louvain; Paris: Peeters, 2001
- MOTTE André *et al.* (orgs.), *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985
- MOTTE André, «Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la *sophia* et la *phronesis*», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 263-303
- MOUREAU Joseph, *Aristote et son École*, Paris: PUF, 1985
- MOUTSOPOULOS Evangelos, «La fonction du *kairos* selon Aristote», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 110 (1985) 223-226
- MOYA CAÑAS Patricia, «Análisis de la interpretación gadameriana de la racionalidad práctica de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 13 (1999) 1, 185-205
- MULVANY Charles, «Notes on the Legend of Aristotle», in *Classical Quarterly* 20 (1926) 157-160
- MUÑOZ Jesús, «Dante y la síntesis Aristóteles – Platón», in *Pensamiento* 21 (1965) 273-292
- MURPHY James, *The Moral Economy of Labour: Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven – London: Yale University Press, 1993
- NARANJO Leticia, «Felicidad y racionalidad teleológica: una aproximación aristotélica a la ética empresarial», in *Tópicos* 20 (2001) 107-135
- NARBONNE Jean-Marc, «Aristote et le mal», in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* (Spoleto) 8 (1997) 87-103
- NARCY Michel, «Être de bon conseil et savoir écouter (Éthique à Nicomaque, VI, 10-11)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 117-135
- NATALI Carlo (a cura), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: AM Hakkert, 1999

- NATALI Carlo (a cura), *La scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*, L'Aquila: Japadre, 1981
- NATALI Carlo, «A base metafisica da teoria aristotélica da acção» [trad. Rodrigo T. GUEDES], in *Analytica* 1 (1996) 3, 101-125
- NATALI Carlo, «Actions humaines, événements naturels et la notion de responsabilité chez Aristote», trad. Jean-Luc PETIT, in *Cahiers de Philosophie politique et juridique* (1995) 27, 193-213
- NATALI Carlo, «Aristotele e l'origine della filosofia pratica», in Claudio PACCHIANI (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Francisci, 1980, 99-122
- NATALI Carlo, «Aristotele professore?», in *Phronesis* 36 (1991) 61-73
- NATALI Carlo, «Attività di Dio e attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 85 (1993) 2-4, 324-351
- NATALI Carlo, «Azioni ed eventi in Aristotele», in *L'etica e il su altro*, a cura di Carmelo VIGNA, Milano: Franco-Angeli, 1994, 93-125
- NATALI Carlo, «Carl Marx lettore della Politica e dell'*Etica Nicomachea* (1857-1897)», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983) 159-189
- NATALI Carlo, «Fino a che punto rispettare le opinioni in etica: Aristotele e gli *endoxa*», in *Ermeneutica e filosofia pratica*, Nicola Di DOMENICO – Anna Di STEFANO – Gianni PUGLISI (a cura di), Venezia: Marsilio, 1990, 191-202
- NATALI Carlo, «La fin et les moyens: un puzzle aristotélicien», in *Revue de Philosophie Ancienne* 6 (1988) 1, 107-146
- NATALI Carlo, «La *phronesis* d'Aristote dans la dernière décennie du XXe siècle», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 178-194
- NATALI Carlo, «Problemas de la noción de causa final en Aristóteles», *Acción, Razón, y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*. in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32 (1999) 1, 39-57
- NATALI Carlo, «Recenti interpretazioni delle etiche aristoteliche», in *Elenchos* 8 (1987) 131-139
- NATALI Carlo, «Responsibility and determinism in Aristotle's ethics», in *Le style de la pensée*, ed. par Monique CANTO-SPERBER *et al.*, Paris: Les Belles Lettres (2002) 267-295
- NATALI Carlo, «Temps et action dans la philosophie d'Aristote», in *Revue de la France et de l'Étranger* (Paris) 127 (2002) 2, 177-194
- NATALI Carlo, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna: Il Mulino, 1991
- NATALI Carlo, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotélica*, L'Aquila: L.U. Japadre, 1974
- NATALI Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain – Paris: Peeters, 2004
- NATALI Carlo, *La saggezza di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 1989
- NEDERMAN Cary, *Medieval Aristotelianism and its limits. Classical traditions in moral and ethical philosophy*, Aldershot: Variorum, 1997
- NÊME Collete, «Peut-on parler de théorie économique chez Aristote?», in *Revue d'Histoire Économique et Sociale* 47 (1969) 3, 341-360
- NICOLACI Giuseppe (ed.), *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, Palermo: L'Epos, 1999
- NICOLACI Giuseppe, «Può l'azione concludere un sillogismo? Sulla teoria aristotelica del sillogismo pratico», in NICOLACI Giuseppe (ed.), *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, Palermo: L'Epos, 1999, 93-110

- NICOLACI Giuseppe, "Può l'azione concludere un sillogismo? Sulla teoria aristotelica del sillogismo pratico", in NICOLACI Giuseppe (ed.), *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, Palermo: L'Epos, 1999, 93-110
- NICOLACI Giuseppe, «Un'aporia del discorso etico aristotelico e la definizione dell'economico», in *La dimensione dell'economico. Atti del 2° Convegno tra studiosi di filosofia morale, Teolo 18-20 Maggio 1978*, a cura di Romeo CRIPPA, Padova: Liviana Editrice, 1979, 315-331
- NUSSBAUM Martha, «Saving Aristotle's Appearances», in *Language and Logos*, ed. Malcom SCHOFIELD – Martha NUSSBAUM, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 267-293
- NUSSBAUM Martha, «Tragedy and self-sufficiency. Plato and Aristotle on fear and pity», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 107-159
- NUYENS François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain – La Haye – Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie – Martinus Nijhoff – Vrin, 1948 [reed. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973]
- O'BRIEN John, «The eye perplexed. Aristotle and Montaigne on seeing and choosing», in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22 (1992) 2, 291-305
- OEHLER Klaus, «Aristotle in Byzantium», in *Greek-Roman-and-Byzantine Studies* 5 (1964) 133-146
- OGGIONI Emilio, *La "filosofia prima" di Aristotele. Saggi di ricostruzione e di interpretazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1939
- OLLÉ-LAPRUNE Léon, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris: Eugène Belin et Fils, 1881
- ORIO SALGADO Manuel, *Lógica de l'acción y akrasia en Aristoteles*, Madrid: Fundación Universitaria Española. Servicio de Publicaciones, 2004
- OWEN Gwilym, «Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle», in I. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1957): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. by Ingemar DÜRING and Gwilym OWEN, Göteborg, 1960, 163-190
- 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]
- OWEN Gwilym, «Τιθέναι τὰ φαινόμενα», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 83-103 [= repr. In MORAVCSIK Julius, *Aristotle. A collection of critical essays*, Garden City (NY): Doubleday, 1967, 167-190 et in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 113-126]
- OWENS Joseph, «Aristotelian Ethics, Medicine, and the Changing Nature of Man», in *Aristotle. The Collected Papers of J. Owens*, ed. J.R. CATAN, Albany: State University of New York Press, 1981, 169-180
- OWENS Joseph, «How flexible is Aristotelian right reason?», in *The Georgetown Symposium on ethics*, Lanham: University Press of America, 1984, 49-65
- OWENS Joseph, «The grounds of ethical universality in Aristotle», in *Man World* 2 (1969) 171-193
- OWENS Joseph, «The kalon in Aristotelian Ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 261-277

- OWENS Joseph, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951
- PADOVANI Umberto, «La scoperta di Aristotele e l'umanesimo cristiano», in *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma: Editrice Studium Christi, 1951, 223-248
- PAKALUK Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005
- PALMOUR Jody, *On Moral Character. A Practical Guide to Aristotle's Virtues and Vices Based on a Psychoanalytic Perspective and the Theory of the Four Causes, Cross-referenced to Both Nicomachean Ethics and the Art of Rhetoric*, Washington: Archon Press, 1986
- PANZANI Dominique, «La phronèsis: disposition paradoxale (Étique à Nicomaque, VI, 1)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 23-43
- PAVEL Gregorić – GRGIC Filip, «Aristotle's Notion of Experience», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006) 1, 1-30
- PAVLOPOULOS Marc, «Aristotle's natural teleology and metaphysics of life», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) 133-181
- PEARSON Giles, «Phronesis as a Mean in the *Eudemian Ethics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXII (Summer 2007)*, ed. by David SEDLEY, Oxford: Oxford University Press, 2007, 273-295
- PEGIS Anton, «St. Thomas and the *Nicomachean Ethics*: some reflections on *Summa contra gentiles* III, 4, §5», in *Medieval Studies* (Toronto) 25 (1963) 1-25
- PELEGRIN Pierre, «Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement. Encore quelques remarques sur la finalité chez Aristote», in *Le style de la pensée*, ed. par Monique CANTO-SPERBER *et al.*, Paris: Les Belles Lettres (2002) 296-323
- PELLEGRIN Pierre, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris: Ellipses, 2001
- PELLETIER Yvan, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal: Bellarmin 1991
- PELZER Auguste, «Le cours inédite d'Albert le Grand sur la *Morale à Nicomaque* recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin», in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, ed. par Adrien PATTIN et Émile Van de VYVER, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1964, 272-335
- PELZER Auguste, «Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle», in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, ed. par Adrien PATTIN et Émile Van de VYVER, Louvain: Publications Universitaires – Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1964, 120-187
- PEONIDIS Philimon, «The relation between the *Nicomachean Ethics* and the *Politics* revisited», in *History of Political Thought* 22 (2001) 1, 1-12
- PERENETTI Ludovico Altis, «Sulla relazione in Aristotele», in *Aut aut* (Milano) 33 (1956) 236-238
- PETERS Francis, *Aristoteles and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York – London: University of London Press – State University of New York Press, 1968
- PETERS Francis, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, E. Brill, 1968
- PETERSON Sandra, «Horos (limit) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Phronesis* 33 (1988) 3, 233-250

- PÉTREMENT Simone de, *Le dualisme chez Platon les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947
- PHILIPPE Marie-Dominique, «La participation dans la philosophie d'Aristote», in *Revue Thomiste* (Toulouse) 49 (1949) 254-277
- PHILIPPE Marie-Dominique, «Le relatif dans la philosophie d'Aristote», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Salchoir) 42 (1958) 689-710
- PICKAVÉ Martin – WHITING Jennifer, «Nicomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008) 323-372
- PLATZECK Erardo, *La evolución de la lógica griega en el aspecto de la analogía desde la época de los Presocráticos hasta Aristóteles*, Madrid: Casa Provincial de Caridad, 1954
- PLEBE Armando, «La posizione storica dell' *Etica Eudemia* e dei *Magna Moralia*», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (Milano) 16 (1961) 132-152
- PLEZIA Marianus, «The Human Face of Aristotle», in *Classica et Mediaevalia* 22 (1961) 16-31
- POIRIER Jean-Louis, «Socrate avait raison... (*Éthique à Nicomaque*, VI, 12-13)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 137-150
- POLANSKY Ronald (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming
- POLANSKY Ronald, «*Phronesis* on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions», in *Kennedy Institute of Ethics Journal* 10 (2000) 4, 323-336
- POWELL Jonathan (ed.), *Cicero the philosopher*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2002
- POWELL Jonathan, «Cicero's Translations from Greek», in POWELL Jonathan (ed.), *Cicero the philosopher*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2002 [reprint], 273-300
- PREUS Anthony, «Aristotle and respect for persons», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 215-226
- PRÉVOST René, «La praxéologie d'Aristote», in *Diotima* 7 (1979) 156-163
- PREVOSTI MONCLUS Antonio, *Teoría del infinito en Aristóteles*, Barcelona: PPU, 1985
- PRICE Anthony, «Akrasia and Self-control», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 234-254
- PRICE Anthony, «Aristotle, the stoics and the will», in *The will and human action from Antiquity to present day*, ed. by Thomas PINK et al., London: Routledge, 2003, 29-52
- PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques – vol. I*, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989, 417-423
- PUENTE Fernando, *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 2001
- PURINTON Jeffrey, «Aristotle's definition of happiness (*NE* 1.7, 1098a 16-18)», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 259-297
- QUEVEDO Amalia, *La privación según Aristóteles*, Santafé de Bogotá: Universidad de la Sabana, 1998
- RABINOWITZ Gerson, «*Ethica Nicomachea* II, 1-6: academic eleaticism and the critical formulation of Aristotle's discussion of moral virtue», in II. Symposium Aristotelicum (Louvain 1960): *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. par Suzanne MANSION, Louvain, 1961, 273-301

- RAFFO MAGNASCO Benito, «Volición y voluntad en Aristóteles», in *Sapientia* (La Plata) 26 (1971) 137-150
- RAMÓN GUERRERO Rafael, «La *Ética Nicomachea* en el mundo árabe», in *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1996, 417-430
- RAPP Christoph, «Para que serve a doutrina aristotélica do meio-termo?» in ZINGANO Marco (org.), *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus Editores, 2010, 405-438
- RAVAISSON Félix, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, vols. I-II, Paris, Vrin 1846
- REALE Giovanni, *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Roma: Laterza, 1997
- REALE Giovanni, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele com due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano: Vita e Pensiero, 1961
- REDONDO SÁNCHEZ Pablo, «La conciencia (Gewissen) en Heidegger como ontologización de la 'phronesis' aristotélica», in *La Ciudad de Dios* (Escorial), 214 (2001) 1, 87-119
- REEVE Charles, «Aristotle on the Virtues of Thought», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 198-217
- REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992
- REEVE Charles, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, Indianapolis (Ind.): Hackett, 2000
- REEVES Charles, «The Aristotelian concept of the tragic Hero», in *The American Journal of Philology* (Baltimore) 73 (1952) 172-188
- RÉGIS Louis-Marie, *L'opinion selon Aristote*, Paris – Ottawa: Vrin 1935
- RENEHAN Robert, «Aristotle as lyric poet. The Hermias Poem», in *Greek, Roman and Byzantine Studies* (Duke) 23 (1982) 251-274
- RESTREPO de GUZMÁN Mariluz, «La voluntad o el desbordamiento del ser. Una lectura desde la *Ética a Nicómaco*», in *Universitas Philosophica* (Bogotá) 6 (1988-1989) 10, 73-93
- RIBEIRO Álvaro, «Aristóteles e a tradição portuguesa», in *Filosofia* (Lisboa) 2 (1955) 34-44
- RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 13-22
- RICOEUR Paul, «Les structures teleologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant», in *Cahiers d'Études Pastorales* [6], Faculté de Théologie, Québec: Fides (1989) 15-27
- RICOEUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-54*, Paris: C.D.U., 1960 (reed. 1982)
- RIEDEL Manfred, «Concerning several *aporiai* in Aristotle practical philosophy», in *Ancient Philosophy* (Pittsburg) 1 (1980-1981) 148-159
- RINGBOM Marten, «Thoughts and facts – an Aristotelian problem», in *Ajatus* (Helsinki) 34 (1972) 7-25
- RIONDATO Ezio, «Morale ed economico. Annotazioni critico-teoriche al V libro dell'*Etica Nicomachea*», in *La dimensione dell'economico. Atti del 2° Convegno tra studiosi di filosofia morale, Teolo 18-20 Maggio 1978*, a cura di Romeo CRIPPA, Padova: Liviana Editrice, 1979, 311-314
- RIONDATO Ezio, *Aristotele e il valore filosofico della crisi*, Padova: Antenore, 1963

- RISSE James, «*Phronesis* as Kairological Event», in *Epoché: a Journal for the History of Philosophy* 7 (2002) 1, 107-119
- RIST John, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, Toronto: Toronto University Press, 1989
- RITTER Joachim, «On the foundations of practical philosophy in Aristotle» [= «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 46 (1960) 179-99; reprinted in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, *op. cit.*, 479-500], transl. by Alfonso GÓMEZ-LOBO, in *Contemporary German Philosophy* (University Park) 2 (1983) 39-58
- ROBIN Léon, *Aristote*, Paris: PUF, 1944
- ROBIN Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Étude historique et critique, Paris: Félix Alcan, 1908
- ROBINSON Daniel, *Aristotle's Psychology*, New York: Columbia University Press, 1989
- ROBINSON Richard, Aristotle on *akrasia*, in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 79-91
- ROBLES ORTEGA Antonio, *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV aC – XIII dC). Una contribución a la arqueología del método científico*, Granada: Servicio de Publicaciones Universidad de Granada, 1997
- ROCHE Timothy, «*Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I. Reconsidering the intellectualist interpretation», in *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis) 26 (1988) 2, 175-194
- ROCHE Timothy, «On the alleged metaphysical foundations of Aristotle moral philosophy», in *Classical Philosophy, vol. 5: Aristotle's Ethics*, ed. Terence IRWIN, New York: Garland (1995) 65-78
- RODRIGO Pierre – TORDESILLAS Alonso, «Politique, ontologie, rhétorique. Éléments d'une kairologie aristotélicienne?», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 398-419
- RODRIGO Pierre, «À-propos: éthique et médiété axiologique chez Aristote», in AA.VV., *Hommage au Professeur Jean Frère*, Hildesheim - Zürich - New York: G. Olms Vg, 2004
- RODRIGO Pierre, «Aristote. Prudence, convenance et situation», in *L'Enseignement Philosophique* (Paris) 42 (1991-1992) 5, 5-17
- RODRIGO Pierre, «L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliciens sur le bonheur et les vertues», in Pierre DESTREE (coord.), *Aristote. Bonheur et vertu*, Paris: PUF, 2003, 17-42
- RODRIGO Pierre, *Aristote et les "choses humaines"*, Bruxelles: OUSIA, 1998
- RODRIGO Pierre, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble: Millon, 1995
- ROESSLER Marie-Christine, «Nature artifex. Le sens de l'analogie nature-technique chez Aristote», in *La nature. Thèmes philosophiques. Thèmes de l'actualité. Actes du XXVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Lausanne 25-28 Août 1994*, pub. sous dir. Daniel SCHULTHESS in *Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie*, 18, Lausanne: Revue de Théologie et Philosophie, 1996, 411-415
- ROGERS Kelly, «Aristotle's conception of *to kalon*», in *Ancient Philosophy* 13 (1993) 2, 355-371
- ROMEYER DHERBEY Gilbert, «Le bien et l'universel selon Aristote», in *Revista da Faculdade de Letras – Filosofia* (Porto) 4 (1987) 193-199

- ROMEYER-DERBEY Gilbert (dir.), *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, Paris: Vrin 2002
- ROMEYER-DERBEY Gilbert, «Aristote modernisé», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 372-395
- ROMEYER-DERBEY Gilbert, «Chose, cause et oeuvre chez Aristote», in *Archives de Philosophie du Droit* (Paris) 24 (1979) 127-137
- ROMEYER-DERBEY Gilbert, «Le statut social d'Aristote à Athènes», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (1986) 365-378
- RORTY Amelie, «The place of pleasure in Aristotle's ethics», in *Mind* 83 (1974) 481-497
- RORTY Amely (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980
- ROSENFELD Lawrence, «The doctrine of the mean in Aristotle's *Rhetoric*», in *Theoria* (Göteborg) 31 (1965) 191-198
- ROSENFELD Lawrence, *Aristotle and information theory. A comparison of the influence of causal assumptions on 2 theories of communication*, The Hague: Mouton, 1971
- ROSS David, «The development of Aristotle thought», in *Articles on Aristotle – vol. 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES – Malcolm SCHOFIELD – Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 1-13
- ROSS David, *Aristotle*, London: Methuen, 1923, 1949 (5ed) [reprint. 1985]
- ROTHMAN Juliet, *Aristotle's "Eudaimonia", Terminal Illness, and the Question of Life Support*, New York – Bern: Lang, 1993
- ROVIRA Rogelio, «¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio aristotélico de la 'mesótes'», in *Isegoría* (Madrid) 27 (2002) 239-249
- ROWE Christopher, «O estilo de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*» in *Analytica* 8 (2004) 2, 13-29
- ROWE Christopher, «The meaning of *phronesis* in the *Eudemian Ethics*», in *Untersuchungen zur Eudemischen Etik, Akten des V. Symposium Aristotelicum, Oosterbeek 21-29 August 1969*, Hrsg. Paul MORAUX – Dieter HARLFINGER, Berlin: Walter de Gruyter, 1971, 73-92
- ROWE Christopher, *The Eudemian and "Nicomachean ethics": a study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971 [= «The *Eudemian Ethics* and the *Nicomachean Ethics*. A Study in the development of Aristotle's Thought», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 3 (1971) 79-114]
- RUGGIU Luigi, *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli: Morano, 1973
- RUTTEN Christian, «Moralité privée at moralité publique chez Aristote», in *Philosophica* 52 (1993) 63-74
- RYAN Eugene, *The notion of good in books alpha, beta, gamma and delta of the Metaphysics of Aristotle*, Copenhagen: Munksgaard, 1961
- SALKEVER Stephen, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1990
- SALLES Ricardo, «Elección y acción en la *Ética Nicomáquea*», in *Diánoia* 39 (1993) 39, 1-18
- SANCHÉZ SORONDO Marcello (ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, org. Enrico BERTI *et al.*, Roma: Herder – Università Lateranense, 1990
- SANTAS Gerasimos, «Desire and perfection in Aristotle's theory of the good», in *Apeiron* 22 (1989) 2, 75-99

- SANTIESTEBAN Luis César, «El carácter ontológico de la ética de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 18 (2004) 2, 103-131
- SANTOS Ana Leonor, *Para uma ética do “como se”. Contingência e liberdade em Aristóteles e Kant*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2006
- SANZ MORALES Manuel, *El Homero de Aristóteles*, Amsterdam: Hakkert, 1994
- SCALTSAS Theodore, *The Golden Age of Virtue: Aristotle's Ethics*, Athina: Ed. Alexandreia, 1993
- SCHAEFFER Denise, «Wisdom and wonder in Metaphysics A: 1-2», in *Review of Metaphysics* 52 (1998-1999) 3, 641-656
- SCHILLING Harald, *Das Ethos der Mesotes: Eine Studie zur Nicomachischen Ethik des Aristoteles*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930
- SCHLEIERMACHER Friedrich, «Über die ethischen Werke des Aristoteles», in *Samtliche Werke, Abteilung III: Zur Philosophie, 9 Bände*, Berlin: Georg Reimer, 1835-1862, 306-333
- SCHMITT Charles, *The Aristotelian tradition and Renaissance Universities*, London: Variorum Reprints, 1984
- SCHOFIELD Malcolm, «Aristotle's Political Ethics», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 305-322
- SCHOFIELD Malcolm, «Encuentros con Aristóteles», trad. de Alexandre MURA, in *Revista de Filosofía* (Sant. Chile) 25-26 (1985) 137-145
- SCHOFIELD Malcolm, «L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié», in *L'excellence de la vie. Sur L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 299-315
- SCHRENK Lawrence, *Aristotle in Late Antiquity*, Washington (D.C.): Catholic University of America Press, 1991
- SCHUCHMAN Paul, «Aristotle's *phronesis* and Gadamer's hermeneutics», in *Philosophy Today* 23 (1979) 41-50
- SCHUCHMAN Paul, *Aristotle and the problem of moral discernment*, Frankfurt – Bern: Peter Lang, 1980
- SCHUSSLER Ingeborg, «La question de l'*eudaimonia* dans l'Éthique à Nicomaque», trad. de Pierre DESTRÉE, in *Études Phénoménologiques* 8 (1992) 16, 79-102
- SCHÜTRUMPF Eckart, «The model for the concept of *ethos* in Aristotle's *Rhetoric*», in *Philologus* 137 (1993) 1, 12-17
- SCLATSAS Theodore, «Reciprocal Justice in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995) 3, 248-262
- SEDLEY David, «Is Aristotle's teleology anthropocentric?», in *Phronesis* 36 (1991) 2, 179-196
- SEGVIC Heda, «Deliberation and Choice in Aristotle», in *Idem, From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 144-171
- SEGVIC Heda, *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2009
- SEIDLER Michael, «The medical paradigm in Aristotelian Ethics», in *Thomist* 4 (1878) 400-433
- SELF Lois, «Rhetoric and *phronesis*. The Aristotelian ideal», in *Philosophy and Rhetoric* (University Park) 12 (1979) 130-145
- SELLARS John, «The Aristotelian Commentators: a bibliographical guide», in *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol.

- I, ed. by Peter ADAMSON, Han BALTUSSEN, and M.W.F. STONE, London: Institute of Classical Studies, University of London 2004, 239-268
- SERRANO Enrique, «La teoría aristotélica de la justicia», in *Isonomía: Revista de teoría y Filosofía del Derecho* 22 (2005) 123-160
- SHARPLES Robert (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot: Ashgate, 2001
- SHERMAN Nancy (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical essays*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1999
- SHERMAN Nancy, «Carácter, planning and choice in Aristotle», in *Review of Metaphysics* (Washington) 39 (1985-1986) 83-106
- SHERMAN Nancy, *Aristotle's Theory of Moral Education*, Cambridge [Mass.]: Harvard University, 1992 [dissertatio]
- SHERMAN Nancy, *Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- SHERMAN Nancy, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989
- SHERMAN Thomas, «Human happiness and the role of philosophical wisdom in the *Nicomachean Ethics*», in *International Philosophical Quarterly* (NY) 42 (2002) 4, 467-492
- SHINER Roger, «*Aisthesis*, *nous* and *phronesis* in the practical syllogism», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 36 (1979) 377-387
- SHINER Roger, «Ethical perception in Aristotle», in *Apeiron* 13 (1979) 79-85
- SHUTE Clarence, *The Psychology of Aristotle. An Analysis of the Living Being*, New York: Russel and Russel, 1964
- SHUTE Richard, *On the History of the Process by which the Aristotelian Writings Arrived to Their Present Form*, New York: Arno Press, 1976
- SILVA Carlos C., «Aristóteles», in AA.VV, *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. I, dir. R. CABRAL *et al.*, Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-93, cols. 354-408
- SIM May, «The Aristotelian tradition of virtues in European philosophy», in *Southwest Philosophy Review* 10 (1994) 1, 209-217
- SIM May, «The becoming of Aristotelian virtues», in *Southwest Philosophy Review* 11 (1995) 1, 101-109
- SINACEUR Mohammed-Allal (dir.), *Penser avec Aristote*, Toulouse: Érès, 1991
- SINACEUR Mohammed-Allal (ed.), *Aristote aujourd'hui*, Paris – Toulouse: Unesco – Ed. Érès, 1988
- SINNOTT Eduardo, «Narración y deliberación en Aristóteles», in *Stromata* 51 (1995) 1/2, 123-130
- SMITH Christopher, «*Phronesis*: the individual and community. Divergent appropriations of Aristotle's ethical discernment in Heidegger's and Gadamer's hermeneutics», in *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Hrsg. Mirko WISCHKE – Michael HOFER, Darmstadt, 2003, 169-185
- SOLLENBERGER Michael, «The Lives of Peripatetics: an analysis of the contents and structure os Diogenes Laertius' *Vita Philosophorum* Book 5», in *Ausstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Berlin) II, 36. 6, 3793-3879
- SOLMSEN Friedrich, «Dialectic without the Forms», in III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): *Aristotle on Dialectic: the «Topics»*, ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968, 53-55

- SOMVILLE Pierre, «Art et moral chez Aristote et Kant», in *La Pensée et les Hommes* (Bruxelles) 22 (1978-1979) 237-241
- SORABJI Richard (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London: Duckworth [= Ithaca: Cornell University Press], 1990
- SORABJI Richard, «Aristotle and Oxford philosophy», in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburg) 6 (1969) 127-135
- SORABJI Richard, «Aristotle on the role of intellect in virtue», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 201-219
- SORABJI Richard, «From Aristotle to Brentano. The development of the concept of intentionality», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* suppl. (1991) 227-259
- SORABJI Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1980
- SOUDEK Josef, «Aristotle's theory of exchange: an inquiry into the origin of economic analysis», in *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia) 96 (1952) 1, 45-75
- SPARIOSU Mihai, *God of many names. Play, poetry and power in Hellenic thought from Homer to Aristotle*, Durham: Duke University Press, 1991
- SPARSHOTT Francis, «Aristotle's *Ethics* and Plato's *Republic*. A structural comparison», in *Dialogue* 21 (1982) 483-499
- SPELLMAN Lynne, «Particulars, paradigms, and universals: *Metaphysics Z-H*», in *The Southern Journal of Philosophy* (Memphis) 18 (1980) 489-500
- STACK George, «Aristotle's concept of choice», in *The Modern Schoolman* (Saint Louis) 50 (1972-1973) 367-373
- STEEL Carlos, *The legacy of Aristotle's political thought. Essays in honour of Prof. Gerard Verbeke*, Brussel, 1999
- STERN-GILLET Suzanne, «Logos théorique et logos pratique. Remarques sur la conception aristotélicienne de la sagesse», in FATTAL Michel (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L'Hartmman, 2003, 109-134
- STERN-GILLET Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany (NY): State University of New York Press, 1995
- STEVENS Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris: Vrin 2000
- STEWART John, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1892
- STOCKS John, *Aristotelianism*, New York: Cooper Square Publishers, 1963
- STOCKS John, *Aristotle's Definition of Human Good*, Oxford: Blackwell, 1919
- SUBLON Roland, «Le dieu d'Aristote ne dort pas. Politique et jouissance de l'inutile», in *Revue de Sciences religieuses* 70 (1996) 2, 188-203
- SWANSON Judith, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1994
- SWIEZAWSKI Stefan, «Réflexions sur le processus de déformation de la pensée d'Aristote à l'époque moderne», in *Organon* 15 (1978) 23-33
- SWIEZAWSKI Stephen, «On the gradual distortion of Aristotle's thought in post-Antiquity», in *Presença Filosófica* (Rio de Janeiro) 10 (1984) 3-4, 207-217
- TAMINIAUX Jacques, «Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote», in *Cahiers Philosophiques* 4 (1987) 41-52
- TAMINIAUX Jacques, «La réappropriation de l'Ethique a Nicomaque: *poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», in Jacques TAMINIAUX,

- Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, 147-190
- TAYLOR Christopher, «Aristotle on the Practical Intellect», in *Idem, Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2008, 204-222
- TELFER Elizabeth, «The Unity of Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1989-90) 35-48
- TELOH Henry, «The Universal in Aristotle», in *Apeiron* 13 (1979) 70-78
- TERZIS George, «Homeostasis and the mean in Aristotle's ethics», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 175-189
- TESSITORE Aristide, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1996
- THILLET Pierre, «Aristote conseiller politique d'Alexandre vainqueur des Perses?», in *Revue des Études Grecques* (Paris) 85 (1972) 527-542
- THOMPSON Wayne, *Aristotle's Deduction and Induction: Introductory Analysis and Synthesis*, Amsterdam: Rodopi, 1975
- THORNHILL John, *The person and the group. A study, in the tradition of Aristotelian realism, of the meaning of human society*, Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1967
- THORNTON Martin, «Aristotelian practical reason», in *Mind* 91 (1982) 57-76
- TILES James E., «The practical importance of Aristotle's doctrine of the mean», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 1-14
- TILLEY John, «Virtue and choice in Aristotle's Ethics», in *Philosophia* (Athens) 23-24 (1993-1994) 173-179
- TORDESILLAS Alonso, «Équité et kaironomie», in CORDERO Nestor (dir.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: PUF, 2000, 149-169
- TRANQUILLI Vittorio, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano – Napoli: R. Ricciardi, 1979
- TRÉPANIÉ Emmanuel, «La Politique comme philosophie morale chez Aristote», in *Dialogue* (Montréal) 2 (1963) 3, 251-279
- TROTTMANN Christian, «Science architectonique et finalité philosophique de l'homme chez Aristote», in *Revue de Philosophie Ancienne* 14 (1996) 1, 87-114
- TUILIER André, «La tradition aristotélicienne à Byzance des origines au VII^e siècle. La formation de la scolastique byzantine», in *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, 186-197
- TUOZZO Thomas, «Aristotelian deliberation is not of ends», in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, New York: State University of New York Press, 1991, 193-212
- TUOZZO Thomas, «Contemplation, the noble and the mean. The standard of moral virtue in Aristotle's ethics», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 129-154
- UPTON Thomas, «Aristotle's moral epistemology. The possibility of ethical demonstration», in *The New Scholasticism* (NY) 56 (1982) 169-184
- URMSON James, «Aristotle's doctrine of the mean», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 157-170 [= in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburg) 10 (1973) 223-230]
- URMSON James, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1988
- VAJDA Georges, «Aristote devant la pensée juive du moyen-âge», in *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, 197-204
- VALLEJOS Raúl, «Aristóteles y la medicina de su tiempo», *Virtud y Letras* (Manizales) 14 (1955) 65-72

- VAN der EIJK Philip, «Divine movement and human nature in *Eudemian Ethics* 8, 2», in *Hermes* 117 (1989) 24-42
- VAN RIEL Gerd, *Pleasure and Good Life: Plato, Aristotle and Neoplatonists*, Leiden: Brill, 2000
- VAN STAVEREN Irene, *Caring for economics. An Aristotelian perspective*, Delft: Eburon, 1999
- VAN STEENBERGHEN Fernand, *Aristotle en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946
- VANIER Jean, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1965
- VANNIER Guillaume, *L'esclave dans la cité: Aristote, éthique et politique*, La Ferté Saint-Aubin: Atelier de l'Archer, 1999
- VARELA Luis, «Prudencia aristotélica y estrategia», in *Convivium* 15 (2002) 5-36
- VATTIMO Gianni, «Opera d'arte e organismo in Aristotele», in *Rivista di Estetica* (Padova – Torino) 5 (1960) 358-382
- VATTIMO Gianni, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino: Pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, 1961
- VEATCH Henry, «Telos and teleology in Aristotelian Ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 279-296
- VEATCH Henry, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelic Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, 1962
- VEGETTI Mario, «Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote», in *L'excellence de la vie. L' "Éthique à Nicomaque" et L' "Éthique à Eudème" d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER-DERBEY, Paris: Vrin (2002) 63-74
- VELOSO Cláudio, *Aristóteles mimético*, São Paulo: Discurso Editorial, 2004
- VERBEKE Gerard, «Moral behaviour and time in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation; offered to Professor C.J. de Vogel*, ed. by J. MANSFELD – L.M. De RIJK, Assen: Van Gorcum, 1975, 78-90
- VERBEKE Gerard, «Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain*, 59 (1961) 405-430
- VERBEKE Gerard, «Thèmes de la morale aristotélicienne. A propos du *Commentaire* des PP. Gauthier et Jolif sur l'*Éthique à Nicomaque*», in *Revue Philosophique de Louvain* 61 (1963) 185-214
- VERBEKE Gerard, *Moral Education in Aristotle*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1990
- VERGNIÈRES Solange, *Éthique et politique chez Aristote: physis, ethos, nomos*, Paris: PUF, 1995
- VIANNA Sylvio, «Os filósofos árabes medievais e a difusão do aristotelismo», in *Kriterion* (Belo Horizonte) 17 (1964) 19-40
- VIANO Carlo, «L'esperienza in Aristotele», in *Rivista di Filosofia* (Bologna – Torino) 50 (1959) 299-335
- VIANO Carlo, «La dialettica in Aristotele», in *Rivista di Filosofia* (Bologna – Torino) 49 (1958) 154-178
- VIGO Alejandro, «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», in *Philosophica* [Valparaíso] 24-25 (2001-2002) 365-407
- VLADUTESCU Gheorghe, «L'homme comme l'être total chez Aristote», in *Proceedings of the World Congress of Aristotle, Thessaloniki 7-14 August 1978*, vol. IV; Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1983, 198-201

- VOELKE André-Jean, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, Paris: Vrin, 1961
- VOGT Sabine, «Semiotics of Human Body and Character: Aristotle's Logical Foundation of Physiognomics», in *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy, held at Boston University in 1998*, Boston [Mass.]: Paideia Archive, 1998
- VOLPI Franco, «Dasein as *praxis*. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», transl. by Christopher MACANN, in *Martin Heidegger. Critical Assessments, II: History of Philosophy*, ed. by Christopher MACANN, London – New York: Routledge, 1992, 90-129
- VOLPI Franco, «L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche», in *Bulletino Filosofico* 23 (1989) 3, 38-39
- VOLPI Franco, «La détermination aristotélicienne du principe divin comme *zoe* (*Met.* L, 7, 1072b26-30)», in *Études Philosophiques* 3 (1991) 369-387
- VOLPI Franco, «La naissance de la rationalité pratique dans la différenciation aristotélicienne du savoir. Sa tradition et son actualité», in *La naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice, Mai 87*, dir. par Jean-François MATTÉI, Paris: PUF, 1990, 279-290
- VOLPI Franco, «La rinascita della filosofia pratica in Germania», in PACCHIANI Claudio (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Francisci, 1980, 11-97
- VOLPI Franco, «Le problème de l'*aisthêsis* chez Aristote», in *Études Phénoménologiques* 9 (1993) 17, 27-49
- VOLPI Franco, «Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 461-484 [reed. *Idem*, «Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo», trad. Alejandro Vigo, in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 315-342]
- VOLPI Franco, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne, 1984
- Von ARNIM Hans, «Die drei aristotelischen Ethiken», in *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse 202, 2. Abhandlung, 1924
- Von FRITZ Kurt, «Aristotle's anthropological ethics and its relevance to modern problems», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 42 (1981) 187-207
- Von LEYDEN Wolfgang, *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, London: Macmillan – School of Economics, 1985
- VOYER Gilles, *Qu'est-ce que l'éthique clinique? Essai philosophique sur l'éthique clinique conçue comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne*, Montreal – Namur: Fides – Artel, 1996
- WALKER Matthew, «The utility of contemplation in Aristotle's *Protrepticus*», in *Ancient Philosophy* 30 (2010) 135-153
- WALL John, «Phronesis as Poetic: Moral Creativity in Contemporary Aristotelianism», in *Review of Metaphysics*, 59 (1995) 2, 313-331
- WALL John, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 317-341
- WALLACE James, «Ethics and the Craft Analogy», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, 1988, 222-232
- WALLACH John, «Contemporary Aristotelianism», in *Political Theory*, 20 (1992) 4, 613-641

- WALSH James, *Aristotle's conception on moral weakness*, New York: Columbia University Press, 1963
- WALSH Moira, «The role of universal knowledge in Aristotelian moral virtue», in *Ancient Philosophy* 19 (1999) 1, 73-88
- WARRY John, *Greek aesthetic theory. A study of callistic and aesthetic concepts in the works of Plato and Aristotle*, London: Methuen and Co., 1962
- WARTELLE André, *Inventaire des manuscrits Grecs d'Aristote e des ses Commentateurs. Contribution à l'Histoire du Texte d'Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1963
- WATERLOW Sarah, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon press, 1982
- WEDIN Michael, *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Clarendon Press, 2002
- WEDIN Michael, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press, 1988
- WEIL Eric, «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) 283-315
- WEIL Raymond, «Aristotle's View of History», in *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics*, ed. by Jonathan BARNES et al., London: Duckworth, 1977, 202-217
- WEIL Raymond, «Aristotle's view of history», in *Articles on Aristotle – vol 2: Ethics and Politics*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI, London: Duckworth, 1977, 202-217
- WEIL Raymond, *Aristote et l'histoire: essai sur la Politique*, Paris: Klincksieck, 1960
- WELCH John, «Reconstructing Aristotle. The practical syllogism», in *Philosophia* (Isr.) 21 (1991-1992) 1-2, 69-88
- WELLER Cass, «Intrinsic ends and practical reason in Aristotle», in *Ancient Philosophy* 21 (2001) 1, 87-112
- WESTBERG Daniel, *Right practical reason. Aristotle, action and prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994
- WHERLE Walter, *The Myth of Aristotle's Development. The Betrayal of Metaphysics*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000
- WHITE Stephen, *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*, Stanford: Stanford University Press, 1992
- WHITEHEAD David, «Aristotle the metic», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21 (1975) 94-99
- WHITING Jennifer, «The Nicomachean Account of Philia», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 276-304
- WIANS William (ed.), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1996
- WIANS William, «Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*», in *Essays in Ancient Greek Philosophy – vol. V: Aristotle's Ontology*, ed. by John ANTON and Anthony PREUS, Albany: State University of New York Press (1992) 133-149
- WIDDERSHOVEN Guy – HUIJER Marli, «The fragility of care. An encounter between Nussbaum's Aristotelian ethics and ethics of care», in *Bijdragen* (Brugge) 62 (2001) 3, 304-316
- WIELAND Georg, «Plato or Aristotle? A real alternative in medieval philosophy?», in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. by John WIPPEL, Washington: The Catholic University of America Press, 1987, 63-83

- WIELAND Wolfgang, «Norma y situación en la ética aristotélica», in *Acción, Razón, y Verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*. in *Anuario Filosófico* 32 (1999) 1, 107-127
- WIGGINS David, «Deliberation and Practical Reason», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-76) 29-51 [reed. in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 221-240]
- WIGGINS David, «Weakness of will, commensurability and the objects of deliberation and desire», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 214-265
- WILL Frederic, «Aristotle and the source of the art-work», in *Phronesis* 5 (1960) 152-168
- WILLIAMS Bernard, «Acting as the virtuous person acts», in HEINAMAN Robert (ed.), *Aristotle and moral realism*, London: UCL Press, 1995, 13-23
- WILLIAMS Bernard, «Aristotle on the good: a formal sketch», in *The Philosophical Quarterly* (St. Andrews) 12 (1962) 289-296
- WILLIAMS Christopher, «Aristotle on Cambridge change», in *Oxford's Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989) 41-57
- WINTER Michael, «Aristotle *hōs epi to polu* relations and a demonstrative science of ethics», in *Phronesis* 42 (1997) 2, 163-189
- WISSE Jakob, «*Ethos*» and «*pathos*» from Aristotle to Cicero, Amsterdam: Hakkert, 1989
- WITHE Stephen, «Reasons for choosing a final end», in *Aristotle's Ethics*, ed. by Timothy ROCHE, Memphis: Memphis State University, 1989, 209-232
- WITT Charlotte, «Hylemorphism in Aristotle», in *The Journal of Philosophy* 84 (1987) 11, 673-679
- WITT Charlotte, *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press, 2003
- WOLF Francis, *Aristote et la politique*, Paris: PUF, 1991
- WOLF Ursula, *A Ética a Nicômaco de Aristóteles [=Aristoteles' «Nikomachische Ethik»]*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002], trad. Enio Gianchini, São Paulo: Loyola, 2010
- YARZA Ignacio, «La razionalità dell' *Etica Nicomachea*», in *Acta philosophica* 3 (1994) 1, 75-96
- YARZA Ignacio, «Sobre la *praxis* aristotélica», in *Anuario Filosófico* (Pamplona) 19 (1986) 1, 135-156
- YEPES STORK Ricardo, «Los sentidos del acto en Aristóteles», in *Anuario Filosófico* 25 (1992) 3, 493-512
- YEPES STORK Ricardo, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona: Eunsa, 1993
- YOUNG Charles, «Aristotle's Justice», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2006, 179-197
- YOUNG David, «Pindar, Aristotle and Homer: a study in ancient criticism», in *Classical Antiquity* (Berkeley: California) 2 (1983) 108-116
- YU Jiyuan, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York: Routledge, 2007
- ZAGAL ARREGUIN Hector – AGUILAR-ÁLVAREZ Sergio, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles: logos, physis y ethos*, Mexico: Publicaciones Cruz, 1996
- ZAMORA CALVO José M., «Sophia y Phronesis en Aristóteles: Ética a Nicómaco VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22», in *Taula* (Islas Baleares), 35-36 (2001) 37-51
- ZANATTA Marcello, *La ragione verosimile: saggio sulla Poetica di Aristotele*, Cosenza: Pellegrini, 2001

- ZANETTI Gianfrancesco, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Bologna: Il Mulino, 1993
- ZANETTI Gianfrancesco, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Milano: Giuffrè, 2001
- ZENKERT Georg, «El saber práctico y la vida teórica. Sobre el concepto aristotélico de acción», in *Estudios de Filosofía* (Antioquia) 12 (1995) 151-172
- ZINGANO Marco (org.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus Editores, 2010
- ZINGANO Marco, «A conexão das virtudes em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 393-425
- ZINGANO Marco, «Acrasia e o método da ética», in BOBONICH Christopher – DESTREE Pierre (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden: Brill 2007, 167 - 192 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 427-461]
- ZINGANO Marco, «Agir *secundum rationem* ou *cum ratione*?», in AA.VV., *O filósofo e a sua história – uma homenagem a Oswaldo Porchat*, CLE vol. 36, Unicamp (2003) 339-363 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 363-391]
- ZINGANO Marco, «Aristotle and Method in Ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXII (Summer 2007)*, ed. by David SEDLEY, Oxford: Oxford University Press, 2007, 297-330
- ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276
- ZINGANO Marco, «Deliberação e inferência prática em Aristóteles», in *Dissertatio* 19-20 (2004), 93-111 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 277-300]
- ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Política – nova série* (1998) 1, 68-98 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 167-211]
- ZINGANO Marco, «Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles», ZINGANO Marco, in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 521-548 [publ. in Discurso 33 (2003) 9-34]
- ZINGANO Marco, «Emoção, ação e felicidade em Aristóteles», in DESTREE Pierre (ed.), *Aristote: bonheur et vertus*, Paris: PUF, 2003, 107-131 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 143-165]
- ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον», in *Analytica* VIII (2004) 2, 165-184 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 301-325]
- ZINGANO Marco, «Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles», in *Analytica* I (1994) 2, 11-40 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 73-110]
- ZINGANO Marco, «Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 485-519
- ZINGANO Marco, «Lei moral e escolha singular», in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 327-362
- ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Revista de Filosofia Política – nova série* (1998) 3, 96-114 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 212-239]

- ZINGANO Marco, «Particularismo e universalismo na ética aristotélica», in *Analytica I* (1996) 3, 75-100 [= reed. in *Idem, Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 111-142]
- ZINGANO Marco, «Teatro e ação humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40
- ZINGANO Marco, «Virtude e saber em Sócrates», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 41-72
- ZINGANO Marco, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007
- ZUCKERT Catherine, «Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life», in *Interpretation* 2 (1983) 2, 185-206

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- AA.VV., *A Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa: Colibri, 2001
- AA.VV., *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza 12-14 Diciembre 1990. Tema: Los límites de la razón en el pensamiento medieval*, Zaragoza: Ibercaja, 1992
- AA.VV., *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1996
- AA.VV., *Actes du Congrès de Lyon, 18-22 Septembre 1958*, colab. Association Guillaume Budé, Paris: Les Belles Lettres, 1960
- AA.VV., *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, XIV, Amsterdam – Louvain: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1953
- AA.VV., *Au-delà de la Poétique. Études réunies par U. Langer*, Genève: Droz, 2002
- AA.VV., *Hommage au Professeur Jean Frère*, Hildesheim – Zürich – NewYork: G. Olms Vg, 2004
- AA.VV., *Justifications de l'éthique. XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles – Louvain-la-Neuve 6-9 Septembre 1982*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984
- AA.VV., *L'Homme et son prochain. Actes du VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Toulon 6-9 Septembre 1956*, Paris: PUF, 1956
- AA.VV., *La dimensione dell'economico. Atti del 2° Convegno tra studiosi di filosofia morale, Teolo 18-20 Maggio 1978*, a cura di Romeo CRIPPA, Padova: Liviana Editrice, 1979
- AA.VV., *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, Mai 87*, dir. par Jean-François MATTÉI, Paris: PUF, 1990
- AA.VV., *La nature. Thèmes philosophiques. Thèmes de l'actualité. Actes du XXVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Lausanne 25-28 Août 1994*, pub. sous dir. Daniel SCHULTHESS in *Cahiers de la Revue de théologie et philosophie*, 18, Lausanne: Revue de Théologie et Philosophie, 1996
- AA.VV., *La philosophie de l'histoire de la philosophie* [Articles de Enrico CASTELLI, Alois DEMPF, Marcel De CORTE, Augusto Del NOCE, Eugenio GARIN, Olof

- GIGON, Martial GUEROULT, Edmond HUSSERL, Francis LOMBARDI], Roma – Paris: Istituto di Studi Filosofici – Vrin, 1956
- AA.VV., *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Monseigneur R. Jolivet*, Lyon – Paris: E. Vitte, 1960
- AA.VV., *La Prudence. Actes du Colloque organisé à l'Académie des Sciences Morales et Politiques par l'Institut de France*, vendredi 19 octobre 2007, Paris: Palais de l'Institut, 2008
- AA.VV., *Les droits de l'homme*, Paris: PUF, 1985
- AA.VV., *Mélanges* [Joseph de Ghellinck], Tome II: *Moyen Âge, Epoques Moderne et contemporaine*, Gembloux: J. Duculot, 1951
- AA.VV., *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris: Vrin, 1956
- AA.VV., *Métaphysique, Histoire de la Philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel: La Baconnière, 1981
- AA.VV., *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem dedicada a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, UCP Editora: Lisboa, 2003
- AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5 / Cahiers du Groupe des Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, Bruxelles: Ousia / Université de Sciences Sociales de Grênohle, 1986
- AA.VV., *Quid. Revista de filosofia. Número um: sobre a experiência*, Lisboa: Cotovia, 2000
- AA.VV., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque Internationale de Cassino 15-17 Juin 1989*, org. par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, ed. par Jacqueline HAMESSE et Marta FOTTORI, Louvain-la-Neuve – Cassino: Institut d'Études Médiévales – Università degli Studi, 1990
- AA.VV., *Signum. Atti del IX Colloquio Internazionale [del Lessico intellettuale europeo]*, a cura di Massimo BIANCHI, Firenze: Olschki, 1999
- AA.VV., *Social and ethical aspects of economics*, org. Pontifical Council for Justice and Peace (org.), Vatican City, 2011 (2nd ed.)
- AA.VV., *The Georgetown Symposium on ethics*, Lanham: University Press of America, 1984
- AA.VV., *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale, Roma – Napoli 17-24 Aprile 1974, vol. V, L'agire morale*, Napoli: Edizione Domenicani Italiani, 1977
- AA.VV., *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma: Editrice Studium Christi, 1951
- ACKRILL John, «Συμπλοκή εἰδῶν», in Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, 2 (1955) 31-35
- ADKINS Arthur, «Homeric ethics», in *A New companion to Homer*, ed. by I. MORRIS and B. POWELL, Leiden: Brill, 1997, 694-713
- ADKINS Arthur, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press, 1960
- ALLEN Reginald, «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», in *Philosophical Review* 69 (1960) 147-164
- ALTHAM James – HARRISON Ross (ed.), *World, Mind and Ethics. Essay in the philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- AMARAL António C., «A relação protensiva entre Fé e Razão na Filosofia Medieval», in *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa: Universidade Católica Editora (2003) 31-39

- AMARAL António C., «A-teísmo, anti-teísmo e hiper-teísmo: antecedentes gregos na trilogia *Apolo-Orfeu-Dioniso*», in *Itinerarium* (Lisboa) 180 (2004) ano L, 385-392
- AMARAL António C., «Da Queda e Endividamento como figurações onto-éticas da culpabilidade», in *Didaskalia. Homenagem a Manuel Isidro Araújo Alves*, vol. XXXIII, fasc.s 1 e 2 (Lisboa, 2003) 559-575
- AMARAL António C., «Lógica da linguagem e jogo de comunicação. Da revolução analítica à reviravolta hermenêutica», Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2012, 1-37
- AMARAL António C., *O domínio apriorístico da comunicação na “Transformação da Filosofia” de Karl-Otto Apel*, Covilhã: www.lusosofia.net, 1994
- AMBROSELLI Claire, *L'éthique médicale*, Paris: PUF, 1988
- ANASTAPLO George, *Human Being and Citizen: Essays on Virtue, Freedom and The Common Good*, Chicago: Swallow Press, 1975
- ANGUS Ian, *Phronesis: (Dis)Figurations: Discourse/Critique/Ethics*, London: Verso, 2000
- ANSCOMBE Gertrude, «Modern moral philosophy», in *Philosophy* 33 (1958) 1-19
- ANSCOMBE Gertrude, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1963 (2nd ed.)
- ANTUNES Manuel, «Aristóteles», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. III: Filosofia da Cultura*, coord. por Luís MACHADO DE ABREU, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 235-245
- ANTUNES Manuel, «Da essência da tragédia», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. I: Cultura Clássica (Estudos)*, coord. por Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, 188-191
- ANTUNES Manuel, «Demiurgo», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. I: Cultura Clássica (Estudos)*, coord. por Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, 81-82
- ANTUNES Manuel, «Épica heróica: Homero», in *Pe. Manuel Antunes. Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e civilização. Vol. II: Cultura Clássica (Sebenta 1970)*, coord. por Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, 227-263
- ANTUNES Manuel, *Obra Completa. Tomo I: Theoria. Cultura e Civilização. Vol. I: Cultura Clássica (Estudos), Vol. II: Cultura Clássica (Sebenta 1970), Vol. III: Filosofia da Cultura, Vol. IV: História da Cultura*, coord. por Arnaldo do ESPÍRITO SANTO et al., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005-2008
- APEL Karl-Otto, «¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?», in *Areté* 6 (1994) 2, 207-227
- APEL Kar-Otto, *Sur le Problème d'une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science. L'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique* [= *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 2, Freiburg: Rombach, 1974, S. 13-32 1963], Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987
- ARCHER Luís – BISCAIA Jorge – OSSWALD Walter (coord.), *Bioética*, Lisboa – São Paulo: Editorial Verbo, 1996
- ARENDT Hannah, *The Life of Mind*, ed. Mary McCARTHY, New-York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978

- ARROW Kenneth, «Moral Thinking and Economic Interaction», in AA.VV., *Social and ethical aspects of economics*, org. Pontifical Council for Justice and Peace, Vatican City, 2011 (2nd ed.), 29-36
- ATKINSON Anthony, «Economic Transformation and Economic Justice», in AA.VV., *Social and ethical aspects of economics*, org. Pontifical Council for Justice and Peace, Vatican City, 2011 (2nd ed.), 37-45
- AUBENQUE Pierre, «La découverte grecque des limites de la rationalité», in *La naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice, Mai 87*, dir. par Jean-François MATTÉI, Paris: PUF, 1990, 407-417
- AUBENQUE Pierre, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin 1980
- AUSTIN John, *How to do things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, in AUSTIN John L., *Philosophical Papers*, ed. by James O. URMSON and Geoffrey J. WARNOCK, Oxford: Oxford University Press, 1979
- AUSTIN Michel – VIDAL-NAQUET Pierre, *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris: A. Collin 1972 [*Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, trad. por A. GONÇALVES e A. NABARRETE, Lisboa: Edições 70, 1986]
- BACHELARD Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1961
- BALAUDE Jean-François – VINCENT Bernardette – GUÉNARD Florent (dir.), *Figures de l'Universel*, Nanterre: Université de Paris X – Nanterre, 1998
- BARABAS Marina, «In search of goodness», CORDNER Christopher – GAITA Raimond (eds.), *Philosophy, Ethics, and a Common Humanity: Essays in Honour of Raimond Gaita*, London: Routledge, 2011, 98
- BARNES Jonathan, «Enseigner la vertu?», in *Revue Philosophique* 4 (1991) 571-589
- BARNES Jonathan, «Introduction», in *Early Greek Philosophy*, London: Routledge, 2001, 11-35
- BARNES Jonathan, «Medicine, Experience and Logic», in BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques *et al.* (eds.), *Science and Speculation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 24-68
- BARNES Jonathan, *Presocratic Philosophers*, London: Routledge, 1979 (reed. 1982/2001)
- BASTIT Michel, «Du demiurge au premier moteur. Essai autour du demiurge platonicien», in *Méthexis* 16 (2003) 23-42
- BEAUVOIR Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris: Gallimard, 1963
- BENNET John, «Homer and the bronze age», in MORRIS Ian – POWELL Barry (eds.), *A New companion to Homer*, Leiden: Brill, 1997, 511-534
- BERTHOZ Alain, *La décision*, Paris: Odile Jacob, 2003
- BERTI Enrico (a cura), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Génova: Marietti, 1989
- BERTI Enrico, *Filosofia pratica*, Napoli: Guida, 2004
- BIGNONE Ettore, *Studi sul Pensiero Antico*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1965
- BLAUG Mark, *La pensée économique*, Paris: Economica, 1999
- BOBONICH Christopher – DESTREE Pierre (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden: Brill 2007
- BOSSI LOPEZ Beatriz, «La gracia de la medida: Afrodita salvadora del placer», in *Sapientia* [Buenos Aires], 219-220 (2006) 61, 111-124
- BOSWORTH Albert, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- BOURRIOT Félix, *Kalos kagathos – kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*, vols. I-II, Hildesheim: Olms, 1995

- BOWRA Cecil, *Greek Lyric Poetry: from Alcman to Simonides*, Oxford: Clarendon, 1961
- BOWRA Cecil, *Heroic Poetry*, London: Macmillan, 1952
- BOWRA Cecil, *The Greek Experience*, London: Cardinal, 1973 [*A experiência grega*, trad. Maria Isabel BELCHIOR, Lisboa: Arcádia, 1967]
- BRAGUE Rémi – COURTINE Jean-François (dir.), *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: PUF, 1990
- BRAGUE Rémi, *Introduction au monde grec: Etudes d'histoire de la philosophie*, Chatou: Editions de la Transparence, 2005
- BRIHART Denise, *Risque et prudence*, Paris: PUF, 1966
- BROADIE Sarah, «Another problem of akrasia», in *International Journal of Philosophical Studies* 2 (1994) 2, 229-242
- BRUAIRE Claude, *Une éthique pour la médecine*, Paris: Fayard, 1978
- BRUNSCHWIG Jacques, «Pouvoir enseigner la vertu?», in *Revue Philosophique* 4 (1991) 591-602
- BUBNER Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
- BUBNER Rüdiger, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, [= *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica*], Bologna: Il Mulino, 1985], Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976
- BUCHANAN Scott, *Symbolic distance in Relation to Analogy and Fiction*, London: London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932
- BUFFIÈRE Felix, *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1956
- BURCKHARDT Jacob, *The Greeks and Greek Civilization* [= *Griechische Kulturgeschichte*, 1898-1902], ed. Oswin MURRAY and transl. Sheila STERN, New York: St. Martin's Press, 1998
- CALVINO Italo, *Perché leggere i classici*, Milano: Arnoldo Mondadori, 1991
- CAMBIANO Giuseppe (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino: Tirrenia Stampatori, 1986
- CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993
- CANFORA Luciano, «Le citoyen», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 145-183
- CANFORA Luciano, *Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la cité*, Paris: Desjonquères, 2000
- CANTO-SPERBER Monique et al. (ed.), *Le style de la pensée*, Paris: Les Belles Lettres, 2002
- CANTO-SPERBER Monique, *Éthiques grecques*, Paris: PUF, 2001
- CANTO-SPERBER Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris: PUF, 2001
- CAPPELLETTI Angel, «Ética, política y bien común», in *Atlantida* 3 (1976) 28-32
- CARNAP Rudolf, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique de la langage*, in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Antonia SOULEZ (dir.), trad. par Barbara CASSIN, Paris, 1985
- CARNAP Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, transl. by Amethe SMEATON, London: Kegan Paul Trench, Trubner & Co., 1937
- CARR David, «Art, practical knowledge and aesthetic objectivity», in *Ratio* 12 (1999) 3, 240-256
- CARRARA Daniela M., *La biblioteca di Niccolò Leonicensi: tra Aristotele e Galeno. Cultura e libri di un medico humanista*, Firenze: Leo S. Olschki, 1991
- CARREIRA José N., *Filosofia Antes dos Gregos*, Mem Martins: Europa-América, 1994

- CARRICK Paul, *Medical Ethics in the ancient world*, Washington: Georgetown University Press, 2001
- CASSIN Barbara (org.), *Nos grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris: Seuil, 1992
- CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien*, 2 vols: 1. *Arts de faire*; 2. *Habiter, Cuisiner* [avec Luce GIARD et Pierre MAYOL], Paris: Gallimard, 1990
- CHANGEAUX Jean-Pierre – RICOEUR Paul, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle* [= *O que nos faz Pensar? Um Neurocientista e um Filósofo debatem Ética, Natureza Humana e o Cérebro*, trad. por Isabel SAINT-AUBYN, Lisboa, Edições 70, 2001], Paris: Odile Jacob, 1998
- CHANGEUX Jean-Pierre, *Fondements naturels de l'éthique*, Paris: Odile Jacob, 1993
- CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris: Fayard, 1983
- CHERNISS Harold, «The Relation of the Timaeus to Plato's Late Dialogues», in Harold Cherniss *The American Journal of Philology* 78 (1957) 3, 225-266 [reed. in ALLEN Reginald E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London – New-York: Routledge and Kegan Paul, 1965, 339-378
- CHERNISS Harold, «The Sources of Evil According to Plato», in *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 (1954) 1, 23-30
- CHERNISS Harold, *The Riddle of Early Academy*, New-York: Russell and Russell, 1962
- CLARKE Martin, *Higher Education in the Ancient World*, London: Routledge, 1971
- COLLI Giorgio, *Die Geburt der Philosophie*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981 [*O nascimento da filosofia*, trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1998 = *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi, 2004]
- COLLI Giorgio, *La Sapienza Greca*, Milano: Adelphi, 1974
- COMTE-SPONVILLE André – FERRY Luc, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris: Robert Laffont, 1998
- COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris: PUF, 1995
- COMTE-SPONVILLE André, *Valeur et Vérité. Études cyniques*, Paris: PUF, 1994
- CONSTÂNCIO João, «Notas sobre a noção de experiência na *República* de Platão», in *Quid. Revista de filosofia. Número um: sobre a experiência*, Lisboa: Cotovia, 2000, 9-72
- COOK Robert, *The Greeks till Alexander*, London: Thames and Hudson, 1961 [= *Os gregos até Alexandre*, trad. Luis P. SAMPAIO, Lisboa: Verbo, 1966]
- COOPER John, «Contemplation and happiness: a reconsideration», in *Synthese* 72 (1987) 187-216
- COOPER John, *Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999
- CORDERO Nestor (dir.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: PUF, 2000
- CORDNER Christopher – GAITA Raimond (eds.), *Philosophy, Ethics, and a Common Humanity: Essays in Honour of Raimond Gaita*, London: Routledge, 2011
- CORNFORD Francis, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, London: Edward Arnold, 1912
- CORNFORD Francis, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaethetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London: Routledge and Kegan Paul, 1935
- CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego* [= *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1952], trad. M.M. ROCHETA dos SANTOS, Lisboa: FCG, 1975

- CORTINA Adela, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990
- COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néo-platonisme*, Paris – Bruxelles: De Boeck Université, 2003
- CRUBELLIER Michel, «Science de l'universel et connaissance du singulier», in *Revue de Philosophie Ancienne* 14 (1996) 2, 75-102
- CRUZ Juan, «Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 735-771
- CURADO Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas. As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009
- DAMÁSIO António, *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New-York, Avon Books, 1994
- DAMÁSIO António, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York: Harcourt, 2003
- DARBO-PESCHANSKI Catherine (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris: CNRS Editions, 2000
- DARWIN Charles, *On the Origin of Species: a Facsimile of the First Edition* (1859), ed. Ernst W. MAYR, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975
- DAVIDSON Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, 2001 (2ed.)
- De CUYPERE Ludovic - WILLEMS Klaas, «Meaning and Reference in Aristotle's Concept of the Linguistic Sign», in *Foundations of Science* 13 (2008) 3, 307-324
- De MAURIAC Henry, «Alexander the Great and the politics of *homonoia*», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 10 (1948) 104-114
- De ROMILLY Jacqueline, «*Patience, mon cœur*»: *l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Plon: 1994
- De ROMILLY Jacqueline, *Héros tragiques, héros lyriques*, Paris: Fata Morgana, 2000
- De ROMILLY Jacqueline, *La Tragédie grecque*, Paris: PUF, 1982
- De ROMILLY Jacqueline, *L'élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, Paris: Fallois, 2005
- De ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris: Bernard de Fallois, 1988
- De ROMILLY Jacqueline, *L'évolution du pathétique, d'Eschyle à Euripide*, Paris: PUF, 1980
- De ROMILLY Jacqueline, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris: Hermann, 2006
- De ROUGEMONT Denis, *Penser avec les mains*, Paris: Gallimard, 1972
- De VOGEL Cornelia J., *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden: Brill, 1986
- Del VECCHIO Georges, *La justice, la vérité, essais de philosophie juridique et morale*, Paris: Dalloz, 1955
- DERENNE Eudore, «Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V.e et IV.e siècles av. J.-C.», in *Bib. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège – Paris, 1930
- Des PLACES Edouard, «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs», in *Recherches de Sciences Religieuses* (Paris) 49 (1961) 126-145; 285-304
- DESCLOS Marie-Laurence (dir.), *Le rire des grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble: J. Million, 2000
- DESMOND William, «*Phronesis* and the categorical imperative», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 27 (1980) 7-15
- DETENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002

- Di DOMENICO Nicola – Di STEFANO Anna – PUGLISI Gianni (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Venezia: Marsilio, 1990
- DIANO Carlo, *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia: Marsilio, 1994
- DICKINSON Goldsworthy, *The Greek View of Life*, London: Methuen and Co., 1957
- DIÈS Auguste, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire, I-II*, Paris: G. Beauchesne, 1927
- DILLON John – LONG Anthony (ed.), *The question of "eclecticism". Studies in later Greek philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1988
- DIRINGER David, *The book before printing: Ancient, Medieval, and Oriental*, New York: Dover, 1982
- DODDS Eric, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: California University Press, 1951 [Os gregos e o irracional, trad. Leonor CARVALHO, Lisboa: Gradiva, 1988]
- ECO Umberto, *Kant e l'Ornitorinco*, Milano: Bompiani, 1997
- ENGELHARDT Hugo, *Los Fundamentos de la Bioética*, Barcelona: Paidós, 1995
- ETCHEGOYEN Alain, *La valse des éthiques*, Paris: François Bourin, 1991
- FATTAL Michel (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L'Hartmman, 2003
- FERNANDES Raúl Rosado, «Catábase ou Descida dos Infernos. Alguns exemplos literários», in *HVMANITAS*, 45 (1993) 347-359
- FERRARA Alessandro, *Intendersi a Babele: autenticità, "phronesis" e progetto della modernità*, Rubbettino: Soveria Mannelli, 1994
- FERREIRA José Ribeiro, *A Grécia Antiga. Sociedade e política*, Lisboa: Edições 70, 1992
- FERREIRA Manuel J. Carmo, «Ética e Antropologia», in *Questão ética e fé cristã*, Lisboa: Verbo, 65-82
- FERRY Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris: Grasset & Fasquelle, 2002
- FESTUGIÈRE André-Jean, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1960
- FINLEY Moses (ed.), *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1992
- FINLEY Moses, *Economy and Society in Ancient Greece*, London: Chatto and Windus, 1981
- FINLEY Moses, *The Ancient Greeks*, London: Chatto and Windus, 1963 [Os Gregos Antigos, trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1988]
- FITZGERALD John – OLBRICHT Thomas – WHITE Michael (eds.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003
- FLAMAND Jacques, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain-Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1969
- FOOT Philippa (ed.), *Theories of ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1967
- FOOT Philippa, «Moral Beliefs», in *Theories of ethics*, ed. Philippa FOOT, Oxford: Oxford University Press, 1967, 83-100
- FOURASTIÉ Jean, *Essai de morale prospective*, Paris: Gonthier, 1970
- FRAISSE Jean-Claude, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris: Vrin, 1974
- FRANK Arthur, «Asking the Right Question about Pain: Narrative and *Phronesis*» in *Literature and Medicine* 23 (2004) 2, 209-225

- FRANKFORT Henry, *Before philosophy: the intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the ancient near east*, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1968
- FREDE Michael, «Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1992) 311-325
- FREDE Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: Minneapolis University Press, 1987
- FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy. III: Studies in Ethical Theory*, Morris: University of Minnesota, 1978
- FRÈRE Jean, *Les grecs et le desir de l'être: dès préplatoniciens à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1981
- FRIEDMAN Benjamin, *The Moral Consequences of Economic Growth*, New York: Knopf, 2005
- GADAMER Hans-Georg, «Hermeneutik als praktische Philosophie», in RIEDEL Manfred (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Freiburg: Rombach, 1974, 325-344
- GADAMER Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental* [= *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart: Reclam, 1999], trad. Ramón Alfonso DÍEZ, Barcelona: Paidós, 1995
- GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique* [= *Kleine Schriften, Bd. III (Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger)*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1972], trad. par Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982
- GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], trad. António HALL, Lisboa: Edições 70, 2009
- GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [= *Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik I - Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1986], trad. Ana Agud APARICIO y Rafael de AGAPITO, Salamanca: Sígueme, 1991; *Verdad y Método II.* [= *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II - Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1988] trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1998
- GARCÍA ALONZO Luz, «The perspectives of the distinction between *agere* and *facere*», in *Diotima* 12 (1984) 97-103
- GARCÍA GUAL Carlos (et al.), *Historia, literatura y filosofía de l'Antigua Grècia*, Barcelona: Aula Activa, 1999
- GARLAN Yvon, «L'homme et la guerre», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 65-99
- GASKIN Richard, «Do Homeric heroes make real decisions?», in *Classical Quarterly* 40 (1990) 1-15
- GAULTIER Jules de, *La Fiction universelle, deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer*, Paris: Mercure de France, 1903
- GERNET Louis, *Antropologie de la Grèce antique*, Paris: Flammarion, 1982
- GIBSON Boyce, «Reason in practice», in *Australasian Journal of Philosophy* (Sidney) 45 (1967) 1-14
- GIL Fernando, *Mediações*, Lisboa: INCM, 2001

- GILL Christopher – POSTLETWAITE Norman – SEAFORD Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998
- GILL Christopher, *Personality in Greek epic, tragedy and philosophy. The self in dialogue*, Oxford: Clarendon Press, 1998
- GIUSTI Miguel, «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?», in *Areté* 8 (1996) 1, 25-64
- GOLDSCHMIDT Victor, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris: PUF, 1947
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «A categoria de situação-limite», in MARQUES Silvestre – PANÃO Miguel – VISTAS Pedro, *Transformar os limites em possibilidades. Por uma ética ontológica relacional*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, 101-112
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «As Línguas e a Filosofia», in *Itinerâncias de Escrita, vol. I: Cultura e Linguagem*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, 690-695
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «O Amor aos Livros», in *Itinerâncias de Escrita, vol. I: Cultura e Linguagem*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, 719-722
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «O Estatuto das Humanidades. O regresso às artes», in *Itinerâncias de Escrita, vol. I: Cultura e Linguagem*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, 551-558
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Em louvor da vida e da morte: ambiente - a cultura ocidental em questão*, Lisboa: Colibri, 1998
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Fazer filosofia: como e onde?*, Braga: Faculdade de Filosofia, 1990
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Filosofia e relação: interpretação cristã da categoria grega*, Coimbra: Faculdade de Letras, D.L. 1980
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de Escrita, vol. I: Cultura e Linguagem*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011
- GONZÁLEZ Ana María, «Ética y moral. Origen de la diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 797-832
- GOSLING Justin – TAYLOR Christopher, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1982
- GRACIA Diego, *Procedimientos de Decisión en Ética Clínica*, Madrid: Eudema, 1991
- GRADIM Anabela, *Comunicação e Ética. O Sistema Semiótico de Charles S. Peirce*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008
- GRAVES Robert, *The Greek Myths*, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1956
- GREETHAM David C., *Textual Scholarship*, New York – London: Garland, 1994
- GRIMAL Pierre, *La mythologie grecque*, Paris: PUF, 1965
- GUTHRIE William, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1993
- GUTHRIE William, *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971
- HABERMAS Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action* [= *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*], Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983], trans. Christian LENHARDT and Shierry W. NICHOLSEN, Cambridge (MA), MIT Press, 1990
- HABERMAS Jürgen, *The Theory of Communicative Action* [= *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bänden, Frankfurt: Suhrkamp, 1981], transl. Thomas McCARTHY, Cambridge: Polity, 1984-87

- HADOT Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris: Les Belles Lettres, 1998
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études augustinienes, 1981; 1993 ; rééd. Paris: Albin Michel, 2002
- HADOT Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris: Albin Michel, 2001
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Galimard, 1985
- HAMILTON Edith, *The Greek Way*, New-York: W. W. Norton & Company, 1993
- HAMPSHIRE Stuart, «Ethics. A defense of Aristotle», in *University of Colorado Studies* 3 (1976) 23-38 [reimpr. in *Idem, Freedom of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1972, 63-86
- HAMPSHIRE Stuart, «Fallacies in moral philosophy», in *Mind* 58 (1949) 466-482
- HAMPSHIRE Stuart, *Freedom of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1972
- HAMPSHIRE Stuart, *Morality and Conflict*, Oxford: Blackwell, 1983
- HANKINSON Robert (ed.), *Medicine, Method and Metaphysics: studies in the philosophy of ancient science*, Edmonton: Alberta Academic Printing, 1988 [= in *Apeiron* 21 (1988) 2]
- HANKINSON Robert, *Causation and explanation in ancient Greek thought*, Oxford: Clarendon Press, 2001
- HARIMAN Robert, *Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice*, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, 2001
- HARRISON Alick, *The Law of Athens. Vol. I: The Family and Property. Vol. II: Procedure*. Oxford, Clarendon Press, 1968-1971
- HARSANYI John – SELTEN Reinhard, *A General Theory of Equilibrium Selection in Games*, Cambridge (MA): MIT-Press, 1988
- HARSANYI John, *Papers in Game Theory*, Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1982
- HARSANYI John, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1977
- HARTMAN Robert, «La situación como campo ético», in *Diánoia* 18 (1972) 18, 103-128
- HENRIQUES Mendo C., «Que há de novo na sociedade civil?» [Separata], in *Cultura* (Centro de História da Cultura – UNL) 16 (2003) 275-289
- HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Odile Jacob, 1990
- HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000
- HINTIKKA Jaakko, «Time, truth and knowledge in ancient Greek philosophy», in *American Philosophical Quarterly* (Pittsburg) 4 (1967) 1-14
- HIRSCH Emmanuel, *Médecine et éthique*, Paris: Cerf, 1990
- HOFSTADTER Douglas, *Gödel, Escher, Bach. Laços Eternos* [= *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, New York: Basic Books, 1979] trad. José V. FILHO – Augusto F. OLIVEIRA, Lisboa: Gradiva, 2000
- HOOD Sinclair, *The home of the heroes: the Aegean before Greeks*, London: Thames and Hudson, 1967
- HOTTOIS Gilbert, *Le paradigme bio-éthique: une éthique pour la technocratie*, Bruxelles: De Boeck, 1990
- HOUZIAUX Alain, *Le désir, l'arbitraire et le consentement. Pour une éthique du tragique*, Paris: Aubier, 1973
- HURSTHOUSE Rosalind, «Moral Habituation», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988) 201-219
- ILTING Karl-Heinz, «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit», in *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964) 84-102

- IRWIN Terence, «Who Discovered the Will?», in TOMBERLIN James (ed.), *Philosophical Perspectives, 6: Ethics*, Atascadero [Calif.]: Ridgeview, 1992, 453-473
- IRWIN Terence, *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford: Clarendon Press, 1977
- IRWIN Terence, *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Vol I: *From Socrates to the Reformation*, Oxford: Oxford University Press, 2007
- ISNARDI PARENTE Margherita, *Tekhnè. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze: Nuova Italia, 1966
- JAEGER Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega* [= *Early Christianity and Greek Paideia* (conf. In Harvard Univ. 1960), Cambridge: Harvard University Press, 1961], trad. Teresa PÉREZ, Lisboa, Ed. 70, 1991
- 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
- JAMES Edwin, *Le culte de la Déesse-Mère dans l'Histoire des Religions*, Paris: Payot, 1960
- JOLIVET Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, Paris: Vrin 1931
- JONAS Hans, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. di P. BECCHI e A. BENUSSI, Torino: Einaudi, 1997
- KAHN Charles, *The Verb "Be" in Ancient Greek. The Verb "Be" and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*, ed. J.W.M. VERHAAR, Part IV, Dordrecht – Boston: D. Riedel, 1973
- KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, trad. António CORTÊS, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004
- KEARNEY Richard – DOOLEY Mark (eds.), *Questioning Ethics. Debates in Contemporary Philosophy*, London – New York: Routledge, 1999
- KEITH Rutter – SPARKES Brian, *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000
- KENNEDY George, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1963
- KENNY Anthony – KENNY Charles (ed.), *Life, Liberty, and the Pursuit of Utility: Happiness in Philosophical and Economic Thought*, Exeter: Imprint Academic, 2006
- KENYON Frederic, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1951
- KERFERD George, «The first greek sophists», in *Classical Review* 64 (1950) 8-10
- KIRK Geoffrey, *Myth. Its meaning and function in ancient and other cultures*, Cambridge – Berkeley: Cambridge University Press – University of California Press, 1970
- KIRK Geoffrey, *The Nature of Greek Myths*, London: Penguin Books, 1977
- KITTO Humphrey, *The Greeks*, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1951 [*Os Gregos*, trad. José Manuel COUTINHO E CASTRO, Coimbra: Arménio Amado, 1990]
- KOETSIER Teun – BERGMANS Luc (eds.), *Mathematics and the divine: A Historical Study*, Amsterdam: Elsevier, 2005
- KRETZMANN Norman, *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1982
- KUCHARSKI Paul, *Aspects de la speculation platonicienne*, Paris: B. Nauwelaerts, 1971

- LACEY Walter, *The Family in Classical Greece*, London: Thames and Hudson, 1968
- LACROSSE Joachim, «La philosophie grecque à l'épreuve de l'Inde et de la Chine», in *Philosophie comparée: Grèce, Inde, Chine*, ed. Joachim LACROSSE, Paris, Vrin, 2005, 7-20
- LEÃO Delfim, *Sólon, Ética e Política*, Lisboa: FCG, 2001
- LEVINAS Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris: Payot & Rivages, 1998
- LIPOVETSKY Gilles, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris: Gallimard, 1992
- LLEDÓ IÑIGO Emilio, *El Concepto Poiesis en la Filosofía Griega: Heráclito, Sofistas, Platón*, Madrid: Instituto "Luís Vives" de Filosofía, 1961
- LLOYD Geoffrey, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Science*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1991
- LLOYD Geoffrey, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979
- LLOYD Geoffrey, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966
- LONGRIGG James, *Greek Rational Medicine, Philosophy and Medicine from Alcmeon to the Alexandrians*, London – New York: Routledge and Kegan Paul, 1993
- LORIES Danielle – RIZZERIO Laura (dir.), *De la phantasia à l'imagination*, Louvain-Paris: Peeters, 2003
- LOUDEN Robert, «What is moral authority? *Eubolia*, *synesis* and *gnome* vs. *phronesis*», in *Ancient Philosophy* 17 (1997) 1, 103-118
- LOWRY Todd – GORDON Barry (eds.), *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*, Leiden: Brill, 1998
- LUCAS John – GRIFFITHS Michael, *Ethical Economics*, New York, Macmillan, 1997
- LUCAS John, «The Lesbian Rule», in *Philosophy* 30 (1955) 195-213
- MACANN Charles (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, London – New York: Routledge, 1992
- MacINTYRE Alasdair, *A short history of ethics*, London: SCM Press, 1966
- MacINTYRE Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 (2ed.)
- MacINTYRE Alasdair, *Three rival versions of moral enquiry. Encyclopaedia, genealogy and tradition*, Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1990
- MADISON Gary (dir.), *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Paris: Seuil, 1975
- MAGRIS Aldo, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine: Del Bianco, 1984
- MALTEZ José Adelino, *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Lisboa: ISCSP, 1996
- MANGUEL Alberto, *A History of Reading*, New-York: Viking, 1996
- MARCIANO Alain, *Ethiques de l'économie*, Balises: De Boeck, 1999
- MARINUS Albert, *Fiction et réalité*, Bruxelles: Charles Peeters, 1945
- MARQUES Silvestre – PANÃO Miguel – VISTAS Pedro, *Transformar os limites em possibilidades. Por uma ética ontológica relacional*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011
- MARQUET Jean-François, «La morale de la *Métaphysique*», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1993) 539-550
- MARROU Henri-Irené, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris: Seuil, 1965
- MARTINS António M., «Conimbricenses», In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1989, col. 1112-1126

- McDOWELL John, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009
- MÉNDEZ AGUIRRE Víctor, «El ‘ser humano’ en el pensamiento de la Grecia clásica», in *Analogía Filosófica* 15 (2001) 1, 71-83
- MESQUITA António Pedro, “Na Encruzilhada de uma Interpelação: A Grécia e o Conceito de Filosofia”, in AA.VV., *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa: Edições Colibri, 2001, 145-154
- MESQUITA António Pedro, *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa: INCM, 1994
- MEYER Michel, *De la problematologie: philosophie, science et langage*, Brussels: Pierre Mardaga, 1986
- MICHELI Giani, «Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV aC», in *Rivista di Storia della Filosofia* 53 (1998) 3, 421-462
- MICHELI Giani, *Le origini del concetto di machina*, Firenze: Olschki, 1995
- MILLER Eugene, «Prudence and the Rule of Law», in *American Journal of Jurisprudence* 24 (1979) 181-206
- MITTELSRASS Jürgen, «Philosophy as artistic achievement?», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 32 (1971) 459-470
- MONCHO Josep, «La asimetria como principio rector de la sociedad antigua», in *Ciudad de Dios* (Escorial) 210 (1997) 2, 473-493
- MONSERRAT MOLAS Josep (org.), *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 2002
- MOORE George E., *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993
- MOREAU Joseph, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris: PUF, 1951
- MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349
- MORRIS Charles W., *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague: Mouton, 1971 [including *Foundations of the Theory of Signs*, 1938; *Signs, Language, and Behavior*, 1946; and *Five Semiotical Studies* (including first chapter of *Signification and Significance*, 1964]
- MORRIS Ian – POWELL Barry (eds.), *A New companion to Homer*, Leiden: Brill, 1997
- MORRIS Ian, «Homer and the Iron Age», in MORRIS Ian – POWELL Barry (eds.), *A New companion to Homer*, Leiden: Brill, 1997, 535-559
- MOSSÉ Claude, «L’homme et l’économie», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L’homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 31-61
- MOSSÉ Claude, *La Grèce archaïque d’Homère à Eschyle: VIIIe-Vie siècles av. J.-C.*, Paris: Seuil, 1994 [A Grécia arcaica de Homero a Esquilo: séculos VII-VI a.C., trad. Emanuel GODINHO, Lisboa: Edições 70, 1989]
- MOUFFE Chantal (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London: Verso, 1992
- MOULARD Anatole, *Metron. Étude sur l’idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers: Gaultier, 1923
- MOUNIER Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris: PUF, 1949: apud, éd. électron. PDF, prod. Gemma PAQUET, Chicoutimi (QC): Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec [web: <http://bibliotheque.uqac.ca>]
- MUELLER Ian, «Mathematics and the Divine in Plato», in *Mathematics and the divine: A Historical Study*, ed. Teun KOETSIER and Luc BERGMANS, Amsterdam: Elsevier, 2005, 99-122
- MURRAY Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, London: Watts and Co., 1946

- MURRAY Oswin, «L'homme grec et les formes de socialité», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 277-315
- MYERS Michael – MILLER Leigh, «Ethical Dilemmas in the Use of Information Technology: An Aristotelian Perspective», in *Ethics & Behavior* 6 (1996) 2, 153-160
- NADDAF Gerard, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewinston – New York – Lampeter: Dyfed – Wales Mellen, 1992
- NARCY Michel, «Antiphon d'Athènes», in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989
- NESTLE Wilhelm, *Storia della Religiosità Greca* [= *Griechische Religiosität Von Homer Bis Pindar Und Äschylos*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1930], trad. A. B., Firenze: La Nuova Italia, 1973
- NETZ Reviel, «The Pythagoreans», in *Mathematics and the divine: A Historical Study*, ed. Teun KOETSIER and Luc BERGMANS, Amsterdam: Elsevier, 2005, 77-98
- NIEMI Matti Ilmari, «Phronesis and Forensics», in *Ratio Juris* 13 (2000) 4, 392-404
- NOEL Jana, «Phronesis and Phantasia: Teaching with Wisdom and Imagination», in *Journal of Philosophy of Education* 33 (1999) 2, 277ss.
- NUSSBAUM Martha, «Aristotle on human nature and the foundations of ethics», in *World, Mind and Ethics. Essay in the philosophy of Bernard Williams*, ed. James ALTHAM – Ross HARRISON, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 86-131
- NUSSBAUM Martha, «Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism», in *Political Theory* 20 (1992) 2, 202-246
- NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994
- NYGREN Anders, *Agape and Eros* [= *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm, 1930], transl. A.G. Herbert, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932
- OLIVEIRA Manfredo (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000
- ONIANs Richard, *Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate* [= *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le temps et le destin*, trad. Barbara CASSIN – NARCY Michel et al., Paris: Seuil, 1999], London – New York: Cambridge University Press, 1951
- PACCHIANI Claudio (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Francisci, 1980
- PANNACCIO Claude, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Seuil, 1999
- PATTERSON Richard, «On the Eternality of Platonic Forms», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985) 27-46
- PEIRCE Charles S., *Collected Papers*, ed. by Charles HARTSHORNE - Paul WEISS - William BURKS, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1931-1958
- PEREIRA Américo, *Comentário ao Primeiro Livro da "Politeia" de Platão*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2008
- PEREIRA Maria Helena Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica. I vol.: Cultura Grega*, FCG, Lisboa, 1998

- PEREIRA Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Minerva, 1990
- PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1970; 1988 (5e ed.)
- PERELMAN Chaïm, *Le Raisonné et le déraisonnable en droit*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1984
- PERELMAN Chaïm, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris: Vrin, 1977
- PETIT Jean-Luc (dir.), *Raisons Pratiques, n° 2: L'événement en perspective*, Paris: Editions EHESS, 1991
- PIAT Clodius, *Socrate*, Paris: Félix Alcan, 1912
- PIEPER Annemarie, *Ética y Moral. Un introducción a la filosofía práctica [= Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie]*, München: Beck, 1985] Barcelona: Editorial Crítica, 1991
- PINK Thomas et al. (ed.), *The will and human action from Antiquity to present day*, London: Routledge, 2003
- PIPER Adrian, «Impartiality, Compassion, and Modal Imagination», in *Ethics* 101 (1991) 4, 726-757
- PONS Alain, «Moeurs», in *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique Canto-Sperber, Paris: PUF, 1996, 977
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ (org.), *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, São Paulo: Ed. Paulinas, 2005
- PRADO Carlos G., *Making Believe: Philosophical Reflections on Fiction*, Westport: Greenwood, 1984
- PRANTL Karl von, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde., Leipzig: S. Hirzl, 1855-1867; reprint Hildesheim: Georg Olms, 1997
- PUECH Henri-Charles, *En quête de la Gnose. I: La Gnose et le temps et autres essais*, Paris: Gallimard, 1987
- QUINIOU Yvon, «L'émergence de la morale», in *Sciences et Avenir*, hors série, n° 139 (2004) 39-42
- RAVAISSON Felix, «Métaphysique et morale», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1993) 437-454
- RANDALL John, *Plato: Dramatist of the Life of Reason*, New-York: Columbia University Press, 1970
- RAWLS John, *A theory of justice* (revised ed.), Cambridge (MA): Belknap/Harvard Press, 1999
- RENAUD Michel, «Fundamentos éticos: experiência e sabedoria», in *Bioética*, coord. Luís ARCHER – Jorge BISCAIA – Walter OSSWALD, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo (1996) 41-44
- RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977
- RICOEUR Paul, «Avant la morale: l'éthique», in *Encyclopedia Universalis [Symposium]*, Supl II: Les enjeux, Paris, 42-45
- RICOEUR Paul, «Éthique et Morale» [confér. au Colloque org. par l'Institut Catholique de Paris sur le thème "L'Éthique dans le débat public", 1989], in *Révue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) 131-142; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 1, 5-17 [reed. in *Lectures I. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, 256-269]
- RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 1-11

- [// *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 580-584]
- RICOEUR Paul, «Événement et sens», in PETIT Jean-Luc (dir.), *Raisons Pratiques*, n° 2: *L'événement en perspective*, Paris: Editions EHESS, 1991, 41-56
- RICOEUR Paul, «L'éthique, la morale et la règle», in *Autres Temps. Les Cahiers du christianisme social* 24 (1990) 52-59
- 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
- RICOEUR Paul, «Les trois niveaux du jugement médical», in *Esprit* 227 (1996) 21-33
- RICOEUR Paul, «The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text», in *Social Research*, 38 (1971) 3, 529-562
- RICOEUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986
- RICOEUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986
- RICOEUR Paul, *La Métaphore Vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975
- RICOEUR Paul, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genebra: Labor et Fides, 1965
- RICOEUR Paul, *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990
- RICOEUR Paul, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit philosophique*, Paris: Seuil, 1984
- RIEDEL Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bdd., Freiburg: Rombach, 1972-1974
- RIVAUD Albert, *Le problème du Devenir et la notion de Matière dans la Philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris: Felix Alcan, 1906
- RORTY Richard, *The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1967
- ROSA José Silva, *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da relação*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007
- ROSS David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951
- ROSTAGNI Augusto, *Poeti Alessandrini*, Torino: Bottega d'Erasmus, 1963
- RUSSEL Bertrand, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, London: George Allen & Unwin, 1956
- RUTHERFORD Richard, «From the Iliad to the Odyssey», in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38 (1991-1992) 37-58
- RYLE Gilbert – OWEN Gwilym – WILLIAMS Bernard *et al.* (eds), *Studies in the philosophy of thought and action*, introd. by Peter STRAWSON, London: Oxford University Press, 1968
- SALES i CODERCH Jordi, «L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhne* i la força poètica en l'*Iò*», in *Hermenèutica i Platonisme*, ed. a cura di Josep Monserrat MOLAS, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, 27-61
- SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's *Republic*», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114
- SANTOS Delfim, «Conhecimento e realidade», in *Obras Completas, Vol. 1: Da filosofia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 333-336
- SANTOS José Manuel, *Introdução à Ética*, Lisboa: Documenta, 2012
- SANTOS José Trindade, *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega*, Lisboa: Gradiva, 1992
- SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de Linguistique Générale*, critical ed. by Rudolf ENGLER, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967
- SCHAERER René, *Le Héros, le Sage et l'Événement*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964

- SCHMIDT Lawrence (ed.), *The Specter of relativism: truth, dialogue and "phronesis" in philosophical hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1995
- SCHMITT Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* [= *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig, Duncker und Humblot, 1922] transl. George SCHWAB, Chicago: University of Chicago Press, 2005
- SCHOFIELD Malcolm – NUSSBAUM Martha (eds.), *Language and Logos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982
- SCHOFIELD Malcolm – STRIKER Gisela, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge – Paris: Cambridge University Press – Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986
- SCHOFIELD Malcolm, *Saving the city. Philosopher-kings and other classical paradigms*, London: Routledge, 1999
- SCHUHL Pierre-Maxime, *De l'instant propice*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1962, 69-72
- SEARLE John, *Rationality in Action*, Cambridge (MA): MIT Press, 2001
- SEARLE John, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1969
- SEGAL Charles, «L'homme grec, spectateur et auditeur», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 239-276
- SELLIER François, *Morale et vie économique*, Paris: PUF, 1959
- SEN Amartya – NUSSBAUM Martha (eds.), *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press, 1993
- SEN Amartya – WILLIAMS Bernard (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982
- SEN Amartya, «Money and value: On the ethics and economics of finance», in *Economics and Philosophy* 9 (1984) 203-227
- SEN Amartya, *Choice, welfare and measurement*, Oxford: Blackwell, 1982
- SEN Amartya, *L'économie est une science morale*, Philosophie, Paris: La Découverte, 2003
- SEN Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1993
- SERRA José Pedro, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006
- SÈVE Lucien, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris: Odile Jacob, 1994
- SFEZ Lucien, *Crítica da decisão*, Lisboa: Dom Quixote, 1990 [*Critique de la décision*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992 (4ed)]
- SHARPLES Robert (ed.), *Perspectives on Greek Philosophy*, Aldershot: Ashgate, 2003
- SHOREY Paul, «Idea of Good in Plato's *Republic*», in *Studies in Classical Philology*, Vol. I, Chicago: The University of Chicago Press, 1895
- SHOREY Paul, *The Unity of Plato Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903 (Reed.: *Ancient Philosophy*, ed. L. Taran, New York and London, Garland, 1980)
- SHOREY Paul, *What Plato Said*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1933
- SILVA Carlos H., «Caverna», in *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. I, dir. R. CABRAL et al., Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-93, cols. 920-933
- SILVA Carlos H., «Platão», in *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. IV, dir. R. CABRAL et al., Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-93, cols. 179-238
- SILVA Carlos H., *Δίκωνοι. Da dupla visão ao discernimento – Crítica da expressão em Parménides (B, 6, 5) e a sua revalorização simbólica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, DL, 1977 [= in separata *Didaskalia* 6 (1976) 2, 307-379]

- SIMONDON Michèle, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.: psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris: Les Belles Lettres, 1982
- SMITH Christopher, «Between the Audible Word and the Envisionable Concept: Re-reading Plato's *Theaetetus* after Gadamer», in *Continental Philosophy Review* 33 (2000) 3, 327-344
- SMITH John, «Time, times and "right time": chronos and kairos», in *The monist* 53 (1969) 1, 1-13
- 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
- SNELL Bruno, *Poetry and society. The role of poetry in Ancient Greece*, New York: Books for Libraries Press, 1971
- SOBLE Alan (ed.), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, New York: Paragon, 1989
- SOUILHÉ Joseph, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris: Félix Alcan, 1919
- STEFANINI Luigi, *Platone, I-II*, Padova: Antonio Milani, 1949
- STIGEN Anfinn, «On the alleged primacy of sight – with some remarks on *theoria* and *praxis*», in *Symbolae Osloenses* (Oslo) 37 (1961) 15-44
- STOCKER Michael, «Courage, the Doctrine of the Mean, and the Possibility of Evaluative and Emotional Coherence», in *Plural and Conflicting Values*, ed. by M. STOCKER, Oxford: Clarendon Press (1990) 129-164
- STRAUSS Leo, *The City and Man*, Chicago: Chicago University Press, 1978
- SULLIVAN Shirley, *Psychological Activity in Homer*, Ottawa: Carleton University Press, 1988
- TAMINIAUX Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Million, 1989
- TARSKI Alfred, «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», in *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944) 341–376
- TARSKI Alfred, *Logic, Semantics, Metamathematics*, ed. by John CORCORAN, Indianapolis: Hackett, 1983
- TAYLOR Alfred, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1928
- TAYLOR Charles, «The diversity of goods», in *Utilitarianism and beyond*, eds. Amartya SEN – Bernard WILLIAMS, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 129-144
- TAYLOR Charles, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989
- TAYLOR Christopher, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2008
- TEIXEIRA Joaquim de Sousa, «A racionalidade moral», in *Didaskalia* 33 (2003) 1-2 [“In Memoriam Professor Doutor P. Manuel Araújo Isidro Alves”] 447-465
- TEIXEIRA Joaquim de Sousa, *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004
- THOMAS Carol, *Alexander the Great in his World*, Oxford: Blackwell Publishers, 2006
- TOMBERLIN James (ed.), *Philosophical Perspectives, 6: Ethics*, Atascadero [Calif.]: Ridgeview, 1992
- TRÉDÉ Monique, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris: Klincksieck, 1992
- TRIGO Jerónimo, *A relevância ética da pessoa*, Lisboa: Didaskalia, 1993
- TURNER Eric, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Oxford: Clarendon Press, 1971

- VAIHINGER Hans, *Philosophy of As If* [= *Die Philosophie des als ob. System der Theoretischen, Praktischen und Religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund Eines Idealistischen Positivismus*, Berlin: 1911], trad. Charles K. OGDEN, London: Routledge, 1924
- VAZ Armindo, *Génese A visão das origens em Génese 2,4b – 3,24. Coerência temática e unidade literária*, Lisboa: Edições Didaskália – Edições Carmelo, 1996
- VAZ Henrique Lima, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*, São Paulo: Loyola, 1999
- VEGETTI Mario, «L’homme et les dieux», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L’homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 319-354
- VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, 2 vols., Paris: La Découverte, 2001
- VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L’homme grec*, Paris: Seuil, 1993
- VERNANT Jean-Pierre, «Catégories de l’action et de l’agent en Grèce ancienne», in *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, sous dir. de Julia KRISTEVA, Jean-Claude MILNER et Nicolas RUWET, Paris: Seuil, 1975, 365-373
- VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 1962 [*Origens do pensamento grego*, trad. Manuela TORRES, Lisboa: Teorema, 1987]
- VERNANT Jean-Pierre, *L’univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines* Paris, Le Seuil, 1999 [*O universo, os deuses, os homens*, trad. Magda FIGUEIREDO, Lisboa: Dom Quixote, 2000]
- VLASTOS Gregory, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1981
- VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy. I: The Presocratics; II: Socrates, Plato and Their Tradition*, ed. Daniel GRAHAM, Princeton: Princeton University Press, 1995
- VOEGELIN Eric, *Order and History. III: Plato and Aristotle*, Columbia: Univ. of Missouri Press, 2000
- VOLPI Franco, «La reabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crise della modernità», in *Il Mulino* 6 (1986) 928-949
- Von FRITZ Kurt, *The theory of the Mixed Constitution*, New York: Columbia University Press, 1954
- Von MISES Ludwig, *L’action humaine, traité d’économie* [= *Human Action: A Treatise on Economics* (1949)], trad. Raoul AUDOUIN, Paris: PUF, 1985
- Von WRIGHT Georg, *Philosophical papers. Vol. I: Practical reason*, Oxford: Basil Blackwell, 1983
- WALZER Michael, «The Civil society Argument», in *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal MOUFFE, London: Verso, 1992, 89-107
- WELTON William – POLANSKY Ronald, «The viability of virtue of mean», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 79-102
- WESTBERG Daniel, *The Importance of Prudence according to Thomas Aquinas*, Oxford: University of Oxford, 1988
- WIELAND Wolfgang, *La Razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos* [= *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1989], introd. y trad. A. Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1996
- WIGGINS David, «Universalizability, Impartiality, Truth», in *Idem, Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Blackwell, 1987, 59-86
- WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Press – William Collins, 1993 (3ed.)

- WILLIAMS Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1993
- WOODHEAD Arthur, *Os Gregos no Ocidente* [= *The Greeks in the West*, London: Thames and Hudson, 1962], trad. por Maria R. de SOUZA, Lisboa: Verbo, 1972
- WOODS John, *The Logic of Fiction: A Philosophical Sounding of Deviant Logic*, The Hague: Mouton, 1974
- YOUNG Charles, «The doctrine of mean», in *Topoi* 15 (1996) 1, 89-99
- ZEYL Donald, «Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6 – 50b5 », in *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975) 125-148

RECURSOS ON-LINE

BIBLIOTHECA AUGUSTANA. LITTERATURAE ET ARTIS COLLECTIO, www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html, Prof. Ulrich Harsch, Augsburg: Hochschule für angewandte Wissenschaften – Fachhochschule Augsburg, 2007

THE PERSEUS DIGITAL LIBRARY, www.perseus.tufts.edu/, Prof. Gregory Crane (Editor-in-chief), Medford (MA): Department of Classics of Tufts University, 2007

TLG - THESAURUS LINGUAE GRAECAE. A DIGITAL LIBRARY OF GREEK LITERATURE, www.tlg.uci.edu/, Prof. Maria Pantelia (Project Director), California, Irvine: Department of Classics of Tufts University of University of California, Irvine, 2007

ÍNDICES

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES, ESQUEMAS E TABELAS

Tabela de siglas e abreviaturas do <i>corpus aristotelicum</i>	11
Tabela de siglas e abreviaturas das <i>Vitae Aristotelis</i>	13
Tabela de siglas e abreviaturas do <i>corpus platonicum</i>	14
Ilustração do quadro de Rembrandt <i>Aristotle Before the Bust of Homer</i>	17
Tabela de fixação cronológica de datas indefinidas da biografia aristotélica.....	59
Tabela do espectro semântico e histórico-literário do termo <i>phronesis</i>	136
Tabela de disposição cronológica das obras praxológicas de Aristóteles.....	143
Tabela de acepções categoriais da noção aristotélica de Bem.....	168
Esquema da relação entre virtudes, hábitos e disposições.....	233
Esquema da estrutura mesomorfológica da virtudes.....	281
Tabela dos indicadores categoriais do ser em Aristóteles.....	292
Esquema da interação das faculdades desiderativa, electiva e deliberativa.....	438
Tabela de apotegmas praxiológicos dos Sete Sábios gregos.....	621
Tabela de acepções etimológicas de μέσον [meio].....	640
Tabela do interface mediacional das virtudes dianoéticas.....	661
Esquema da modelação ergonómica da decisão.....	768
Tabela das ocorrências intratextuais da conceptualização mesótica	784
Tabela das relações intertextuais do modelo mesomorfológico.....	785
Tabela de cronologia contextual.....	832
Tabela da crono-biografia aristotélica.....	834
Tabela da crono-epigrafia aristotélica.....	837
Tabelas de ocorrências onomásticas em contexto histórico-textual.....	842
Tabela de entradas lexicográficas do <i>corpus aristotelicum</i>	862, 877

Tabela das virtudes éticas mencionadas na <i>Ethica Eudemia</i>	879
Tabela de idiomorfismos conceptuais e respectiva aceção de uso.....	882
Mapa topográfico de Atenas na antiguidade (Acrópole e Pireu).....	895
Esquema da relação analógica entre mundo sensível e inteligível em Platão.....	900
Esquema da demonstração geométrica da segmentação da linha em Platão (I).....	905
Esquema da demonstração geométrica da segmentação da linha em Platão (II).....	906
Esquema da relação dialéctica entre as partes da alma e a segmentação da linha em Platão.....	908
Esquema da comparação entre a segmentação dialéctica da linha em Platão e a divisão aristotélica dos saberes.....	909
Gravura da representação gráfica da Caverna em Platão.....	922
Esquema da relação entre a segmentação dialéctica da linha e os diferentes níveis da alegoria da Caverna em Platão.....	923
Tabela da estrutura temática e conceptual do Livro VI da <i>Ethica Nicomachea</i>	941

ÍNDICE PAREMIOLÓGICO

EXPRESSÕES GREGAS

αἰὲ γὰρ εὖ πιπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι os dados de Zeus caem sempre do lado certo.....	191
ἄλλοτε μητρυνὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτρηρ o dia umas vezes é madrastra, outras vezes mãe.....	371
ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει a ignorância atrai a impertinência, a reflexão a demora	344
Ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται Contra a necessidade nem os deuses lutam.....	224
ἀνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται o carácter do homem reconhece-se no seu discurso.....	72
ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν o poder revela o homem.....	102
βέβαιον οὐδέν ἐστιν ἐν θνητῶν βίῳ nada é constante na vida dos mortais.....	372
γυναικὶ δ' ἄρχειν οὐ δίδησιν ἡ φύσις a natureza não deu à mulher o comandar.....	67
Γνῶθι σεαυτόν Conhece-te a ti mesmo.....	345
ἦθος ἀνθρώπου· δαίμον a morada do homem: eis o seu daimon [=génio].....	218
δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκουσιν τέχνας As mulheres são hábeis em descobrir estratégias.....	67
δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχυρότερον nada é mais forte do que a terrível necessidade.....	224
δίξεσθαι βιοτήν, ἀρετήν δ' ὅταν ἡ βίος há que procurar sustento, e virtude <também>, quando se tem com que viver.....	90
ἐὰν μὴ ἔλπεται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει se não se esperar, não se encontrará o inesperado.....	346

ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις a divindade deixou livres todos os homens; a nenhum deles a natureza o fez escravo.....	71
Ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσον, εὐχαὶ δὲ γερόντων As acções <são> dos jovens, os conselhos dos de meia-idade, as rezas dos velhos.....	85
εὐτυχῶν μὲν μέτριος ἴσθι, δυστυχῶν δὲ φρόνιμος sê comedido na prosperidade e prudente na adversidade.....	621
Ἡ γὰρ τυρρανὶς ἀδικίας μήτηρ ἔφν O poder tirânico gera injustiça.....	102
ἡ δ' ὁμιλία πάντην βροτοῖσι γίγνεται διδάσκαλος o contacto torna-se para os mortais o mestre de tudo.....	215
Ζῶμεν γὰρ οὐχ ὥς θέλομεν, ἀλλ' ὥς δυνάμεθα Vivemos não como queremos, mas como podemos.....	361
θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον prefiro uma gota de sorte a um tonel de discernimento.....	253
ἱερὰ συμβουλή o conselho é sagrado.....	408
ἰσχὺς καὶ εὐμορφία νεότητος ἀγαθὰ, γήρας δὲ σωφροσύνη ἄνθος a força e a formosura são os bens da juventude, a moderação é a flor da velhice.....	85
καιρὸν γινῶθι conhece o tempo oportuno.....	621, 739
Καιρὸς ψυχῇ πράγματος A oportunidade é a alma da acção.....	337
καιρῷ σκόπει τὰ πράγματ' ἄνπερ νοῦν ἔχης considera os factos segundo a oportunidade, se tens cabeça.....	739
Κακὸν ἀναγαῖον γυνή A mulher é um mal necessário.....	67
κάτοπτρον ἔιδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦρ o bronze é o espelho do rosto; o vinho o da mente.....	300
κηροῦ εὐπλαστότερος mais maleável do que a cera.....	740
λόγος εἰδῶλον τῶν ἔργων = λόγος ἔργου σκία a palavra é a imagem/sombra da(s) obra(s)/acção.....	621, 816
Μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς O melhor adivinho é o que conjectura bem.....	367

μελέτη χρονισθεῖς εἰς φύσιν καθίσταται dando tempo ao exercício consolida-se uma natureza.....	213
μηδὲν ἄγαν nada em excesso.....	270
μεσότης ἐν πᾶσιν ἀσφαλεστέρα a mediedade é em tudo a mais segura.....	294
μέτρον ἄριστον a medida é o [que há de] mais excelente.....	530, 593
Μία χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ Uma andorinha não faz a primavera.....	189
Μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐ αὐτῷ σοφός Detesto o sabedor que não é sábio para si mesmo.....	345
νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ γίνεται διδάσκαλος é o azar, não a razão, que se torna mestre dos estultos.....	605
ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει o senhor, cujo oráculo está em Delfos, nada declara e nada oculta, apenas indica.....	303, 346
ὁ δὲ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή a vida é breve, a arte longa, a ocasião fugaz, a experiência incerta, o juízo difícil.....	613
ὁ γέρον μετέησιν ἅμα πρόσσω καὶ οπίσσω o ancião olha simultaneamente para a frente e para trás.....	86
ὁ φίλος ἄλλος ἑαυτός o amigo é um outro si-mesmo.....	305
ὁ χρόνος εἰς <τὸ> φῶς ἄγει o tempo tudo conduz à revelação e à luz.....	304
οἶνος γὰρ ἀνθρώπως δίοπτρον o vinho é o espelho do homem.....	300
Οἷον ὁ τρόπος, τοιοῦτος ὁ λόγος Tal o carácter, assim o discurso.....	72
οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero.....	366
οὐ γὰρ τὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸν τόπον μετήλλαξεν não mudou de carácter, mas de lugar.....	917

οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος nada nasce do nada.....	529
Ὅφθαλμοὶ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες Os olhos são testemunhas mais fiáveis do que os ouvidos.....	886
πάθει μάθος a aprendizagem pelo sofrimento.....	214
Πάντ' ἐκκαλύπτων ὁ χρόνος εἰς <τὸ> φῶς ἄγει O tempo tudo conduz à revelação e à luz.....	304
Πάντα ῥεῖ Tudo muda.....	372
πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον o homem é medida de todas as coisas.....	683
πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ cada qual ama a sua própria obra.....	249, 818
πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι é natural que a força esteja nos jovens e a prudência nos velhos.....	86
πῆρα μαθήσις ἀρχά a experiência é o princípio do conhecimento.....	215
ποταμῷ οὐκ ἐστὶν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ não é possível atravessar duas vezes o mesmo rio.....	371
Πολλὰ τὰ δεινὰ, κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει Muitas são as coisas admiráveis, mas nada mais admirável do que o homem.....	22
πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει a erudição não ensina a inteligência.....	826
πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν o entendimento aumenta para os homens em face da(s) situação(ões).....	598
ῥεχθὲν δέ τε νήπιος um facto, até um imbecil compreende.....	588
σε Προμηθεὺς ἔπλασε Prometeu plasmou-te.....	316
Σκιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος O homem é o sonho de uma sombra.....	370
Σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς τὰς τυχὰς ὀρθῶς φέρειν É próprio do homem sábio suportar o destino com dignidade.....	588

σοφώτατον χρόνος· άνευρίσκει γάρ πάντα o tempo é o que há de mais sábio: ele tudo desoculta.....	304
τὰ μὲν προβέβηκεν, ἀμήχανον ἔστι γενέσθαι ἀεργά o que ocorreu não pode tornar-se não feito.....	340
Τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται O adquirir de um hábito forma como que uma natureza.....	212
τόλμη δικαίᾳ καὶ θεὸς συλλαμβάνει até a divindade coopera com a justa ousadia.....	377
τυφλὸν γε καὶ δύστηνόν ἐστιν ἡ τύχη a sorte é um ser cego e infeliz.....	190
τύχη τὰ θνητῶν πράγματ' οὐκ εὐβουλία é a sorte que governa as coisas dos mortais não a sagacidade.....	253
<i>filoj autw paj anqrwpoj fusei te estin</i> cada homem é, por natureza, amigo de si mesmo.....	350
χοῦς ἐσμεν somos pó.....	316

EXPRESSÕES LATINAS

<i>Accipere quam facere praestat injuriam</i> É melhor sofrer uma injustiça a cometê-la.....	344
<i>Alter ego</i> Outro eu.....	305
<i>Amicus Plato, sed magis amica veritas</i> Platão é amigo, mas a verdade é <ainda> mais.....	151, 929
<i>Artifices qui facit usus adest</i> É a experiência que forma os artistas.....	215
<i>Asperius nihil est humili cum surgit in alto</i> Nada é mais arrepiante do que o humilde que de repente se vê no alto.....	103
<i>Audaces fortuna iuvat</i> A sorte ajuda os audazes.....	376
<i>Aurea mediocritas</i> Áureo meio-termo.....	265
<i>Caelum non animum mutant qui trans mare currunt</i> Mudam de céu, mas não de alma, os que velozmente cruzam os mares.....	917

<i>Cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis perseverare in errore</i> Qualquer homem pode errar, mas só o insensato persiste no erro.....	308
<i>Cum sis incautus nec rem ratione gubernes, noli Fortunam quae non est dicere caecam</i> Se és temerário ou não orientas as coisas com a razão, não digas que a sorte é cega, pois não o é.....	191
<i>De nihilo nihilum</i> Nada nasce do nada.....	529
<i>Deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici</i> Pelo hábito quase se produz uma outra natureza.....	213
<i>Deus ex machina</i> Um deus (que desce) por via de um engenho.....	597
<i>Dicique beatus ante obitum nemo debet</i> Ninguém deve ser chamado feliz antes da hora da morte.....	819
<i>Dicitur alter ego quicumque fidelis amicus, dimidiumque animae talis amicus erit</i> Chama-se outro-eu a todo o amigo fiel; tal amigo será a metade da alma.....	305
<i>Docta ignorantia</i> Sábua ignorância.....	624
<i>Enim solum ipsa Fortuna caeca est, sed eos etiam plerumque efficit caecos quos complexa est</i> Na verdade, não só a sorte é cega, mas também, na maior parte das vezes, cega aqueles que abraça.....	190
<i>Errare humanum est, perseverare autem diabolicum</i> Errar é humano, perseverar no erro é diabólico.....	308
<i>Esse oportet ut vivas, non vivere ut edas</i> É preciso comer para viver, não viver para comer.....	264
<i>Est modus in rebus</i> Há uma medida nas coisas.....	529
<i>Fabrum esse sua quemque fortunae</i> Cada qual é artífice do seu destino.....	253
<i>Factum fieri infectum non potest</i> O feito não pode tornar-se não feito.....	340
<i>Fingit fortunam sibi</i> Modela a sua própria sorte.....	253
<i>Finis coronat opus</i> O fim coroa a obra.....	822

<i>Fortuna caeca est</i>	
A sorte é cega.....	190
<i>Fortuna favet fatuis</i>	
A sorte favorece os imbecis.....	253
<i>Habitus non facit monachum</i>	
O hábito não faz o monge.....	218
<i>Homo levior quam plumam</i>	
O homem é mais volúvel do que uma pluma.....	371
<i>Homo mundus minor</i>	
O homem é um mundo em miniatura.....	201
<i>Immutant mores hominis cum dantur honores</i>	
O homem modifica os seus hábitos quando lhe são conferidas honrarias.....	103
<i>Imperitia confidentiam, eruditio timorem creat</i>	
A ignorância gera atrevimento, o conhecimento receio.....	345
<i>In media res</i>	
No meio dos acontecimentos // Com os acontecimentos a meio.....	201
<i>In medio sedet inclita virtus</i>	
No meio assenta a ilustre virtude.....	294
<i>In medio stat virtus</i>	
No meio reside a virtude.....	294
<i>In omnibus fere rebus mediocritatem esse optimam</i>	
Em quase tudo, o caminho do meio é o melhor.....	294
<i>In vestimentis non est sapientia mentis</i>	
A sabedoria da mente não está no traje.....	218
<i>In vino veritas</i>	
No vinho a verdade.....	300
<i>Medio tutissimus ibis</i>	
Pelo meio prosseguirás com máxima segurança.....	294
<i>Mens sana in corpore sano</i>	
Mente sã em corpo são.....	257
<i>Mundus est fabula</i>	
O mundo é um conto.....	634
<i>Ne quid nimis</i>	
Nada em excesso.....	269

<i>Necessitas dat legem, non ipsa accipit</i> A necessidade impõe a lei, não a aceita.....	223
<i>Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu</i> Nada há no intelecto sem que antes não tenha estado nos sentidos.....	447
<i>Nihil humili peius, cum se sors ampliat eius</i> Nada é pior do que o humilde quando a sorte o engrandece.....	103
<i>Omnia tempus revelat</i> O tempo tudo manifesta.....	304
<i>Omnes terra sumus</i> Todos nós somos terra.....	316
<i>Opus artificem probat</i> A obra revela o artesão.....	822
<i>Oratio est index animi certissimus</i> O discurso é um fiabilíssimo revelador da alma.....	73
<i>Perspicito cuncta tacitus quid quisque loquatur:</i> <i>sermo hominum mores et celat et indicat idem</i> Sonda em silêncio o que se diz: tal como esconde, o discurso também mostra a índole dos homens.....	73
<i>Primo quidem decipit incommodum est, iterum stultum, tertio turpe</i> Incorrer em erro à primeira é desagradável, à segunda insensato, à terceira ignóbil.....	308
<i>Primum vivere, deinde philosophari</i> Primeiro viver, depois filosofar.....	90
<i>Proximus sum egomet mihi</i> Sou o próximo de mim mesmo.....	350
<i>Pulvis et umbra sumus</i> Somos pó e sombra.....	371
<i>Quemquem etiam dicere</i> Vive tal e qual no que diz.....	72
<i>Qui ipse sibi sapiens prodesse non quit neququam sapit</i> Aquele que sabe, mas não é capaz de se ajudar a si mesmo, na verdade não sabe.....	345
<i>Quod tibi fieri nolueris alteri ne feceris</i> Não faças ao outro o que não queres que te façam a ti.....	306
<i>Quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit</i> Já que não pode ser como queres, trata de querer o que pode ser.....	361
<i>Sponsae des cortum, magis oblongum tibi cultrum</i> Oferece à tua mulher uma faca curta e para ti <reserva> uma mais longa.....	68

<i>Summum ius summa injuria</i>	
Justiça perfeita, perfeita injustiça.....	358
<i>Superanda omnis Fortuna ferendo est</i>	
Deve-se superar o Destino suportando-o.....	605
<i>Temporibus peccata latent et tempore parent</i>	
As falhas ocultam-se por muito tempo, mas com o tempo aparecem.....	304
<i>Tutissima fere per medio via</i>	
O caminho do meio é quase sempre o mais seguro.....	265
<i>Usus magister est optimus</i>	
O uso é o melhor mestre.....	215
<i>Veritas filia temporis</i>	
A verdade é filha do tempo.....	304
<i>Verte omnes tete in facies</i>	
Muda-te em todas as formas possíveis.....	738
<i>Video meliora proboque: / deteriora sequor</i>	
Vejo e louvo o que é melhor, mas sigo o que é pior.....	365
<i>Vinum laetificat cor hominis</i>	
O vinho alegra o coração do homem.....	300
<i>Vitium est ubique quod nimium est</i>	
Onde há excesso há vício.....	269

ÍNDICE DOS LOCI CITATI EX OPERIBUS ARISTOTELIS

Analytica Posteriora

I, 2, 71b 26-27.....	387
I, 2, 72a 6-7.....	387
I, 2, 72a 7-8.....	387
I, 2, 72a 6-7.....	387
I, 3, 72b 18-25.....	387
I, 11, 77a 26-35.....	469, 470
I, 15, 79a 33-36.....	387
I, 18, 81a 38 – b 9.....	448, 472
I, 19, 81b 18-23.....	469
I, 22, 83b 15-17.....	292
I, 22, 82b 37 – 84a 30.....	471
I, 24, 85b 23 – 86a 30.....	471
I, 30, 87 b 19-22.....	516
I, 31, 88a 5-6.....	448
I, 31, 87b 39 – 88a 5.....	449
I, 32, 88a 19 – b 7.....	471
I, 33, 88b 30 – 89a 4.....	469, 475
I, 34, 89b 10-11.....	612
I, 34, 89b 10-15.....	455
II, 2, 90a 24-30.....	450, 472
II, 8, 93a 16-20.....	456
II, 19, 99b 20 – 100b 5.....	472
II, 19, 100b 5-17.....	469
II, 23, 68b 15-16.....	450

Analytica Priora

I, 1, 24a 12 – 52b 34.....	745
I, 1, 24a 22 – b 12.....	469
I, 1, 24a 30.....	444
I, 1, 24b 18.....	774, 784
I, 4, 25b 32-36.....	774, 784
I, 4, 25b 33.....	641
I, 13, 32b 4-13.....	494
I, 27, 43b 1-17.....	469
I, 30, 46a 3-10.....	469
I, 30, 46a 17.....	94
I, 30, 46a 17-22.....	472
II, 2, 53b 19.....	774, 784
II, 19, 66a 30.....	641, 784
II, 20, 66b 11.....	465
II, 24, 68b 37.....	629

Atheniensium respublica

5, 7.....	627
18.....	642
40, 10.....	629

Categoriae

2, 1a 20.....	745

4, 1b 25-27.....	292

De anima

I, 1, 402a 3-4.....	115
I, 3, 406a 27.....	642
I, 3, 406a 30.....	198
I, 5, 410a 29.....	359
II, 1, 412a 16-22.....	55
II, 1, 412a 20.....	125
II, 1, 412b 22-25.....	55
II, 1, 412b 25 ss.....	173
II, 2, 413a 19.....	641
II, 2, 413a 20ss.....	125
II, 2, 413a 21ss.....	125
II, 2, 413b 12 ss.....	173
II, 2, 413b 4-5.....	55
II, 2, 413b 5 ss.....	173
II, 3, 414a 31 - b 6.....	55
II, 3, 415a 16.....	444
II, 4, 415b 8.....	443
II, 4, 416a 34.....	198
II, 4, 416b 12 ss.....	173
II, 7, 418b 22.....	198
II, 7, 419a 16, 20, 27, 32.....	198
II, 8, 419b 8; 9, 421b 9.....	198
II, 10, 422a 9, 13, 16.....	198
II, 10, 422b 13.....	198
II, 11, 422b 22.....	198
II, 11, 423a 12-17.....	55
II, 11, 423a 15, 23, 27.....	198
II, 11, 423b 30 – 424a 7.....	323
II, 11, 424a 4.....	641
II, 11, 424a 4-5.....	784
II, 12, 424a 17 – b 18.....	173
III, 3, 427a 17-25.....	598
III, 3, 427a 19.....	136
III, 3, 427a 19-21.....	451
III, 3, 427b 21.....	444
III, 7, 431a11.....	641
III, 7, 431a 10-11.....	280, 784
III, 7, 431b 10-12.....	499
III, 8, 431b 20 – 432a 14.....	784
III, 9, 432a 15-17.....	451
III, 9, 432b 5.....	408
III, 9, 433a 1-3.....	410, 413
III, 10, 433a 24-25.....	408
III, 10, 433a 29.....	168
III, 10, 433b 6-7.....	410
III, 10, 433b 27-29.....	775
III, 11, 434a 5-8.....	676
III, 11, 434a 13ss.....	410

III, 13, 435b 3-4.....	321

De caelo

I, 6, 273a 16.....	198
I, 7, 275b 12 – 276a 17.....	471
I, 8, 276b 1.....	198
I, 8, 277b 17, 23.....	198
I, 10, 279b 18.....	94
I, 10-12, 280a 32 – 283b 9.....	471
I, 12, 282a 18.....	198
I, 12, 282b 11, 15, 17.....	198
II, 3, 286a 29.....	198
II, 6, 289a 6.....	642
II, 10, 291b 8.....	198
II, 12, 291b 31.....	198
II, 13, 293a 25.....	94
II, 13, 293a 32.....	198
III, 2, 299b 16.....	642
III, 7, 305b 3.....	117
III, 1, 298b 29.....	372
III, 7, 306a 5-9.....	472
IV, 2, 308b 13.....	94
IV, 5, 312b 1.....	667

De divinatione per somnia

I, 462b 18.....	368

De generatione animalium

I, 2, 716a 22.....	117
I, 15, 720b 30.....	117
I, 19, 727b 19.....	198
I, 21, 729b 3.....	117
I, 21, 730a 1, 12.....	117
I, 22, 730b 30.....	642
I, 23, 731a 23.....	117
I, 23, 731b 8.....	198
II, 1, 733b 33.....	117
II, 1, 734b 18.....	117
II, 4, 740a 36.....	642
II, 5, 741b 4-5.....	172
II, 6, 743b 35.....	198
II, 6, 744a 36-37.....	172
II, 6, 744b 34-36.....	173
II, 7, 745b 34.....	198
II, 8, 747b 5.....	528
III, 1, 749b 18.....	198
III, 1, 750a 19.....	198
III, 2, 753a 11.....	137
IV, 4, 770b 22.....	198
IV, 4, 771b 35.....	198
IV, 4, 772a 22.....	629
IV, 4, 772b 9, 22.....	198
III, 10, 760b 27-33.....	94, 472
III, 10, 761a 8.....	642
III, 10, 761a 10.....	94
III, 11, 762a 17-18.....	172

De generatione et corruptione

I, 2, 316a 5.....	94
I, 2, 316a 5-14.....	472
I, 2, 404a 14.....	117
I, 8, 325a 18.....	94
II, 7, 418b 8.....	117

De incesso animalium

14, 712b 13 ss.....	609
17, 713b 24 ss.....	609

De interpretatione

1, 16a 1 ss.....	414
1, 16a 10.....	444
4, 16b 26.....	745
4, 16b 33 – 17a 1.....	745
4, 17a 2.....	444
5, 17a 17.....	745
9, 18a 37.....	444
9, 19a 18-21.....	495
9, 19a 28-32.....	495
10, 20a 34.....	444
14, 24b 8.....	444

De mirabilibus auscultationibus

50, 834a 11.....	117
55, 834b 3.....	198
103, 839a 34.....	198
134, 844a 7.....	198
155, 846a 18.....	641, 784

De motu animalium

1, 698a 11-14.....	472
6, 700b 15-23.....	451
7, 701a 7ss.....	379
8, 702a 17-19.....	775
9, 702b 16ss.....	784

De mundo

1, 391a 1.....	101
3, 393b 28.....	198
4, 394b 33.....	198
6, 399a 32.....	198
6, 399b 34.....	641, 784

De partibus animalium

I, 1, 639b 21-25.....	492
I, 1, 640a 10-20.....	472
I, 5, 645a 13.....	244, 642
II, 2, 648a 8.....	137
II, 7, 652a 31-33.....	302
II, 7, 652b 16-21.....	302
II, 9, 654b 29.....	642
III, 4, 666a 5-16.....	302
III, 10, 672b 11.....	627

III, 15, 676a 18.....	528
IV, 10, 687a8.....	137
IV, 13, 697b 4.....	608

De sensu et sensibilibus

2, 438b 2, 4.....	198
3, 440a 18.....	198
4, 442a 24.....	198
6, 446a 3, 27.....	198
6, 446b 27, 30.....	198
6, 447a 9.....	198

De somno et vigilia

2, 456a 29.....	528

De virtutibus et vitiis

1, 1249a 30.....	135
3, 1250a 21.....	261
4, 1250a 30-39.....	647
4, 1250a 34.....	135
4, 1250b 1.....	385
5, 1250b 18.....	444
6, 1251a 7, 21.....	135
8, 1251b 27-28.....	630

Ethica Eudemia

I, 1, 1214a 14-25.....	192
I, 1, 1214a 30 – b 5.....	186
I, 2, 1214b 7ss.....	190
I, 2, 1214b 25.....	139
I, 2, 1214b 28 – 1215a 7.....	141
I, 3, 1214b 31.....	134
I, 3, 1215a 14.....	62
I, 3, 1215a 8.....	135
I, 3, 1215a 22-25.....	139
I, 4, 1215a 32 – b 6.....	130, 159
I, 4, 1215a 32-35.....	138
I, 4, 1215a 32 – b 6.....	130, 159
I, 4, 1215a 33.....	136
I, 4, 1215a 35.....	125
I, 4, 1215b 2.....	138
I, 4, 1215b 6.....	140
I, 5, 1216a 19.....	138
I, 5, 1216b 3-22.....	458
I, 8, 1218b 4.....	444
I, 6, 1216b 25 – 1217a 13.....	459
I, 6, 1216b 26.....	91, 360
I, 6, 1216b 27ss.....	630
I, 7, 1217a 24ss.....	128
I, 7, 1217a 39-40.....	170
I, 8, 1217b 16-19.....	469, 471
I, 8, 1217b 25 – 1218a 1.....	470
I, 8, 1218b 4.....	166, 443
I, 8, 1218b 7-8.....	170
I, 8, 1218b 9.....	170
II, 1, 1220a 5-12.....	204
II, 1, 1219a 1-27.....	135

II, 1, 1219a 13-18.....	175
II, 1, 1219a 26-28.....	181
II, 1, 1219a 40.....	360
II, 1, 1219b 6.....	820
II, 1, 1220a 7, 22, 31.....	135
II, 1, 1220a 18-33.....	271
II, 1, 1220b 9-15.....	135
II, 2, 1220b 1.....	131
II, 2, 1220b 10-19.....	291
II, 2, 1220b 13.....	370
II, 3, 1220b 35 – 1221a 12.....	204, 322, 879
II, 3, 1220b 37.....	630
II, 4, 1221 b 29.....	135
II, 4, 1221b 29-33.....	197
II, 5, 1222a 9-10.....	646
II, 5, 1222a 17.....	134
II, 6, 1223a 10.....	135
II, 7, 1223a 37-38.....	410
II, 7, 1223b 1.....	410
II, 9, 1225a 28.....	135
II, 10, 1226b 6-8.....	582
II, 10, 1226b 10-20.....	399
II, 10, 1227a 32.....	199
II, 11, 1227b 25-33.....	697
II, 11, 1228a 13, 16.....	135
III, 1, 1228b 4.....	370
III, 1, 1229b 10, 12, 27.....	385
III, 1, 1229a 19, 31.....	385
III, 1, 1230a 5.....	385
III, 2, 1231a 27.....	370
III, 4, 1231b 32.....	134
III, 5, 1232a 20ss.....	67
III, 5, 1232a 26.....	385
III, 5, 1232b 1.....	385
III, 7, 1234a 24-29.....	681
VII, 1, 1234b 22.....	135
VII, 2, 1235b 13-18.....	481
VII, 2, 1236a 20.....	135
VII, 2, 1237a 34.....	135
VII, 4, 1239a 18.....	134
VII, 6, 1240a 8.....	350
VII, 7, 1241a 19-20.....	410
VII, 8, 1241b 1-2, 8.....	135
VII, 10, 1242a 15.....	62
VII, 10, 1242a 16.....	135
VII, 10, 1243a 28.....	385
VII, 10, 1243b 32.....	135
VII, 10, 1243b 6.....	134
VII, 11, 1244a 12, 29.....	135
VII, 11, 1244a 19.....	134
VII, 12, 1245a 17.....	134
VII, 12, 1245a 27.....	135
VII, 13, 1246b 12 – 25.....	261
VII, 13, 1246b 22.....	134
VII, 14, 1247a 3-7.....	606
VII, 14, 1247a 33.....	370
VII, 14, 1247b 24.....	134

VII, 14, 1247b 27.....	370
VII, 15, 1248b 24, 37.....	135

Ethica Nicomachea

I, 1, 1094a 1-2.....	525
I, 1, 1094a 2-3.....	525
I, 1, 1094a 7-16.....	525
I, 1, 1094a 25.....	134
I, 1, 1094a 5-6.....	134
I, 2, 1194a 18 – b 11.....	703
I, 2, 1094 a 26 – 1094b 7.....	113
I, 2, 1094a 24 – b7.....	107
I, 2, 1094a 26.....	112
I, 2, 1094b 5-7.....	287
I, 2, 1094b 7-10.....	112
I, 2, 1094b 10.....	529
I, 2, 1094b 10-11.....	108
I, 2, 1094b 24.....	444
I, 3, 1094a 26-27.....	357
I, 3, 1094b 11 – 1095a 6.....	512
I, 3, 1094b 13-14.....	575
I, 3, 1094b 17-21.....	761
I, 3, 1094b 21.....	370
I, 3, 1094b 28 – 1095a 2.....	477
I, 4, 1095a 14-15.....	163
I, 4, 1095a 16-17.....	163
I, 4, 1095a 17-18.....	164
I, 4, 1095a 19.....	179
I, 4, 1095a 28-30.....	480
I, 4, 1095a30 – 1095b9.....	483
I, 4, 1095b 4-5.....	114
I, 4, 1095b 7.....	487
I, 4, 1095b 8.....	485
I, 4, 1095b 10-13.....	709
I, 5, 1095b 14 – 1096a 11...125, 141, 159	
I, 5, 1095b 15 – 1096a 11...125, 159, 578	
I, 5, 1095b 30 – 1096a 2.....	124
I, 6, 1096a 12-17.....	151, 158
I, 6, 1096a 23-29.....	470
I, 6, 1096a 23-34.....	167
I, 6, 1097a 7.....	444
I, 6, 1096a 17.....	929-930
I, 7, 1097b 9.....	125
I, 7, 1097b 24-33.....	134
I, 7, 1097b 26.....	172
I, 7, 1098a 3-4.....	173
I, 7, 1098a 7.....	177
I, 7, 1098a 7-13, 31, 33.....	134
I, 7, 1098a 11-12.....	174
I, 7, 1098a 14.....	178
I, 7, 1098a 18-19.....	189
I, 7, 1098a 20.....	171
I, 7, 1098a 27.....	444
I, 7, 1098a 23-24.....	180
I, 7, 1098b 3-4.....	472
I, 8, 1098b 22.....	132
I, 8, 1099a 12-13.....	184

I, 9, 1099b 9.....	190
I, 9, 1099b 20, 22.....	52
I, 9, 1099b 32ss.....	128
I, 10, 1100a 11.....	820
I, 10, 1100a 21.....	132
I, 10, 1100b 11.....	360
I, 10, 1100b 13.....	134
I, 11, 1101a 27.....	510
I, 11, 1101b 6.....	132
I, 12, 1101b 16, 33.....	134
I, 13, 1102a 5-6.....	180
I, 13, 1102a 10.....	630
I, 13, 1102a 12-15.....	115
I, 13, 1102a 13.....	444
I, 13, 1102a 21.....	107
I, 13, 1102a 27 – 1103a 3.....	197
I, 13, 1102b 13-17, 21.....	410
I, 13, 1102b 30-31.....	692
II, 1, 1103a 14-26.....	210
II, 1, 1103a 16.....	215, 245
II, 1, 1103a 17ss.....	211
II, 1, 1103a 17-18.....	230
II, 1, 1103a 17, 19, 24, 26.....	244
II, 1, 1103a 20, 21, 23.....	245
II, 1, 1103a 25.....	244
II, 1, 1103a 26.....	230
II, 1, 1103a 26-34.....	211
II, 1, 1103a 32.....	246, 251
II, 1, 1103b 1-4.....	251
II, 1, 1103b 2.....	360
II, 1, 1103b 6-12.....	250
II, 1, 1103b 12.....	251
II, 2, 1103b 26-31.....	252
II, 2, 1103b 32.....	255
II, 2, 1103b 34-35.....	258
II, 2, 1103b 26-29.....	429
II, 2, 1104a 1.....	510
II, 2, 1104a 1-10.....	256
II, 2, 1104a 5-10.....	762
II, 2, 1104a 6-8.....	429
II, 2, 1104a 7-10.....	239
II, 2, 1104a 11-20.....	260
II, 2, 1104a 13.....	360
II, 2, 1104a 14-15.....	256
II, 2, 1104a 18.....	259
II, 2, 1104a 25-29.....	250
II, 3, 1104b 26.....	134
II, 3, 1104b 4 – 1105a 17.....	123
II, 3, 1104b 4-24.....	273
II, 3, 1104b 5.....	134
II, 3, 1104b 13.....	279
II, 3, 1104b 18-21.....	250
II, 3, 1104b 23-25.....	278
II, 3, 1104b 25-26.....	279
II, 3, 1104b 30 – 1105a 1.....	274
II, 3, 1105a 10.....	263
II, 3, 1105a 11-16.....	250

II, 4, 1105a 17-21.....	282	III, 1, 1110a 24.....	94
II, 4, 1105a 23.....	283	III, 1, 1110b 1-3.....	342
II, 4, 1105a 24-25.....	283	III, 1, 1110b 19-20.....	335
II, 4, 1105a 26 ss.....	189	III, 1, 1110b 22-23.....	335
II, 4, 1105a 29-31.....	284	III, 1, 1110b 18-25.....	343
II, 4, 1105a 31-33.....	285	III, 1, 1110b 30 – 1111a 2.....	352
II, 4, 1105b 15.....	62	III, 1, 1111a 2-5.....	352
II, 4, 1105b 5-12.....	285	III, 2-4, 1111b 4 – 1113b 1.....	576
II, 4, 1105b 6-10.....	88	III, 2, 1111b 4-6.....	359
II, 4, 1105b 12-18.....	288	III, 2, 1111b 13-14.....	410
II, 4, 1105b 13-14.....	296	III, 2, 1111b 13-18.....	360
II, 5, 1105b 21-28.....	291	III, 2, 1111b 18-19.....	360
II, 5, 1106a 12.....	290	III, 2, 1111b 25-26.....	362
II, 6, 1106a 15-24.....	293	III, 2, 1111b 26-29.....	362
II, 6, 1106a 16, 18, 24.....	134	III, 2, 1111b 27.....	362
II, 6, 1106a 26 – 1106b 16.....	296	III, 2, 1111b 30.....	363
II, 6, 1106a 30 – 1007a 27.....	294	III, 2, 1111b 30 – 1112a 13.....	365
II, 6, 1106a 36.....	292, 684	III, 2, 1112a 5-7.....	439
II, 6, 1106b 26.....	134	III, 2, 1112a 13-17.....	367
II, 6, 1106b 8-10.....	134	III, 2, 1112a 16-17.....	582
II, 6, 1106b 13-14.....	770	III, 3, 1112a 19-21.....	372
II, 6, 1106b 16-23.....	303	III, 3, 1112a 21-30, 34 – b 1.....	373
II, 6, 1106b 21-24.....	499	III, 3, 1112b 3-7.....	605
II, 6, 1106b 27-28.....	307	III, 3, 1112b 3-9.....	374
II, 6, 1106b 27.....	641	III, 3, 1112b 8.....	370, 496, 548
II, 6, 1106b 35.....	310	III, 3, 1112b 8-9.....	299, 548
II, 6, 1106b 34-35.....	294	III, 3, 1112b 8-10.....	496
II, 6, 1106b 36 – 1107a 8.....	645	III, 3, 1112b 10-11.....	408
II, 6, 1106b 36 – 1107a 2.....	176, 315	III, 2, 1112b 11-19.....	692
II, 6, 1107a 1.....	137	III, 3, 1112b 11ss.....	581
II, 6, 1107a 1-2.....	239, 667	III, 3, 1112b 11-17.....	378
II, 6, 1107a 4; 32.....	134	III, 3, 1112b 17-24.....	379
II, 6, 1107a 8-12.....	240	III, 3, 1112b 21-23.....	385
II, 6, 1107a 8-17.....	311	III, 3, 1112b 22, 23.....	444
II, 6, 1106b 36 – 1107a 2.....	176, 315, 564	III, 3, 1112b 24-26.....	388
II, 7, 1107b 14.....	510	III, 3, 1112b 24-27.....	380, 383
II, 7, 1107b 27.....	134	III, 3, 1112b 25-31.....	703
II, 7, 1108a 20.....	771	III, 3, 1112b 28-29.....	381, 383
II, 7, 1108a 27.....	134	III, 3, 1113a 1.....	134
II, 9, 1109a 20-24.....	769	III, 3, 1113a 2-7.....	381
II, 9, 1109a 20.....	305	III, 3, 1113a 9-12.....	401
II, 9, 1109a 24-25.....	134, 312	III, 3, 1113a 13.....	510
II, 9, 1109a 25.....	769	III, 4, 1113a 15-29.....	423
II, 9, 1109a 27-29.....	684	III, 4, 1113a 22-23.....	676
II, 9, 1109a 33.....	321	III, 4, 1113a 29-33.....	436
II, 9, 1109a 35.....	94, 322	III, 4, 1113a 29-31.....	674
II, 9, 1109b 1-3.....	324	III, 4, 1113a 32-33.....	239, 683, 762
II, 9, 1109b 3-4.....	324	III, 4, 1113a 33.....	189
II, 9, 1109b 6-7.....	325	III, 5, 1113b 6-19.....	310
II, 9, 1109b 9.....	325	III, 5, 1113b 7-8.....	344
II, 9, 1109b 8-9.....	324	III, 5, 1113b 7-11.....	495
II, 9, 1109b 14-23.....	328	III, 5, 1113b 18.....	380
II, 9, 1109b 23-26.....	326	III, 5, 1113b 17-18.....	341
II, 9, 1109b 26.....	641	III, 5, 1113b 22.....	360
III, 1, 1109b 35 – 1110a 11.....	336	III, 5, 1113b 28.....	134
III, 1, 1110a 14-19.....	338, 342	III, 5, 1114a 3.....	62
III, 1, 1110a 17-18.....	342	III, 5, 1114a 12-19.....	404

III, 5, 1114a 21-31.....	195	V, 9, 1136b 29.....	444
III, 5, 1114b 5-12.....	194	V, 9, 1137a 14, 16-17.....	134
III, 5, 1114b 2.....	403	V, 10, 1137b 10-27.....	757
III, 5, 1114b 6-8.....	382	V, 10, 1137b 13.....	761
III, 5, 1114b 27.....	510	V, 10, 1137b 19.....	766
III, 5, 1114b 30 – 1115a 3.....	495	V, 10, 1137b 27.....	800
III, 6, 1115a 20, 31.....	385	V, 10, 1137b 29-32.....	758
III, 7, 1115b 12ss.....	134	V, 10, 1137b 30-31.....	656
III, 7, 1116a 7.....	134	V, 11, 1138b 5.....	564
III, 7, 1116a 8.....	385	VI, 1, 1138b 18 – 1139a 15.....	556, 557
III, 7, 1116a 9.....	134	VI, 1, 1138b 18-34.....	565
III, 8, 1116a 17.....	107	VI, 1, 1138b 20-26.....	784
III, 8, 1116a 18.....	385	VI, 1, 1138b 20.....	667, 686
III, 6, 1106a 24 – 1109b 26.....	784	VI, 1, 1138b 35 – 1139a 15.....	573, 689
III, 8, 1116b 16, 21, 26.....	385	VI, 1, 1138b 24.....	199
III, 8, 1117a 11.....	403	VI, 1, 1138b 26.....	687
III, 9, 1117a 31.....	134	VI, 1, 1138b 35 – 1139a 15.....	573, 689
III, 9, 1117b 9.....	133	VI, 2, 1139a 17 – b 12.....	578
III, 9, 1117b 19.....	385	VI, 2, 1139a 17-19.....	571
III, 9, 1117b 21.....	510	VI, 2, 1139a 21-22.....	691
III, 10, 1118a 5.....	134	VI, 2, 1139a 22-26.....	691
III, 11, 1118b 24.....	134	VI, 2, 1139a 26.....	369, 535
III, 11, 1118b 20.....	134	VI, 2, 1139a 29.....	134
III, 11, 1119a 17.....	134	VI, 2, 1139a 27-31.....	693
III, 12, 1119b 17.....	134	VI, 2, 1139a 31-36.....	691
IV, 1, 1122a 10.....	385	VI, 2, 1139a 31-33.....	387
IV, 1, 1120b 13.....	134	VI, 2, 1139a 32-33.....	676
IV, 1, 1120b 19.....	62	VI, 2, 1139a 34.....	132
IV, 1, 1120b 32 ss.....	134	VI, 2, 1139a 35 – b 4.....	580
IV, 1, 1121a 1, 6.....	134	VI, 2, 1139b 4-5.....	571
IV, 1, 1121b 11.....	134	VI, 2, 1139b 10.....	340
IV, 2, 1122b 29.....	134	VI, 3, 1139b 14-17.....	538, 590
IV, 2, 1122b 3-5, 14-18, 26.....	134	VI, 3, 1139b 15.....	444
IV, 2, 1123a 20.....	134	VI, 3, 1139b 16-17.....	648
IV, 2, 1123a 8, 13.....	134	VI, 4-5, 1139b 20 – 1140a 17.....	356
IV, 3, 1121b 12.....	62	VI, 3, 1139b 26-31.....	650
IV, 3, 1123b 14.....	134	VI, 3, 1139b 31-35.....	694
IV, 3, 1124b 8.....	385	VI, 4, 1140a 1-2.....	584
IV, 3, 1124b 25.....	134	VI, 4, 1140a 2-6.....	584
IV, 3, 1125b 5 ss.....	134	VI, 4, 1140a 4.....	537
IV, 3, 1123a 34ss.....	67	VI, 4, 1140a 7-10.....	584
IV, 4, 1125b 26-27.....	239	VI, 4, 1140a 19.....	340
IV, 5, 1126a 5.....	134	VI, 4, 1140a 20-23.....	584, 585
IV, 5, 1126b 2-4.....	328	VI, 5, 1140a 24.....	137
IV, 5, 1126b 6, 24 ss.....	134	VI, 5, 1140a 24-25.....	538, 662
V, 1-11, 1129a 1- 1138b 15.....	357	VI, 5, 1140a 25-28.....	662
V, 1, 1129a 11.....	510	VI, 5, 1140a 31-33.....	663
V, 1, 1129a 24.....	370	VI, 5, 1140b 2-6.....	584
V, 1, 1129b 19.....	509	VI, 5, 1140b 4 ss.....	729
V, 1, 1129b 20.....	134	VI, 5, 1140b 5.....	663, 686
V, 1, 1130a 1.....	102	VI, 5, 1140b 7.....	132
V, 1, 1130a 8.....	134	VI, 5, 1140b 8-11.....	652
V, 3, 1131b 18.....	134	VI, 5, 1140b 10-11.....	658
V, 5, 1133a 9, 13; 33.....	134	VI, 5, 1140b 11-12.....	664
V, 5, 1133b 5.....	134	VI, 5, 1140b 25-28.....	559
V, 5, 1134a 1.....	107	VI, 6, 1140b 31.....	648
V, 9, 1136a 10 – 1137a 32.....	344	VI, 6, 1140b 35.....	649

VI, 6, 1141a 1.....	649	VI, 11, 1143a 19-24.....	717
VI, 6, 1141a 7-8.....	649	VI, 11, 1143a 25-28.....	718
VI, 7, 1141a 19-20.....	651	VI, 11, 1143a 28-34.....	708
VI, 7, 1141a 22-25.....	653	VI, 11, 1143a 29-31.....	718
VI, 7, 1141a 25, 27.....	616	VI, 11, 1143a 31-32.....	718
VI, 7, 1141a 27-28.....	665	VI, 11, 1143a 34-35.....	719
VI, 7, 1141a 29.....	107	VI, 11, 1143a 35 – b 2.....	719
VI, 7, 1141a 31-33.....	659	VI, 11, 1143b 2-5.....	719
VI, 7, 1141b 3-8.....	653	VI, 11, 1143b 5.....	720
VI, 7, 1141b 8-2.....	669, 698	VI, 11, 1143b 9-11.....	451
VI, 7, 1141b 10, 12.....	134	VI, 11, 1143b 11-14.....	686
VI, 8, 1141b 16-21.....	477	VI, 11, 1143b 13-14.....	328
VI, 7, 1141b 18-21.....	698	VI, 11, 1143a 35 – b 5.....	451
VI, 7-8, 1141b 21-29.....	755	VI, 11, 1143b 11-14.....	457, 477, 686
VI, 8, 1141b 23-33.....	659	VI, 12, 1143b 18 ss.....	723
VI, 8, 1141b 23.....	137	VI, 12, 1144a 1-9.....	724
VI, 8, 1141b 23, 26, 32.....	107	VI, 12, 1144a 6-9.....	559
VI, 8, 1141b 26.....	649	VI, 12, 1144a 8-9.....	538
VI, 8, 1141b 29.....	757	VI, 13, 1142a 21.....	672
VI, 8, 1141b 33 – 1142a 1.....	673	VI, 12, 1143b 28-33.....	815
VI, 8, 1141b 33.....	672, 673	VI, 12, 1144a 11-12.....	815
VI, 8, 1142a 9-10.....	673	VI, 12, 1144a 13-20.....	816
VI, 8, 1142a 12-15.....	674	VI, 12, 1144a 23-30.....	705
VI, 8, 1142a 14-16.....	559, 674	VI, 12, 1144a 27.....	708
VI, 8, 1142a 16-20.....	472	VI, 12, 1144a 29-30.....	329
VI, 8, 1142a 23-29.....	671	VI, 12, 1144a 29 – b 1.....	816
VI, 8, 1142a 23-30.....	328	VI, 12, 1144a 31-32.....	384, 585
VI, 8, 1142a 24-25.....	699	VI, 12, 1144a 31-33.....	701
VI, 8, 1142a 24.....	711	VI, 13, 1144b 2.....	708
VI, 8, 1142a 27-28.....	711	VI, 13, 1144b 12.....	682
VI, 8, 1142a 28-29.....	699	VI, 13, 1144b 14-15.....	708
VI, 9, 1142a 31-32.....	690	VI, 13, 1144b 14-17.....	682
VI, 9, 1142a 31-34.....	706	VI, 13, 1144b 15.....	708
VI, 9, 1142b 1-2.....	706	VI, 13, 1144b 17-21.....	675
VI, 9, 1142b 2-6.....	706	VI, 13, 1144b 22-24.....	678
VI, 9, 1142b 6-12.....	706	VI, 13, 1144b 26-27.....	675
VI, 9, 1142b 12-16.....	707	VI, 13, 1144b 28-29.....	675
VI, 9, 1142b 16-33.....	667	VI, 13, 1144b 30 – 45a 2.....	481
VI, 9, 1142b 17.....	667	VI, 13, 1144b 31-32.....	678
VI, 9, 1142b 17.....	687	VI, 13, 1144b 35 – 1145a 1.....	679
VI, 9, 1142b 18-22.....	713	VI, 13, 1145a 2.....	679
VI, 9, 1142b 18-24.....	667	VI, 13, 1145a 3-6.....	679
VI, 9, 1142b 18-28.....	688	VI, 13, 1145a 5.....	258
VI, 9, 1142b 22-26.....	713	VI, 13, 1145a 6.....	538
VI, 9, 1142b 26-27.....	713	VI, 13, 1145a 6-11.....	672
VI, 9, 1142b 27-28.....	713	VII, 1-13, 1145a 15 – 1154b 34.....	261
VI, 9, 1142b 28.....	668	VII, 1, 1145a 23-24.....	272
VI, 9, 1142b 31-33.....	668, 711	VII, 1, 1145b 1-7.....	430
VI, 9, 1142b 34.....	714	VII, 1, 1145b 2-7.....	469
VI, 10, 1142b 14.....	444	VII, 2, 1145b 21-22.....	420
VI, 10, 1142b 34 - 1143a 4.....	715	VII, 2, 1145b 28.....	134
VI, 10, 1143a 1.....	714	VII, 3, 1146b 9.....	421
VI, 10, 1143a 6-7.....	711, 716	VII, 3, 1147a 24 – b 9.....	412
VI, 10, 1143a 8-10.....	716	VII, 3, 1147a 24-28.....	426
VI, 10, 1143 a 10-11.....	715	VII, 3, 1147b 13-17.....	422
VI, 10, 1143 a 14, 16.....	711	VII, 3, 1147b 3-5.....	185
VI, 10, 1143a 12-15.....	710	VII, 8, 1151a 20-24.....	411

VII, 4, 1147b 23-34.....	184
VII, 4, 1148a 22-28.....	184
VII, 4, 1148a 25, 27.....	199
VII, 5, 1148b 15 – 1149a 20.....	184
VII, 5, 1148b 34.....	185
VII, 7, 1149b 4-6.....	184
VII, 7, 1149b 27-32.....	185
VII, 7, 1150a 15.....	199
VII, 9, 1151a 9.....	656
VII, 9, 1151b 20.....	444
VII, 10, 1152a 21.....	134
VII, 10, 1152a 33-35.....	213
VII, 11, 1152b 19.....	134
VII, 12, 1153a 24.....	134
VII, 13, 1154a 18.....	134
VII, 14, 1154b 11.....	134
VII, 14, 1154b 26 ss.....	371
VIII, 1, 1155a 4.....	305
VIII, 1, 1155a 27.....	134
VIII, 2, 1155b 19.....	417
VIII, 6, 1158a 22.....	134
VIII, 7, 1158b 18.....	134
VIII, 8, 1159b 5.....	134
VIII, 9, 1160a 9, 22.....	107
VIII, 9, 1160a 9 ss.....	509
VIII, 10, 1160b 23.....	630
VIII, 11, 1161a 13.....	62
VIII, 11, 1161a 27.....	370
VIII, 11, 1161b 1-3.....	81
VIII, 11, 1161b 5-6.....	81
VIII, 12, 1162a 22.....	134
VIII, 13, 1162b 17 ss.....	134
VIII, 13, 1163a 16.....	385
IX, 1, 1164b 14.....	134
IX, 2, 1164b 31.....	370
IX, 4, 1166a 30-31.....	305
IX, 6, 1167a30.....	350
IX, 7, 1167b 22, 25.....	62
IX, 7, 1167b 34.....	818
IX, 7, 1167b 34 - 1168a 3.....	249
IX, 7, 1167b 34-35.....	134
IX, 7, 1168a 4-5, 7-9, 16.....	134
IX, 8, 1168a 35.....	134
IX, 8, 1168b15-24.....	350
IX, 8, 1169a 10.....	134
IX, 8, 1169a 23-25.....	133
IX, 9, 1170a 23.....	134
IX, 9, 1170b 6-7.....	305
IX, 10, 1170b 33.....	199
X, 1, 1172a 35.....	134
X, 1, 1172b 3.....	94
X, 1, 1172b 6.....	134
X, 2, 1172b 36 – 1137a 5.....	477
X, 4, 1174b 32.....	117
X, 5, 1175a 35.....	134
X, 5, 1176a 4.....	135
X, 6, 1176a 31.....	510

X, 6, 1176a 35.....	125
X, 6, 1176b 15.....	134
X, 7, 1177a 29.....	134
X, 7, 1177b 25 ss.....	590
X, 8, 1178b 13.....	385
X, 8, 1178b 24.....	128
X, 8, 1179a 16.....	94
X, 8, 1179a 19-21.....	135
X, 8, 1179a 24, 27.....	62
X, 9, 1179a 34.....	510
X, 9, 1179b 31.....	131
X, 9, 1180a 1, 25, 29, 34.....	62
X, 9, 1180a 21-22.....	500
X, 9, 1180b 12, 17, 23, 28.....	62
X, 9, 1181a 20, 22-23.....	135
X, 9, 1181b 4.....	134
X, 9, 1181b 15.....	357
X, 9, 1181b 15-16.....	313

Fragmenta

645-670 R^3	44
650 R^3	9, 147
671-675 R^3	44
673 R^3	147
446 R^3	102

Historia animalium

I, 1, 488b15.....	137
I, 6, 491a 7-14.....	472
I, 6, 491a 20-23.....	472
I, 8, 491b 11.....	198
I, 11, 492b 3.....	198
I, 12, 493a 5.....	198
I, 16, 495a 27, 31.....	198
I, 17, 496a21.....	641
I, 17, 496b 11-15.....	627
II, 1, 498a 17.....	198
II, 1, 499b 25.....	642
II, 7, 502a 8.....	198
II, 12, 504a 3.....	198
II, 15, 506a 6.....	627
III, 1, 509b 34.....	198
III, 3, 514a 8.....	198
III, 4, 514 a 36.....	627
III, 5, 515b 16.....	528
IV, 9, 536b 20.....	642
VI, 2, 560a 10.....	117
VI, 12, 566b 28.....	608
IX, 6, 612a 19.....	642
IX, 6, 612b 8.....	642
IX, 40, 623b 33.....	642
IX, 40, 624a 1, 19.....	642
IX, 40, 627a 22.....	642
IX, 41, 628a 13.....	642
IX, 41, 628b 11.....	642
X, 5, 637b 1.....	484

Magna Moralia

I, 17, 1189a 13-14.....	582
I, 17, 1189b 25.....	800
I, 33, 1194a 25.....	107
I, 33, 1194b 7.....	107
II, 4-6, 1200a 35 – 1204a 18.....	261
II, 8, 1207a 5.....	253

Metaphysica

I (A), 1, 980a 1.....	503
I (A), 1, 980a 1ss.....	887
I (A), 1, 980a 1 – 982a 2.....	213
I (A), 1, 980a 5 – 981a 7.....	649
I (A), 1, 980a 21.....	350
I (A), 1, 980a 28 – 981a 7.....	451
I (A), 1, 980b 21.....	665
I (A), 1, 981a 12-24.....	477
I (A), 1, 981a 25 – 981b 6.....	209
I (A), 1, 981a 29-30.....	484, 487
I (A), 1, 981b 14-24.....	90
I (A), 1, 981b 24.....	914
I (A), 2, 982a 4 – b 10.....	471
I (A), 2, 982b 18-19.....	737
I (A), 2, 982b 22.....	360
I (A), 2, 983a 5-7.....	297
I (A), 2, 983a 6.....	297
I (A), 3, 983b 29.....	297
I (A), 4, 984b 27-28.....	598
I (A), 4, 985b 24.....	914
I (A), 6, 987a 32.....	372
I (A), 6, 987b 16, 29.....	199
I (A), 7, 988b 17.....	360
I (A), 7, 988b 29.....	159
I (A), 9, 991a 21-23.....	628
I (A), 9, 991a 27-31.....	629
I (A), 9, 991b 29, 30.....	199
I (A), 9, 992a 32.....	914
I (A), 9, 992b 16.....	199
I (A), 9, 992b 18.....	443
I (A), 9, 992b 18 – 993a 7.....	470
II (α), 1, 992a 30ss.....	159
II (α), 1, 993a 30 – b 4.....	308
II (α), 1, 993a 30 – b 19.....	474
II (α), 1, 993b 19-23.....	508
II (α), 1, 993b 21.....	169, 535
II (α), 2, 994a 5-7.....	289
II (α), 2, 994a 10.....	160
II (α), 2, 994a 20-21.....	289
II (α), 2, 994a 27.....	199
II (α), 2, 994b 15.....	131

II (α), 2, 994b 4.....	199
II (α), 2, 994b 21-22 (...) 26-31.....	289
II (α), 2, 995a 7.....	629
III (B), 1, 996a 13-17.....	914
III (B), 1, 995a 24 – b 4.....	474
III (B), 1, 995b 17.....	199
III (B), 2, 996b 17.....	159
III (B), 2, 996b 20-21.....	784
III (B), 2, 996b 21.....	641
III (B), 2, 997b 2, 13.....	199
III (B), 4, 1000a 9.....	297
III (B), 4, 1001b 26 – 1002b 32.....	914
IV (Γ), 1, 1003a 17ss.....	159
IV (Γ), 2, 1003a 33 – b 10.....	443
IV (Γ), 2, 1003b 5.....	152
IV (Γ), 2, 1003b 34.....	152
IV (Γ), 2, 1004a 5.....	152
IV (Γ), 1, 1004a 7.....	914
IV (Γ), 2, 1004a 22.....	443
IV (Γ), 2, 1004b 17-26.....	469, 471
IV (Γ), 2, 1004b 28.....	159
IV (Γ), 2, 1005a 9.....	159
IV (Γ), 4, 1007b 27.....	159
IV (Γ), 4, 1007b 28-29.....	765
IV (Γ), 4, 1008a 27.....	444
IV (Γ), 5, 1009b 17-21.....	598
IV (Γ), 5, 1009b 18.....	137
IV (Γ), 5, 1010a 9.....	444
IV (Γ), 7, 1011b 26-29.....	159
IV (Γ), 7, 1012a 7.....	159
IV (Γ), 8, 1012b 28.....	159
IV (Γ), 8, 1012b 26.....	372
V (Δ), 2, 1013a 27.....	629
V (Δ), 2, 1013b 30-31.....	443
V (Δ), 3, 1014b 15.....	117
V (Δ), 4, 1115a 13.....	211
V (Δ), 4, 1015a 13-19.....	208
V (Δ), 5, 1015a 20 – b 9.....	491
V (Δ), 7, 1017a 20-21.....	484
V (Δ), 7, 1017a 22-24.....	776
V (Δ), 7, 1017a 27.....	745
V (Δ), 8, 1017b 15.....	117
V (Δ), 8, 1017b 23-26.....	766
V (Δ), 11, 1018b 29.....	641
V (Δ), 11, 1019a 4-11.....	443
V (Δ), 16, 1021b 22-23.....	302
V (Δ), 18, 1022a 14.....	443
V (Δ), 18, 1022a 25.....	443
V (Δ), 23, 1023a 8.....	443
V (Δ), 28, 1024b 4.....	117

V (Δ), 29, 1024b 26ss.....	159	X (I), 7, 1057a 34.....	773
VI (E), 1-2, 1025b 1 – 1026a 33.....	909	XI (K), 2, 1060b 20-21.....	452
VI (E), 1, 1025b 12ss.....	159	XI (K), 3, 1060b 31ss.....	159
VI (E), 1, 1025 b 19 ss	505	XI (K), 5, 1061b 35.....	444
VI (E), 1, 1025b 22-28.....	508	XI (K), 5, 1062a 19, 23, 27-28.....	444
VI (E), 1, 1025 b 26-28.....	516	XI (K), 6, 1063b 16, 25.....	444
VI (E), 1, 1025b 28.....	370	XI (K), 7-8, 1063b 36 – 1064b 14.....	909
VI (E), 1, 1026a 6-33.....	914	XI (K), 7, 1064a 5ss.....	159
VI (E), 1, 1026a 19.....	296	XI (K), 7, 1064b 6-14.....	503
VI (E), 1, 1026a 19-23.....	296	XI (K), 7, 1064a 28 - 1064b 2.....	504
VI (E), 1, 1026a 31.....	159	XI (K), 8, 1064b 30 – 1065a 8.....	487
VI (E), 2, 1026a 33 – b 1.....	777	XI (K), 8, 1264b 35 ss.....	370
VI (E), 2, 1026a 33 – b 21.....	163	XI (K), 10, 1066b 21.....	444
VI (E), 2, 1026a 36.....	748, 776, 784	XI (K), 12, 1068a 8ss.....	292
VI (E), 2, 1026b 32 ss.....	370	XII (Λ), 1, 1069a 25.....	360
VI (E), 4, 1027b 17ss.....	159	XII (Λ), 1, 1069a 30ss.....	589
VI (E), 4, 1027b 26-27.....	578	XII (Λ), 2, 1069b 8ss.....	589
VI (E), 4, 1027b 33-34.....	765	XII (Λ), 3, 1070a 2.....	289, 382
VI (E), 4, 1027b 34.....	443	XII (Λ), 3, 1070a 4.....	289
VII (Z), 1, 1028a 10 ss.....	502	XII (Λ), 6-8, 1071b 3 – 1074b 31.....	778
VII (Z), 1, 1028a 13.....	443	XII (Λ), 6, 1071b 11.....	589
VII (Z), 1, 1028a 14ss.....	159	XII (Λ), 6, 1071b 27.....	297
VII (Z), 1, 1028a 32.....	443	XII (Λ), 6, 1072a 5.....	360
VII (Z), 2, 1028 b 30-32.....	503	XII (Λ), 7, 1072a 22.....	589
VII (Z), 3, 1028b 36 – 1029a 5.....	765	XII (Λ), 7, 1072a 23-26.....	779
VII (Z), 4, 1029b 13 – 1030b 3.....	471	XII (Λ), 7, 1072b 3.....	589, 779
VII (Z), 5, 1031a 9-10.....	443	XII (Λ), 7, 1072b 7-10.....	211
VII (Z), 8, 1033a 31 – b 10.....	286	XII (Λ), 7, 1072b 18-24.....	589
VII (Z), 8, 1033b 4-5.....	289	XII (Λ), 7, 1072b 26-30.....	125
VII (Z), 8, 1033b 26 – 1034a 5.....	287	XII (Λ), 7, 1073a 4-5.....	297
VII (Z), 8, 1134a 7.....	629	XII (Λ), 7, 1073a 13 ss.....	589
VII (Z), 10, 1034b 32.....	443	XII (Λ), 8, 1073a 26.....	778
VII (Z), 15, 1040a 30.....	360	XII (Λ), 8, 1073b 20, 30.....	641
VII (Z), 17, 1041b 9.....	444	XII (Λ), 8, 1074a 1.....	780
VII (Z), 17, 1041b 33.....	117	XII (Λ), 8, 1074 a 1-17.....	780, 784
IX (Θ), 1, 1045b 29-30.....	777	XII (Λ), 8, 1074a 36.....	297
IX (Θ), 1, 1046a 4-5.....	443	XII (Λ), 10, 1075b 26.....	297
IX (Θ), 1, 1046a 31-32.....	443	XIII (M), 1, 1076a 1 – 1078b 5.....	914
IX (Θ), 1, 1046a 32-35.....	405	XIII (M), 4, 1078b 13.....	372
IX (Θ), 5, 1047b 31-35.....	246	XIII (M), 2, 1077b 17.....	443
IX (Θ), 5, 1048a 11-15.....	379	XIII (M), 4, 1078b 23ss.....	159
IX (Θ), 6, 1048b 27.....	125	XIII (M), 5, 1179b 25-35.....	629
IX (Θ), 8, 1050a 3-9.....	589	XIII (M), 8, 1084a 11-12.....	484
IX (Θ), 10, 1051b 15.....	444	XIII (M), 9, 1086a 5.....	914
IX (Θ), 10, 1051b 26.....	159	XIV (N), 1, 1087b 3.....	360
X (I), 3, 1054a 31.....	443	XIV (N), 1, 1088a 31.....	296
X (I), 3, 1054a 32.....	443	XIV (N), 2, 1089a 32.....	444
X (I), 4, 1055a 17.....	443	XIV (N), 2, 1089a 34ss.....	159
X (I), 4, 1055a 33 – b 17.....	407	XIV (N), 3, 1090b 19.....	635
X (I), 5, 1056a 4.....	444	XIV (N), 3, 1091a 22.....	914

XIV (N), 5, 1092b 6.....	117

Meteorologica

I, 3, 339b 13, 31.....	198
I, 3, 340a 6, 18.....	198
I, 3, 341a 11.....	198
I, 6, 343a 8.....	198
I, 8, 346a 35.....	198
II, 1, 353a 35.....	297
II, 3, 359a 24.....	117
II, 5, 362a 16.....	444
II, 6, 363a 24.....	528
II, 8, 369a 4.....	198
II, 8, 369b 32.....	117
II, 9, 369b 2.....	198
II, 9, 370a 25.....	117
III, 1, 370b 15.....	117
III, 2, 372a 9.....	198
III, 6, 378a 27.....	244
III, 6 – IV, 9, 378a 27 – 386b 25.....	642
IV, 3, 380b 14.....	117
IV, 3, 381b 2.....	117
IV, 4, 382a 19.....	641
IV, 8, 385a 16.....	244
IV, 9, 385b 18-25.....	244
IV, 9, 386a 27.....	244, 642

Oeconomica

I, 3-4, 1343b 7 – 1344a 22.....	69
I, 5, 1344a 23 – 1344b 17.....	83
II, 1-2, 1345b 7 – 1353b 9.....	262
II, 2, 1353b 1.....	134

Physica

I, 4, 187a 26-29.....	529
I, 5, 188b 1, 3, 6, 8, 23.....	198
I, 6, 189b 3, 21.....	198
I, 7, 191a 7-11.....	763
II, 2, 194a 21-22.....	302
II, 2, 194b 1-5.....	765
II, 3, 194b 27-28.....	629
II, 3, 194b 35.....	198
II, 5, 196b 11 ss.....	370
III, 5, 204a 34.....	444
III, 5, 204b 4 – 205a 7.....	471
III, 5, 205a 33-34.....	773, 784
V, 1, 225b 5.....	292
V, 3, 227a 7-9.....	773, 784
V, 4, 228 a 7.....	372
VII, 3, 246a 13-14.....	302
VIII, 1, 252a 23.....	94
VIII, 1, 251b 19-28.....	784
VIII, 1, 251b 20.....	641
VIII, 2, 252b 26 ss.....	201
VIII, 3, 253b 9.....	372
VIII, 6, 259a 21-22.....	484

Physiognomonica

1, 805a 1-8.....	262

Poetica

7, 1450b 30.....	370
12, 1452b 20.....	199
15, 1454a 28.....	629
15, 1454b 14.....	629
17, 1455a 34.....	642
22, 1458a 20.....	629
24, 1460a 26.....	629
25, 1460b 26.....	629
25, 1461b 13.....	629
21, 1458a 9, 16.....	199
24, 1460a19-22.....	201
25, 1461a 25.....	528

Politica

I, 1, 1252a 24 – 1253a 35.....	892
I, 2, 1252a 25-33.....	76
I, 2, 1252a 30 - 1252b 9.....	75
I, 2, 1252b 4.....	135
I, 2, 1252b 30.....	166
I, 2, 1252b 29-30.....	125
I, 2, 1252b 30.....	69, 165
I, 2, 1253a 2-18.....	208
I, 2, 1253a 3.....	350
I, 2, 1253a 9-10.....	111, 126
I, 2, 1253a 9-15.....	177
I, 2, 1253a 20.....	678
I, 2, 1253a 23.....	135
I, 4, 1253b 15 - 1255b 40.....	75
I, 4, 1253b 24 - 1254a 8.....	77
I, 4, 1253b 25.....	69, 166
I, 4, 1253b 27, 35.....	135
I, 4, 1254a 6.....	134
I, 5, 1254a 21-1255a 2.....	77
I, 5, 1254a 27-28.....	135
I, 5, 1254b 18.....	135
I, 5, 1254b 32.....	78
I, 6, 1255a 24-25.....	79
I, 6, 1255b 10-15.....	77
I, 6, 1255b 12-14.....	81
I, 7, 1255b 28.....	135
I, 8, 1256 a 10.....	76
I, 8, 1256 b 27, 40.....	76
I, 8-11, 1256a 1 – 1259a 36.....	262
I, 8, 1256a 1ss.....	76
I, 8, 1256a 9.....	135
I, 9, 1257 a 17.....	76
I, 9, 1257 a 29.....	76
I, 9, 1257 b 20.....	76
I, 9, 1257a 20.....	135
I, 9, 1257a 31 – b 17.....	784
I, 9, 1257b 2, 36.....	76
I, 9, 1257b 6, 31, 39.....	135

I, 9, 1258 a 6, 37.....	76	III, 15, 1286b 11, 16.....	135
I, 9, 1258a 1.....	69	III, 16, 1287a 33.....	630
I, 9, 1258a 13.....	134	III, 18, 1288b 1.....	530
I, 10, 1258a 24.....	134	IV, 1, 1289a 3.....	135
I, 10, 1258a 35.....	135	IV, 3, 1289b 31.....	641
I, 11, 1258 b 20.....	76	IV, 4, 1291a 28.....	135
I, 11, 1258b 28.....	199	IV, 4, 1291b 9.....	370
I, 12, 1259a 37 – 1260b 24.....	200, 579	IV, 5, 1292b 14.....	131, 530
I, 12, 1259b 22 - 1260b 7.....	75	IV, 9, 1294b 22.....	530
I, 12, 1260a 17-18, 36, 39.....	135	IV, 11, 1295a 35-38.....	644
I, 12, 1260b 5.....	135	IV, 11, 1295b 3, 37.....	641
II, 4, 1262b 10.....	135	IV, 11, 1295b 4.....	644
II, 5, 1263a 12, 40.....	135	IV, 12, 1296b 31.....	199
II, 5, 1263b 8, 10, 14.....	135	IV, 11, 1295b 35 - 1296a 6.....	783
II, 5, 1263b 37ss.....	530	IV, 11, 1295b 35 - 1296a 21.....	784
II, 5, 1264a 6.....	135	IV, 11, 1296a 7, 19.....	641
II, 6, 1265a 18.....	134	IV, 11, 1296a 8.....	641
II, 6, 1265a 7.....	135	IV, 15, 1299a 36, 39.....	135
II, 6, 1265b 33.....	134	IV, 15, 1299b 4.....	134
II, 6, 1266a 1.....	134	V, 1, 1301a 19 – 1316b 27.....	262
II, 7, 1266b 13.....	135	V, 2, 1302a 19.....	510
II, 7, 1267a 12.....	134	V, 3, 1302 b 34 - 1303 a 2.....	781
II, 7, 1267b 2.....	134	V, 3, 1303 a 29, 32.....	100
II, 8, 1267b 22 – 1268a 15.....	656	V, 4, 1304 b 20.....	333
II, 8, 1268b 23.....	134	V, 5, 1305a 20.....	135
II, 8, 1268b 39.....	135	V, 7, 1307a 5-20.....	782
II, 8, 1269a 2.....	360	V, 8, 1308a 2.....	135
II, 8, 1269a 9-24.....	759	V, 9, 1309a 9, 35.....	135
II, 9, 1270a 31.....	135	V, 9, 1309b 11.....	261
II, 10, 1272b 5.....	199	V, 9, 1310a 11ss.....	530
II, 11, 1273b 10.....	135	V, 9, 1310a 19.....	261
II, 12, 1274b 14.....	134	V, 10, 1311a 22.....	134
III, 3, 1276a 20.....	444	V, 10, 1312a 10.....	385
III, 4, 1276b 16 – 1277b 32.....	116	V, 11, 1313a 34 ss.....	75
III, 4, 1276b 17ss.....	115	V, 11, 1313b 2.....	137
III, 4, 1276b 19.....	510	V, 11, 1313b 24.....	135
III, 4, 1276b 26, 29, 39.....	135	V, 11, 1314a 1.....	135
III, 4, 1277a 37.....	135	V, 11, 1314a 3.....	137
III, 4, 1277b 3, 25.....	135	V, 11, 1315a 25.....	134
III, 5, 1278 a 39.....	100	V, 12, 1315b 36.....	134
III, 5, 1278a 10.....	135	VI, 2, 1317b 12.....	135
III, 7, 1279a 21 – b 10.....	230	VI, 2, 1317b 21.....	134
III, 9, 1280a 31-32.....	63	VI, 4, 1318b 13.....	135
III, 9, 1280a 33ss.....	128	VI, 4, 1319a 26.....	135
III, 9, 1280b 33, 39.....	166	VI, 4, 1319a 32.....	134
III, 9, 1280b 38.....	135, 166	VI, 5, 1320a 31.....	134
III, 11, 1281a 40 – b 15.....	477	VI, 5, 1320b 39.....	134
III, 11, 1281b 8.....	135	VI, 7, 1321a 26, 29.....	135
III, 11, 1282a 9-10.....	135	VI, 8, 1322a 25, 32.....	134
III, 12, 1282b 34.....	135	VII, 1, 1323a 10.....	510
III, 12, 1283a 1.....	135	VII, 1, 1323a 40.....	135
III, 13, 1283a 25ss.....	530	VII, 1, 1323b 32, 39.....	135
III, 13, 1283b 11.....	135	VII, 2, 1324a 20, 22.....	135
III, 13, 1283b 40-41.....	230	VII, 2, 1324b 24, 30.....	135
III, 15, 1285b 35.....	199	VII, 3, 1325b 21.....	132
III, 15, 1286a 14.....	385	VII, 3, 1325b 34.....	132
III, 15, 1286a 35.....	135	VII, 4, 1325b 40 – 1326a 4.....	757

VII, 4, 1326a 13, 26, 32.....	135
VII, 4, 1326b 12, 14.....	135
VII, 7, 1327b 29.....	641
VII, 8, 1328a 31.....	135
VII, 8, 1328b 5, 15.....	135
VII, 9, 1328b 27.....	135
VII, 9, 1329a 8.....	135
VII, 9, 1329a 14-16.....	86
VII, 11, 1330b 34.....	135
VII, 12, 1331b 21.....	135
VII, 13-17, 1331b 24 – 1337a 7.....	530
VII, 13, 1331b 39.....	166
VII, 13, 1332a 32.....	135
VII, 13, 1332b 10.....	135
VII, 14, 1333a 6, 8.....	135
VII, 14, 1333a 16-30.....	205
VII, 14, 1333b 15.....	135
VII, 14, 1333b 4.....	134
VII, 14, 1334a 5.....	360
VII, 14, 1333b 21.....	385
VII, 15, 1334a 17.....	135
VII, 15, 1334b 22-23.....	408
VII, 16, 1335a 11-31.....	57, 59
VII, 16, 1335b 19-26.....	63
VII, 16, 1335b 5.....	510
VII, 17, 1336b 41.....	370
VIII, 2, 1337a 36.....	135
VIII, 2, 1337b 6, 8.....	135
VIII, 3, 1338a 19.....	135
VIII, 3, 1338a 34.....	360
VIII, 3, 1338b 8.....	135
VIII, 4, 1338b 31.....	385, 730
VIII, 4, 1338b 35, 37.....	135
VIII, 5, 1339a 37.....	135
VIII, 5, 1339b 11.....	444
VIII, 5, 1340a 22;.....	135
VIII, 5, 1340b 7.....	135, 360
VIII, 6, 1340b 23, 25, 32, 36-38, 42.....	135
VIII, 6, 1341a 12, 30.....	135
VIII, 7, 1341b 31.....	510
VIII, 7, 1342b 6.....	629

Problemata

III, 10, 872b 12.....	198
III, 12, 872b 26.....	198
VIII, 9, 888a 18.....	131
X, 18, 892b 32.....	198
X, 23, 893b 1.....	117
X, 3, 10, 891a 21.....	198
XI, 17, 900b 36.....	198
XII, 3, 906b 29.....	117
XIII, 4, 908a 6.....	117
XVIII, 1, 916a 25-35.....	629
XVIII, 3, 916b 26-35.....	729
XIX, 25, 919b 20.....	641
XIX, 44, 922a 23, 29.....	198
XX, 10, 923b 33.....	117

XXI, 12, 928a 15.....	117
XXI, 5, 927b 5.....	117
XXIII, 8, 932b 15.....	199
XXV, 3, 938a 21.....	199
XXIX, 14, 952b 8.....	642
XXX, 1-14, 953a 10 – 957a 34.....	652
XXX, 8, 956a 33.....	199
XXXV, 6, 965a 15.....	627

Protrepticus

13 Walzer.....	100
9 Walzer.....	100
<i>Frgm.</i> 52 Rose.....	666
<i>Frgm.</i> 59 R ³	444
<i>Frgm.</i> 668 R ³	737

Rhetorica

I, 1, 1354a 1-3.....	469, 470
I, 1, 1355a 16.....	94
I, 1, 1355b 8-9.....	469
I, 2, 1356a 30-34.....	469
I, 2, 1356a 33-34.....	470
I, 2, 1356b 3 - 1357b 34.....	629
I, 2, 1356b 17ss.....	370
I, 5, 1360b 7.....	629
I, 6, 1362b 37.....	370
I, 7, 1363b 9, 20.....	117
I, 9, 1366a 33.....	629
I, 9, 1366a 33 – b 22.....	150
I, 9, 1366b 12.....	386
I, 9, 1368a 29.....	629
I, 10, 1368b 18.....	386
I, 10, 1368b 14.....	261
I, 10, 1369a 2.....	408
I, 10, 1369a 34.....	370
I, 11, 1370a 4.....	370
I, 11, 1370a 6-8.....	212
I, 11, 1370b 10ss.....	370
I, 11, 1371a 10, 14.....	444
I, 11, 1371a 25 ss.....	371
I, 11, 1371b 11.....	386
I, 12, 1372b 12ss.....	261
I, 13, 1374a 31.....	370
I, 13, 1374b 16.....	370
I, 15, 1375b 12.....	131
I, 15, 1375b 26.....	360
I, 15, 1375b 27.....	386
I, 15, 1376a 3ss.....	360
I, 15, 1376a 12.....	386
I, 15, 1376a 30, 31.....	199
I, 15, 1376b 31ss.....	360
I, 15, 1377a 6-7.....	629
I, 15, 1377a 14.....	386
II, 4, 1381b 29.....	642
II, 5, 1382a 31.....	386
II, 5, 1382b 5.....	386
II, 5, 1383a 30.....	386

II, 6, 1384b 23.....	444
II, 7, 1385a 24.....	386
II, 8, 1385b 32.....	199
II, 12, 1389a 5.....	261
II, 12, 1389b 3.....	270
II, 14, 1390a 27 – b 11.....	276
II, 14, 1390a 28.....	199
II, 15, 1390b 23.....	370
II, 16, 1391a 18.....	261
II, 18, 1392a 3.....	629
II, 18, 1392b 23.....	261
II, 19, 1392a 24.....	370
II, 19, 1392b 32.....	370
II, 20, 1393a 25 – 1394a 17.....	629
II, 20, 1394a 11ss.....	360
II, 21, 1394a 19-26.....	94
II, 21, 1395a 31.....	270
II, 22, 1396a 3.....	370
II, 23, 1399a 9.....	629
II, 24, 1402a 24.....	733
II, 25, 1402b 15ss.....	370
II, 25, 1402b 14-16.....	629
II, 25, 1403a 6, 36.....	629
III, 5, 1407a 30.....	199
III, 5, 1407b 22.....	199
III, 10, 1411b 5.....	386
III, 11, 1412a 11-14.....	629
III, 14, 1414b 27.....	629
III, 16, 1416b 30-36.....	784
III, 16, 1417a 29.....	629
III, 16, 1417a 13.....	629
III, 17, 1417 38 – 1418a 4.....	629

Rhetorica ad Alexandrum

1420a 5.....	101

Sophistici elenchi

1, 165a 2-3.....	465
2, 165a 38 – b 11.....	469
4, 165b 26.....	528
4, 166b 12.....	198
9, 170a 20 – b 11.....	469, 470
11, 172a 11-15; 27-30.....	469, 470
11, 172a 27-30.....	469, 470
11, 172a 36 – b 1.....	439
11, 172a 39 – b 1.....	471
14, 173b 28, 29, 32.....	198
25, 180b 3, 4.....	444
34, 183a 37 – b 8.....	470

Topica

I, 1, 100a 27 – b 23.....	468
I, 1, 100a 18-21.....	464
I, 1, 100a 18-24.....	469, 470
I, 1, 100a 29 – b 23.....	469
I, 1, 101a 19ss.....	511
I, 2, 101a 25-36.....	470
I, 2, 101a 28-30.....	470
I, 2, 101a 36 – b 4.....	469, 477
I, 4, 101b 28.....	528
I, 9, 103b 20-24.....	292
I, 10, 104a 8-15.....	469
I, 11, 104b 21.....	372
I, 11, 104b 1.....	528
I, 11, 105a 7.....	94
I, 14, 105a 34 – b 12.....	469
III, 1, 116a 13-20.....	469
IV, 5, 126a 12.....	408
VI, 14, 151b 12.....	94
VIII, 3, 159a 11-14.....	469
VIII, 11, 162a 17-18°.....	465
VIII, 14, 164b 1-7.....	470

ÍNDICE ONOMÁSTICO

NB: Omitimos deliberadamente o nome “Aristóteles” por ser massivo o seu emprego ao longo da dissertação

- ABEL (pers. bib.), 918
ABI USAIBIA *Ibn*, 13
ABIZADEH Arash, 200
ABUGATTÁS Juan, 782
ACCATTINO Paolo, 117
ACHTENBERG Deborah, 178, 800
ACKRILL John, 154, 524
ADDIS Mark, 648
ADIMANTO (pers. dial. plat.), 888, 889, 890
ADKINS Arthur, 90, 111, 673
ADORNO Theodor, 748
ADRASTO (de Afrodísias), 47, 144, 842
AGAMÉMNON (fig. ép./trág.), 90, 191, 371
AGATÃO (de Atenas), 340, 578, 848, 928
AGATIAS de Mirina, 935
AGOSTINHO [ST.] (de Hipona) Aurelius
Augustinus, 128, 176, 213, 306, 308, 344, 361,
624, 634, 735, 736, 891, 918
AGUILAR-ÁLVAREZ Sergio, 233
ÁJAX (fig. ép.), 371, 935, 936
ALAIN, 783
ALBERTI Antonina, 144
ALBERTO [ST.] Magno, 145, 150
ALBINO, 842
ALCEU (de Lesbos), 300, 607, 832, 848, 928
ALCIDAMANTE (de Elea), 71, 72, 848
ÁLCLMAN (de Esparta), 18, 215, 603, 848, 928
ALCMÉON (de Cotrona), 849, 914
AL-DIMASQUI, 144, 842
ALEXANDRE (de Afrodísias), 47, 393, 843
ALEXANDRE Magno, 57, 65, 92, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 144, 368, 833, 834, 835, 836,
849, 931
ALEXINO (de Élis), 46, 843
ALLAN Donald, 116, 146, 147, 433, 914
ALLEN Reginald, 154
ALLOA Emmanuel, 32, 33, 646, 772
ALMEIDA Dimas, 81, 175, 278, 293, 566, 705,
862
AL-MUBASHIR, 13, 45, 46, 48, 94, 100, 101,
102, 466, 827, 929
AL-NADIM *Ibn*, 13, 45, 48, 94, 100, 101, 842
AL-QIFTI *Ibn*, 13, 45, 48, 94, 101, 102, 842,
929
ALTHUSSER Louis, 747
ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, 596
ALVAREZ VALDÉS Lourdes, 334
AMARAL António C., 109, 116, 262, 297, 306,
324, 333, 588, 736, 742, 746, 899, 912
AMBRÁCIS (serva Arist.), 50, 70, 848
AMBROSELLI Claire, 793
AMBRÓSIO (de Milão), 537
AMINTAS III (da Macedónia), 834, 931
AMÓNIO HERMEU, 13, 45, 47, 144, 843
AMZALAK Moses [Bensabat], 800
ANACÁRSIS (de Cítia), 849
ANACREONTE (de Teos), 18, 832
ANAGNOSTOPOULOS Georgios, 307
ANASTAPLO George, 354, 622
ANAXÁGORAS (de Clazómenas), 652, 653,
645, 833, 849
ANAXÁNDRIDES (de Atenas), 849, 928
ANAXIMANDRO (de Mileto), 592, 734, 832
ANAXÍMENES (de Mileto), 832, 849
ANDOLFO Matteo, 914
ANDRÓMACA (fig. ép./trág.), 53, 68, 820
ANDRONICO (de Rodes), 46, 843
ANGIER Thomas, 31, 516
ANGIONI Luca, 900
ANGUS Ian, 537
ANNAS Julia, 145, 315
ANSCOMBE Gertrude E., 27, 369, 544, 545, 746
ANTHON Charles, 842
ANTÍFON (de Atenas), 70, 72, 849
ANTÍFON (de Ramnunte), 70, 72, 849
ANTÍFON (de Siracusa), 70, 849, 928
ANTIFONTE (de Atenas), 70, 71, 368
ANTÍGONA (pers. trág.), 102, 339, 408, 596
ANTÍGONO (de Caristo), 46
ANTÍMACO (de Cólofon), 849, 927, 928
ANTÍOCO (de Ascalão), 46, 843
ANTÍPATRO (da Macedónia), 49, 52, 834, 836,
849, 931
ANTÍSTENES (de Atenas), 849
ANTONAKOPOULOS Antonis, 375, 376
ANTUNES Manuel, 92, 346, 632, 927
APEL Karl-Otto, 38, 542, 543, 745, 748
APELES, 833
APELICONTE (de Teo), 46, 57, 58, 59, 145,
843
APOLO (div.), 345
APOLODORO (de Atenas), 46, 843
APOLODORO (de Lemnos), 849
APOSTLE Hippocrates, 310
APULEIO Lucius [Apuleius], 190
AQUILES (fig. ép./trág.), 53, 90, 588, 820,
910, 935, 936
ARAUJO María, 176
ARBERRY Arthur, 145
ARCHER Luís, 793

ARENDT Hannah, 540, 541, 542, 543, 544
 ARETINO Pietro, 304
 ARGOS (fig. mit.), 41
 ARGYROPOULOS Roxane, 47
 ARIANA (fig. mit.), 539
 ARIMNESTA (fam. Arist.), 51, 834
 ARIMNESTO (fam. Arist.), 51, 834, 849
 ARISTIDES (de Atenas), 677
 ARISTIPO (de Cirene), 849
 ARÍSTOCLES (de Messina), 47, 66, 843
 ARISTÓFANES (de Atenas), 85, 86, 134, 137, 189, 371, 610, 627, 641, 733, 833, 849, 886
 ARISTÓFANES (de Azénia), 849, 920
 ARISTÓFANES (de Bizâncio), 85, 892, 928
 ARISTOMENES (famil. Arist.), 50, 55, 849
 ARÍSTON (de Cós), 46, 843
 ARÍSTON (pers. dial. plat.), 885
 ARISTÓXENO (de Tarento), 46, 843
 ARQUÍLOCO (de Paros), 249, 253, 832, 850, 928
 ARQUITAS (de Tarento), 850, 914
 Arquitectos de Lesbos, 656, 758
 ARRIANO Lucius Flavius [Arrianus] Xenophon, 368
 ARROW Kenneth, 802, 803
 ARTAXERXES (da Pérsia), 835, 932
 ARTÉMÓN (de Cassandreia), 46, 843
 ASCLÉPIO (de Tralles), 47
 ASPÁSIO, 144, 843
 ASSELIN Don, 357
 ATÊ (div.), 587
 ATENA (div.), 51, 606, 607, 620, 850
 ATENEU (de Naucratis), 47, 843
 ÁTICO, 46, 843
 ATKINSON Anthony, 803
 ATLAS (fig. mit.), 887
 ATRAHASIS (pers. mit.), 316, 633
 AUBENQUE Pierre, 26, 27, 95, 111, 305, 400, 460, 461, 468, 471, 528, 536, 549, 550, 551, 555, 558, 569, 570, 581, 582, 596, 616, 618, 666, 675, 752, 926
 AUBURY Gwenaëlle, 119, 196
 AULO GÉLIO [Aulus Gellius], 47, 264, 304, 340, 344, 733, 843
 AULO PÉRSIO [Aulus Persius Flacus], 529
 AUSTIN John, 746
 AUSTIN Michel, 58
 ÁUTOCLES (de Atenas), 850

 BACH Johann S., 919
 BACHELARD Gaston, 515
 BACON Francis, 304, 460
 BADAWI Abdurrahman, 47
 BAILLY Anatole, 885
 BALABAN Oded, 35
 BALAUDÉ Jean-François, 766
 BALME David, 118

 BALOGLOV Christos, 262
 BAQUÍLIDES (de Ceos), 18
 BARABAS Marina, 391
 BARATA-MOURA José, 88
 BARBOSA Manuel G. (scj), 8
 BARKER Ernest, 143, 354
 BARNES Jonathan, 11, 37, 95, 177, 278, 384, 478, 493, 499, 553, 663, 677, 793, 862, 877
 BARTHES Roland, 747
 BASTIT Michel, 160, 594, 633
 BATAILLARD Marie-Christine, 653, 655
 BAUMAN Richard, 530
 BEAUVOIR Simone de, 265
 BECCHI Francesco, 149
 BECKER Bertilo, 350
 BECKETT Samuel, 99, 368, 369, 891
 BEKKER Immanuel, 393, 837
 BELLO Angela Ales, 169
 BELO Fernando, 662
 BENJAMIN Walter, 748
 BENNET John, 927
 BENTHAM Jeremy, 545, 546
 BENVENISTE Émile, 217, 747
 BERNIS Laurence, 800
 BERTHOUD Arnaud, 800, 801
 BERTHOZ Alain, 750
 BERTI Enrico, 27, 43, 110, 158, 320, 462, 463, 467, 471, 479, 480, 502, 518, 522, 524, 539, 541, 543, 551, 554, 655, 746, 748
 BERTÓK Rózsa, 400, 702
 BESNIER Jean-Michel, 552, 648
 BIAS (de Priene), 621, 850
 BIDEZ Joseph, 145
 BIEN Günther, 109, 462, 507, 523
 BIGNONE Ettore, 45, 70
 BIRITOS Dennis Cardozo, 245
 BISCAIA Jorge, 793
 BLAIR George, 196
 BLAUG Mark, 801
 BLONDEL Maurice, 526, 527
 BLUMENTAHL Henry, 861
 BOAVENTURA [S.] (de Bagnoregio), 176
 BOBONICH Chris, 25, 144
 BODÉÛS Richard, 109, 115, 118, 147, 153, 157, 158, 617, 673, 752, 860
 BOÉCIO (de Roma), 201, 253, 529, 843, 919
 BOÉCIO (de Sidon), 46, 145, 843
 BOERI Marcelo, 330
 BOISACQ Émile, 124
 BOLTON Robert, 468
 BONET Julio Palli, 176, 293, 566, 704
 BONITZ Herman, 860
 BORDES Jacqueline, 354
 BORRMANS Maurice, 294
 BOS Abraham, 190
 BOSLEY Richard, 861
 BOSSI LOPEZ Beatriz, 166, 273, 681

BOSWORTH Albert, 98
 BOURGEY Louis, 322
 BOURRIOT Félix, 120
 BOWRA Cecil, 44, 98, 927, 928, 935, 936
 BRACHET Robert, 190
 BRADSHAW David, 196
 BRAGUE Rémi, 123, 126, 127, 128, 130, 208, 478, 567, 627, 860
 BRAVO Francisco, 159
 BREHIER Émile, 95
 BRENTANO Franz, 313
 BRETON Stanislas, 778
 BRIHART Denise, 607
 BRÍSON (de Heracleia), 850, 914
 BROADIE Sarah, 27, 29, 34, 118, 207, 261, 539, 541, 553, 692, 693, 694, 692
 BROCK Stephen, 37
 BROGAN Walter, 552
 BROWN Lesley, 298
 BRUAIRE Claude, 793
 BRUN Jean, 44
 BRUNNER Fernando, 157
 BRUNSCHWICG Léon, 453, 456
 BRUNSCHWIG Jacques, 315, 553, 663, 677, 927
 BUBNER Rüdiger, 462, 543
 BUCHANAN Scott, 61
 BUELA Alberto, 357
 BUENO Daniel RUIZ, 47
 BUFFIÈRE Felix, 927
 BULNES Elton, 542
 BURCKHARDT Jacob, 98
 BURGER Ronna, 416
 BURNET John, 154, 522, 523
 BURNYEAT Myles, 457
 BURY John, 56
 BYL Simon, 627
 BYWATER Ingram, 393
 CABRAL Roque, 557
 CACHIA Jean, 357
 CADMO (de Tebas), 819
 CAEIRO António, 28, 81, 175, 274, 278, 293, 566, 705, 862
 CAIM (pers. bib.), 918
 CAIRNS Douglas, 681
 CÁLICLES (de Atenas), 75
 CALÍMACO (de Cirene), 316, 735, 887
 CALIPO (de Atenas), 850
 CALIPO (de Cízico), 779, 850
 CALÍSTENES (de Olinto), 46, 99, 834, 835, 836, 843, 850, 928
 CALÍSTRATO (de Afidna), 850
 CALVINO Italo, 15
 CALVINO TAURO, 46, 843
 CALVO MARTÍNEZ Tomás, 5, 539
 CAMBIANO Giuseppe, 35, 47, 63, 65, 248
 CAMÕES Luís de, 87
 CAMPANELLA Tomás, 202
 CANCRINI Antonia, 716
 CANFORA Luciano, 46, 300
 CANTO-SPERBER Monique, 83, 234, 238, 536
 CAPECCI Angelo, 389
 CAPPELLETTI Angel, 126, 596, 753
 CARAS Iannis, 47
 CARCINO (de Agrigento), 850, 928
 CARDONA Giacinto, 43
 CARES (de Atenas), 850
 CARMÂNTIDAS (pers. dial. plat.), 891
 CARMEN SÁNCHEZ María del, 118
 CARR David, 560
 CARREIRA José N., 891
 CARRICK Paul, 257
 CARSTON Victor, 313
 CASANOVA Carlos, 248
 CASE Thomas, 109
 CASSIN Barbara, 118, 158, 200, 369, 709, 748
 CASTON Victor, 665
 CASTORIADIS Cornelius, 665
 CASTRO [D.] João de, 216
 CATÃO Marcus Porcius [Cato], 190, 270, 304, 350
 CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise, 213, 545
 CAUQUELIN Anne, 745
 CAVARNOS Constantin, 514
 CEBES (pers. dial. plat), 926
 CÉFALO (de Siracusa), 85, 85, 92, 633, 729, 888, 891, 892, 893, 894, 913, 887
 CEFISODORO (de Atenas), 46, 834, 843
 CEFISÓDOTO (de Atenas), 850
 CENTAURO (fig. mito.), 364
 CÉRBERO (fig. mit.), 731, 928
 CÉRCIDAS (de Creta), 850
 CERTEAU Michel, 734, 747
 CERVANTES Miguel de [Cervantes] Saavedra, 151
 CÉSAR AUGUSTO, 318
 CHAMBERLAIN Charles, 228
 CHAMBRY Émile, 886
 CHANGEAUX Jean-Pierre, 749
 CHANTRAINNE Pierre, 124, 207, 641
 CHARDIN Pierre Teilhard de, 316
 CHARLES David, 167, 169, 252, 417, 745
 CHATEAU Jean-Yves, 33, 581
 CHÂTELET François, 95
 CHERNISS Harold, 154, 155, 156, 309, 634
 CHERNYAKOV Alexei, 337
 CHEVALIER Jacques, 95, 155, 492
 CHIESA Curzio, 163, 166
 CHROUST Anton-Hermann, 43, 38, 66, 110, 145, 156, 190
 CHUNG-HWAN Chen, 196
 CÍCERO Marcus Tullius [Cicero], 46, 72, 144, 146, 190, 213, 215, 218, 223, 249, 253, 263, 269, 294, 305, 308, 340, 344, 345, 346, 358,

366, 371, 372, 376, 536, 605, 733, 738, 741,
 843, 887, 888, 892, 893, 919
 CILA (fig. mit.), 741
 CINI Marcello, 597
 CIRO (da Pérsia), 833
 CLARK Stephen, 357
 CLAUDIANO Claudius [Claudianus], 103
 CLEARCO (disc. Arist.), 620
 CLEARY John, 333
 CLEMENTE [S.] (de Alexandria) Titus Flavius
 [Clemens], 47, 270, 530, 843
 CLEÓBULO (de Lindos), 530, 593, 621
 CLIDEMO (de Atenas), 851, 928
 CLÍNEAS, 603
 CLITEMNESTRA (pers. trág.), 820
 CLITOFONTE, 597, 891
 COÉRILO (de Samos), 851, 928
 COHEN Robert, 99
 COLLI Giorgio, 304, 410, 926
 COLLINS Susan, 262
 COLOTES (de Lâmpsaco), 46, 843
 COMTE-SPONVILLE André, 234
 CONCHILLO MARTÍNEZ Carlos, 245
 CONILL SANCHO Jesus, 262, 337
 CONIMBRICENSES, 27, 145
 CONSTÂNCIO João, 84
 COOK Robert, 98
 COOPER John, 55, 143, 149, 198, 351, 357, 369,
 745, 899
 CÓRAX (de Siracusa), 733, 851
 CORISCO (de Cépsis), 835, 851, 932
 CORNFORD Francis, 90, 154, 212, 257, 264,
 582, 926
 CORTELLA Lucio, 538
 CORTINA Adela, 234, 462
 COSENZA Paolo, 322
 COSTERBOSA Marina Lalatta, 514, 683
 COULOUBARITSIS Lambros, 34, 95, 264,
 284, 462
 CRÁTILO (de Atenas), 851
 CREMASCHI Sergio, 27, 541, 542, 543, 544,
 545, 546, 547, 805
 CREONTE (pers. trág.), 309
 CRESO (da Lídia), 207, 819
 CRESPO Ricardo, 800
 CRESSON André, 43
 CRISP Roger, 29, 203
 CRÍTIAS, 851
 CROISSANT Jeanne, 163, 200, 468, 471
 CROSSETT John, 44
 CRUBELLIER Michel, 447, 662
 CRUZ Juan, 216
 CTÉSIAS (de Cnido), 851
 CURADO Ana L., 66
 CURREN Randall, 439
 CURZER Howard, 771
 CUSA Nicolau de, 195, 624
 CYZYK Mark, 310, 348
 D'AGOSTINO Simone, 527
 D'AVENIA Marco, 393
 DAHL Norman, 348, 657
 DAMÁSIO António, 749
 DÂMOCLES (pers. mit.), 158
 DANTE Alighieri, 253, 361, 891
 DARBO-PESCHANSKI Catherine, 337
 DARWIN Charles, 316
 DAVID (esc. Alex.), 47
 DAVIDSON Donald, 383
 De BONI Luis, 861
 De CORTE Marcel, 391
 De CUYPERE Ludovic, 746
 De MAURIAC Henry, 98
 De MURALT André, 47
 De RIJK Lambertus, 776
 De ROMILLY Jacqueline, 196, 231, 588, 616
 De ROUGEMONT Denis, 720
 De VOGEL Cornelia, 155, 528, 922
 DÉCARIE Vianney, 311
 DÉDALO (fig. mit.), 737
 DEFOURNY Pierre, 745
 DEHART Scott, 651
 Del VECCHIO Georges, 794
 DEMAN Thomas, 407, 932
 DEMÉTER (div.), 51, 851
 DEMÉTRIO (de Falera), 46, 530, 620, 737, 843
 DEMIURGO (pers. div.), 622, 632, 644
 DEMÓCARES, 46, 844
 DEMÓCRATES (de Afidna), 851
 DEMÓCRITO (de Abdera), 85, 201, 300, 588,
 816, 833, 851, 893
 DEMÓDOCO (de Leros), 656, 851, 926
 DEMÓFILO (de Téspia), 933
 DEMOS Rafael, 261, 320
 DEMÓSTENES (de Atenas), 70, 739, 833, 835,
 836, 951, 931
 DERENNE Eudore, 46
 DERRIDA Jacques, 461, 747
 Des CHENE Dennis, 196
 Des PLACES Edouard, 96
 DESCARTES René, 177, 222, 460, 634, 749
 DESCLOS Marie-Laurence, 920
 DESLAURIERS Marguerite, 665, 776
 DESMOND William, 570
 DESPOTOPOULOS Constantin, 70, 357, 375,
 752
 DESTRÉE Pierre, 168
 DETIENNE Marcel, 34, 567, 599, 600, 601,
 602, 604, 610, 614, 618, 619, 637, 638
 DEWEY John, 747
 Di MUZIO Gianluca, 334
 Di SPADAFORA Francesco, 651
 DIANO Carlo, 55
 DICEARCO (de Messina), 89

DICKINSON Goldsworthy, 98
 DIDEROT Denis, 546
 DIDO (fig. épíc.), 68
 DIÈS Auguste, 154
 DILTHEY Wilhelm, 747
 DIODORO SÍCULO (da Sicília), 137
 DIÓGENES (de Sínope = o Cínico), 253, 264, 851
 Diógenes de Apolónia, 851
 DIÓGENES LAÉRCIO, 13, 45, 46, 47, 48, 49, 66, 100, 101, 102, 262, 264, 270, 304, 305, 529, 844, 892, 933, 934
 DÍON (de Siracusa), 102, 932
 DIONÍSIO (de Halicarnasso), 46, 844
 DIONISO I (de Siracusa), 102, 932
 DIONISO II (de Siracusa), 932
 DIÓTELES (famil. Arist.), 50, 55, 851
 DIRINGER David, 927
 DIRLMEIER Franz, 146, 176, 177, 278, 293, 862
 DODDS Eric, 599
 DOMINGO MORATALLA Augustín, 461
 DONINI Pier Luigi, 400, 486
 DOSSE François, 747
 DOVER Kenneth, 181
 DRAGO Giovanni, 357
 DREFCINSKI Shane, 662
 DRYER Douglas, 277
 DUDLEY John, 320
 DUGRÉ François, 775
 DUMONT Jean-Paul, 141, 594, 904
 DUMOULIN Bertrand, 110
 DUNBABIN Jean, 145
 DUNNE Joseph, 21, 542, 593
 DÜRING Ingemar, 43, 47, 48, 58, 59, 66, 143, 146, 156, 460
 DWORKIN Ronald, 795, 796
 DYER Robert, 351

 EBBERT Theodor, 160
 ECHANDÍA Dário, 116
 ECO Umberto, 609
 EDEL Abraham, 289
 EDEN Kathy, 758
 ÉDIPO (pers. trág.), 63, 191, 350, 820
 EIKELAND Olav, 26, 742
 ELDERS Leo, 557, 861
 ELECTRA (pers. trág.), 68, 371, 372
 ELIANO, 844
 ELIAS (esc. Alex.), 47
 ÉLIO ARISTIDES, 47, 844
 ÉLIO LAMPRÍDIO, 67
 ELLIOTT Brian, 552
 EMERSON Ralph, 747
 EMPÉDOCLES (de Agrigento), 529, 598, 833, 851, 887
 ENEIAS (fig. épíc.), 253, 738
 ENGBERG-PEDERSEN Troels, 718
 ENGELHARDT Hugo, 793
 ENGMANN Joyce, 649
 ÉNIO Quintus [Ennius], 345
 ENKIDU (pers. mit.), 316
 ENUMA ELISH (mit. babil.), 891
 EPICARMO (de Siracusa), 300, 408, 851, 928
 EPICURO (de Samos), 46, 51, 529, 844
 EPIMÉNIDES (de Creta), 851, 928
 EPIMETEU (fig. mit.), 86, 87
 ERASMO Desiderius [Erasmus] Roterodamus
 ERASTO (de Cépsis), 835, 932
 ERATÓSTENES (de Cirene), 734
 ERINA (de Telos), 844, 927
 ERÍNIAS (div.), 224
 EROS (div.), 597, 625, 626
 ESCHER Maurits, 919
 ESCÍLAX (de Carianda), 851
 ESCOHOTADO Antonio, 462
 ESCOTO ERÍGENA João [Johannes Scotus Eriugena], 891
 ESFINGE (fig. mit.), 63
 ESÍON (de Atenas), 851
 ESPOPO, 588, 851, 892, 928
 ESPEUSIPO (de Atenas), 835, 844, 852, 929, 932
 ÉSKUULO (de Elêusis), 18, 87, 134, 136, 137, 191, 214, 371, 587, 596, 603, 627, 641, 820, 833, 851, 919, 928
 ÉSKUINES (de Atenas), 69, 70, 136, 641, 851, 917
 ESTÁCIO Publius Papinius [Statius], 53
 ESTASINO (de Chipre), 852, 928
 ESTESÍCORO (de Himera), 18, 852, 928
 ESTÊVÃO de Bizâncio, 47
 ESTIENNE Henri, 714
 ESTRABÃO (de Amasia), 46, 734, 844, 887
 ESTRAGON (pers. dram.), 368, 369
 ESTRATÃO (de Lâmpsaco), 844
 ESTRATÓNICO (de Atenas), 852
 ETCHEGOYEN Alain, 243
 ETRA (pers. dram.), 372
 EUBÚLIDES (Mileto), 46, 844
 EUCLIDES (de Alexandria), 641
 EUDEMO (de Chipre), 146, 844
 EUDEMO (de Rodes), 146, 147, 844
 EUDOXO de Cnido, 779, 834, 844, 852
 EUFORBO (fig. épíc.), 588
 EUMELO, 46, 845
 EURIMEDONTE (de Atenas), 46, 845, 933
 EURÍPIDES (de Atenas), 18, 67, 68, 85, 102, 136, 137, 215, 264, 270, 300, 340, 344, 345, 350, 366, 368, 372, 587, 596, 597, 605, 627, 641, 820, 852, 919, 928
 EURITO (de Cotrone), 852, 914
 EUSÉBIO (de Cesareia), 47, 57
 EUSTRÁCIO (de Niceia), 144, 845

EUTIDEMO (de Atenas), 852, 891
 EVEN-GRANBOULAN Geneviève, 400
 EVENO (de Paros), 213, 852, 928
 EVERSON Stephen, 322
 EVRIGENIS Joannis, 657

 FAES Hubert, 77
 FAETONTE (div.), 294
 FÁLEAS (da Calcedónia), 852
 FARWELL Paul, 180
 FAUSTO (pers. trág.), 366, 821
 FAVORINO, 47, 845, 933
 FEDRA (pers. trág.), 67, 366
 FEMENÍAS Maria L., 298
 FÊMIO (fig. épíc.), 926
 FERECIDES (de Siro), 620, 852
 FERNANDES Raúl R., 886
 FERRARA Alessandro, 742
 FERRARIN Alfredo, 570, 775
 FERREIRA José R., 62
 FERREIRA Manuel J.C., 121, 122, 135, 136, 227, 305, 313, 341, 357, 425, 429, 430, 571, 572, 817
 FERRY Luc, 234
 FÊSTIS (famil. Arist.), 48
 FESTUGIÈRE André-Jean, 46
 FIASSE Gaëlle, 235
 FIDALGO António, 6
 FÍDEAS, 833
 FILIPE II (da Macedónia), 100, 833, 834, 835, 836, 931
 FILIPPI Silvana, 570
 FILÓCORO (de Atenas), 46, 831
 FILÓCRATES (de Atenas), 852
 FILODEMO (de Gádaros), 46, 845
 FILOLAU (de Corinto), 852
 FÍLON (servo Arist.), 51, 852
 FÍLON, 852
 FILÓXENO (de Citera), 852, 928
 FINE Gail, 170
 FINLEY Moses, 64, 98, 262
 FISCHER Frank, 914
 FITZGERALD John, 307
 FLAMAND Jacques, 528
 FLANNERY Kevin, 387
 FOÀ Virginia Guazzioni, 400
 FOCALUT Michel, 747
 FOCÍLIDES (de Mileto), 90, 782, 852, 928
 FOOT Philippa, 541, 545
 FORMENT Eudaldo, 145
 FORTENBAUGH William, 166, 290, 351
 FOURASTIÉ Jean, 566
 FRAILE Guillermo, 95, 222
 FRAISSE Jean-Claude, 80
 FRANK Arthur, 792
 FRANK Erich, 156
 FRANKFORT Henry, 891

 FREDE Dorothea, 29, 279
 FREDE Michael, 110, 468, 553, 663
 FREELAND Cynthia, 124, 179
 FREIRE António, 842
 FRENCH Peter, 516
 FRÈRE Jean, 529
 FREY Louis, 639
 FRIEDMAN Benjamin, 801
 FROIDEFOND Christian, 157
 FRONTISI-DUCROUX Françoise, 737
 FULCO William, 364
 FUHRMANN Manfred, 102
 FURLEY David, 157, 334

 GADAMER Hans-Georg, 37, 97, 153, 268, 302, 461, 507, 540, 541, 542, 543, 551, 552, 561, 562, 684, 685, 724, 725, 747, 827
 GALA Elísio, 899, 921
 GÁLATAS (Carta de S. Paulo aos), 71
 GALENO (de Pérgamo) Claudius Aelius [Galenus], 47, 151, 215, 845
 GALILEI Galileu, 43, 460
 GALIMBERTI André, 551
 GALLOP David, 60
 GARCÍA Dora, 792
 GARCÍA ALONZO Luz, 723
 GARCÍA CUADRADO José, 557
 GARCÍA GUAL Carlos, 926
 GARCÍA-MAYNEZ Eduardo, 339
 GARCÍA NINET Antonio, 444, 663
 GARCÍA YEBRA Valentín, 147, 766
 GARLAN Yvon, 300
 GARVER Eugene, 200, 277, 222, 277
 GASKIN Richard, 90
 GASTALDI Silvia, 116, 139, 201, 313
 GAUDRON Edmond, 215
 GAULTIER Jules de, 61
 GAUTHIER René-Antoine, 43, 66, 110, 115, 143, 176, 177, 278, 293, 330, 342, 393, 561, 566, 582, 732, 862
 GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène, 32, 108, 109, 139, 140, 141, 184, 184, 273, 327, 439, 440, 441, 442, 516, 528, 529, 553
 GEACH Peter, 545
 GERNET Louis, 90
 GERSON Lloyd, 34, 158, 207
 GIACON Carlo, 212, 244
 GIANNINI INÍGUEZ Humberto, 337
 GIBSON Boyce, 613
 GIGANTE Marcello, 47
 GIGON Olof, 333, 524, 837
 GIL Fernando, 35, 662
 GILGAMESH (pers. mit.), 316, 633, 891
 GILL Christopher, 62, 192
 GIORDANI Alessandro, 169, 212, 337
 GIORGINI Giovanni, 461
 GIULIANI Alessandro, 358

GIUSTI Miguel, 228
 GLAÚCON (pers. dial. plat.), 885, 888, 889, 890, 920
 GLIBERT-THIRRY Anne, 149
 GLIDDEN David, 662
 GLOTZ Gustave, 65, 99
 GODOT (fig. dram.), 368, 369, 891
 GOETHE Johann, 18, 366, 820, 821
 GOHLKE Paul, 149
 GOLD Howard, 721
 GOLDSCHMIDT Victor, 154, 337
 GÓMEZ-LOBO Alfonso, 178, 278, 374, 444
 GÓMEZ PIN Victor, 765
 GOULD Carol, 347
 GONÇALVES J. Cerqueira, 6, 19, 20, 486, 514, 642, 827
 GONZÁLEZ Ana M., 222
 GONZÁLEZ VEGA Fernando, 287
 GOOCH Paul, 86
 GORDON Barry, 64
 GÓRGAS (de Leontinos), 71, 481, 733, 833, 852
 GOSLING Justin, 182, 272
 GOTTLIEB Paula, 29, 177, 264, 357, 384
 GOTTSCHALK Hans, 44
 GOURINAT Jean-Baptiste, 313
 GOYET Francis, 709
 GRACIA Diego, 793
 GRACIÁN Baltasar, 41
 GRADIM Anabela, 7, 746
 GRAESER Andreas, 692
 GRAHAM Daniel, 28, 110, 195
 GRAMMATICO Giuseppina, 190
 GRANGER Gilles-Gaston, 254
 GRANGER Herbert, 212, 208, 244
 GRANT Alexander, 522, 523
 GRANT Robert, 47
 GRAVE Selwyn A., 250
 GRAVES Robert, 927
 GREETHAM David, 927
 GREGÓRIO [S.] (de Nazianzo), 47
 GREGÓRIO [S.] (de Nissa), 120, 315, 317, 749
 GRENE Marjorie, 43
 GRENET Paul, 664
 GRGIC Filip, 380
 GRIFFITHS Michael, 801
 GRIMAL Pierre, 927
 GROARKE Louis, 800
 GRONINGEN Bernhard van, 143
 GROTIUS Hugo, 507
 GRUBE George, 505, 514, 886, 890, 921
 GRYLIO (destin. Testam. Arist.), 51
 GRYLLION, 852
 GUARIGLIA Osvaldo, 233, 356, 359, 539
 GUILLAMAUD Patrice, 32
 GUITTON Jean, 56
 GUTHRIE William, 95, 96, 146, 733
 GUY Alain, 267
 HABERMAS Jürgen, 38, 542, 543, 748
 HADOT Pierre, 89, 306, 590
 HAIR Howard, 171
 HALL Roland, 147
 HALPER Edward, 416
 HAMELIN Octave, 447, 468
 HAMESSE Jacqueline, 861
 HAMILTON Edith, 98
 HAMLYN David, 119, 213, 746
 HAMPSHIRE Stuart, 553
 HANKINSON Robert, 254, 322, 665, 776, 793
 HANNA Marta, 657
 HANNON (de Cartago), 853
 HARDIE William, 33, 139, 386, 494, 551, 553, 561, 692, 693
 HARIMAN Robert, 538
 HARRIS George, 362
 HARRISON Alick, 66
 HARSANYI John, 802
 HARTMAN Robert, 611
 HARTMANN Nicolai, 140, 352, 453, 456
 HATZFELD Jean, 100
 HECATEU (de Mileto), 734
 HECK José, 226
 HÉCUBA (fig. épique./trag.), 53, 68
 HEFESTO (div.), 610
 HEGEL Georg, 97, 219, 220, 221, 460, 523, 543
 HEIDEGGER Martin, 48, 49, 128, 330, 540, 541, 544, 551, 562, 747, 823, 824, 894
 HEINAMAN Robert, 250, 334, 525
 HEITOR (fig. épique./trag.), 53, 86, 90, 272, 820
 HELD George, 347
 HELENA (fig. épique.), 325, 641
 HÉLIO LAMPRÍDIO [Aelius Lampridius], 306
 HENNIS Wilhelm, 498, 523
 HENRIQUES Mendo C., 808
 HENRY Michel, 54, 128, 129, 805
 HÉRACLES (fig. mit.), 935, 936
 HERACLITO (de Éfeso), 136, 137, 218, 304, 307, 346, 371, 372, 826, 833, 853, 886
 HERMES TRISMEGISTO, 891
 HERMIAS (de Alexandria), 144, 845
 HERMIAS (de Atarneu), 44, 46, 57, 834, 835, 836, 845, 853, 928, 931, 932, 933
 HERMIPO (de Esmirna), 13, 845
 HERMÓTIMO (de Clazómenas), 853
 HERÓDICO (de Selimbria), 853
 HERÓDORO (de Heracleia), 853, 928
 HERÓDOTO (de Halicarnasso), 18, 134, 136, 137, 214, 408, 734, 819, 833, 853, 887, 928
 HERPILIS (famil. Arist.), 45, 50, 52, 55, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 835, 836, 853
 HESÍODO (de Ascrea), 18, 85, 136, 214, 217, 371, 408, 426, 588, 582, 592, 620, 627, 709, 741, 832, 928

- HESÍQUIO (de Mileto), 45, 47, 845
 HIEIDEGGER Martin, 37, 128
 HIGHAM Thomas, 935, 936
 HIGINO C/Gaius Julius [Hyginus], 316, 318, 319
 HINTIKKA Jaakko, 56, 213, 284, 320, 337, 468, 891
 HIPARCO (famil. Arist.), 50, 55, 853
 HIPÁTIA (de Alexandria), 215
 HIPÓCRATES (de Cós), 230, 613, 833, 853, 914
 HIPÓCRATES (de Quios), 853, 914
 HIPÓDAMO (de Mileto), 656, 853
 HIPÓLITO (pers. trág.), 366
 HIRSCH Emmanuel, 793
 HOBBS Thomas, 90, 507
 HOBUSS João, 32, 118, 296, 298, 554, 646, 772
 HÖFFE Otfried, 227, 523, 524, 489, 543
 HOFSTADTER Douglas, 919
 HÖLDERLIN Friedrich, 18
 HOLTE Ragnar, 128
 HOMERO, 17, 18, 53, 85, 85, 86, 90, 98, 99, 103, 133, 134, 136, 137, 151, 191, 214, 217, 224, 249, 272, 300, 325, 371, 372, 408, 434, 546, 588, 591, 594, 602, 606, 610, 617, 620, 627, 641, 652, 741, 832, 853, 887, 894, 926, 928, 935
 HOMIAK Marcia, 305
 HORÁCIO Quintus [Horatius] Flaccus, 201, 215, 249, 265, 294, 304, 340, 371, 530, 605, 738, 741, 917, 919
 HORKHEIMER Max, 748
 HORTA Garcia de, 216
 HOTTOIS Gilbert, 793
 HOURDAKIS Antoine, 530
 HOUSE Dennis, 153
 HOUZIAUX Alain, 346
 HUBERT Bernard, 368
 HUGONNARD-ROCHE Henri, 860
 HUIJER Marli, 62
 HUNAYN Ibn Ishaq, 845
 HURSTHOUSE Rosalind, 29, 31, 32, 228, 771, 772
 HUSSERL Edmund, 37, 129, 593, 747, 894, 921
 HUTCHINSON Douglas, 149

 ÍBICO (de Régio), 18
 ÍCARO (pers.mit.), 891
 IFIGÉNIA (pers. trág.), 67, 136
 ILTING Karl-Heinz, 506, 507
 INCIARTE Fernando, 258
 LLEDÓ IÑIGO Emilio, 93, 142, 146, 233, 554
 INNERARITY Carmen, 35, 177
 IONESCU Constantin Nicol, 147
 IRENEU [ST.] (de Lugduni = LYON), 306
 IRWIN Terence, 28, 29, 83, 131, 155, 261, 313, 330, 382, 416, 483, 486, 541, 794

 ISHAQ Hunayn Ibn, 144
 ISNARDI PARENTE Margherita, 34, 93, 207
 ISÓCRATES (de Atenas), 71, 136, 137, 338, 614, 733, 845, 853

 JACKSON Henry, 928
 JAEGER Werner, 28, 44, 109, 144, 146, 259, 264, 306, 549, 550, 593, 595, 596, 610, 611, 616, 772, 926, 929
 JAFFA Harry, 145
 JAKOBSON Roman, 747
 JÂMBLICO, 13, 45, 95, 845
 JAMES Edwin, 916
 JAMES William, 747
 JANO (div.), 41, 86
 JASÃO (pers. trág.), 365
 JAULIN Annick, 486, 500
 JERÓNIMO (de Rodes), 46, 845
 JERÓNIMO [S.] (de Estridão) Eusebius Sophronius [Hieronymus] Stridonensis, 345
 JESUS (de Nazaré), 306
 JOACHIM Harold, 582
 JOÃO [S.] (Evangelho segundo), 54, 895
 JOÃO CRISÓSTOMO [S.], 366
 JOÃO DE SALISBÚRIA [Ivoannes Saresberiensis], 358
 JOÃO ESTOBEU [Joahannes Stobaeus], 47, 149, 270, 294, 530, 739, 845
 JOÃO FILÓPONO [Joahannes Philoponos], 45, 47, 845
 JOAQUIM DE FIORA [Gioacchino da Fiore], 891
 JOB (pers. bibl.), 86, 605
 JOHNSON Curtis, 780
 JOHNSON Harold, 765
 JOLIF Jean-Yves, 143, 176, 278, 293, 561, 562, 564, 566, 732, 862
 JOLIVET Régis, 95, 159, 309
 JONAS Hans, 257
 JONES John, 346
 JOST Lawrence, 457
 JOWETT Benjamin, 899
 JOYCE James, 891
 JUAN DE LA CRUZ [S.], 891
 JUDSON Lindsay, 320, 800
 JÚNIOR Manuel A., 277
 JUVENAL Decimus Iunius [Juvenalis], 191

 KAHN Charles, 160, 330
 KAIROS (div.), 604
 KAL Victor, 369
 KANE Michael, 337
 KANT Immanuel, 60, 133, 219, 221, 223, 225, 314, 319, 320, 321, 325, 339, 490, 507, 523, 540, 543, 544, 545, 546, 547, 569, 778, 921
 KATAYAMA Errol, 35, 516

KAUFMANN Arthur, 751, 752, 754, 755, 794, 795, 796
 KEITH Rutter, 433
 KELSEN Hans, 56
 KENNEDY George, 71, 200
 KENNY Anthony, 95, 145, 147, 180, 334, 384, 400, 524, 801, 861
 KENYON Frederic, 927
 KERFERD George, 616
 KEYT David, 125
 KIERKEGAARD Soren, 300
 KIERNAN Thomas, 860
 KING Richard, 244
 KIRK Geoffrey, 926
 KITTO Humphrey, 98
 KLEIN Jacob, 705
 KLEIN Sherwin, 800
 KLIMCHUK Dennis, 364
 KONTOS Pavlos, 129, 552
 KOPPERS Berta, 922
 KOSLOWSKI Peter, 76
 KOUTRAS Demetrios, 37
 KRAUT Richard, 29, 223, 238, 240, 314, 357, 506, 541
 KRETZMANN Norman, 246, 293
 KRIPKE Saul, 746
 KRISTELLER Paul, 861
 KUCHARSKI Paul, 154, 416
 KUHN Helmut, 506, 523

 La CROCE Ernesto, 115, 207
 LABARRIÈRE Jean-Louis, 35, 208, 212, 255, 398, 665
 LACAN Jacques, 747
 LACEY Walter, 63
 LACHANCE Louis, 557
 LACHTERMAN David, 110
 LACROSSE Joachim, 156
 LALANDE André, 453
 LANGHOLM Odd, 262
 LARKIN Miriam, 745
 LATONA Max, 235
 LAWRENCE Gavin, 29, 139, 175
 Le BLOND Jean-Marie, 45, 459, 468
 LEANDRI Antoine, 576
 LEÃO Delfim, 83, 595
 LEAR Gabriel, 29, 123, 381
 LEBEDEV Andreas, 353
 LEDA (fig. mit.), 935, 936
 LEFEBVRE René, 125, 166
 LEFEVRE Charles, 109, 110, 514
 LEIBNIZ Gottfried, 447, 773
 LEIGHTON Stephen, 274, 298, 683
 LEMOINE Bernardette, 557
 LENNOX James, 269
 LÉON (de Filiunte), 888
 LÉONARD Jean, 524

 LEPTINES (de Atenas), 853
 LERATE Mabel, 248
 LERNER Michel-Pierre, 388
 LESHER James, 649
 LESKY Albin, 632, 927, 928
 LESZL Walter, 658
 LEUCIPO (de Mileto), 833, 853
 LÉVI-STRAUSS Claude, 747
 LIBERA Alain de, 649
 LICÍMNIO (de Quios), 854, 928
 LICÓFRON, 854
 LÍCON o Peripatético, 845
 LÍCON o Pitagórico, 46, 846
 LICURGO (de Esparta), 887
 LIDDELL Henry, 124, 885
 LIPOVETSKY Gilles, 243, 244
 LÍSIAS de Atenas, 833, 854, 891
 LLANO Alejandro, 116
 LLOYD Geoffrey, 93, 110, 143, 259, 322
 LOBKOWICZ Nikolaus, 651
 LOCKE John, 447
 LOMBARD Jean, 530
 LONG Christopher, 169, 542
 LONGRIGG James, 257
 LÓPEZ SÁENZ María Carmen, 542
 LORD Albert, 927
 LORD Carnes, 145, 530
 LORIES Danielle, 662
 LORITE MENA José, 162
 LOUDEN Robert, 658, 717
 LOUIS Pierre, 44, 57, 58, 59, 66, 143, 144, 207, 333
 LOURENÇO Frederico, 927
 LOWRY Todd, 64, 262
 LUCAS [S.] (Evangelho segundo), 306, 919
 LUCAS John, 758, 801
 LUCCHETTA Giulio, 201
 LUCIANO (de Samosata), 47, 846
 LUGARINI Leo, 461, 468
 LUTERO Martinho [Martinus LUTHERUS], 151
 LYOTARD Jean-François, 461

 MACCIÒ Maria Cristina Donnini, 530
 MacINTYRE Alasdair, 21, 37, 461, 541, 543, 545, 546, 547, 561
 MADIGAN Arthur, 334
 MAGALHÃES Vasco V., 221
 MAGRIS Aldo, 587
 MALTEZ José A., 752, 783
 MANGUEL Alberto, 927
 MANSELLIS Vito, 149
 MANSION Augustin, 218, 460, 861
 MANSION Suzanne, 125, 156, 460, 461, 471
 MAQUIAVEL [Niccolò MACHIAVELLI], 364, 708
 MARCIANO Alain, 801

MARCO AURÉLIO, 529
 MARCOS [S.] (Evangelho segundo), 304
 MARCUSE Herbert, 748
 MARDUK (div.), 316, 592
 MARENGHI Gerardo, 375
 MARGEL Serge, 315, 337
 MARÍA Juan de Jesus, 99
 MARÍAS Julián, 176
 MARIN Maurizio, 117
 MARÍN PEDREÑO Higinio, 827
 MARÍÑA Jacqueline, 117
 MARINUS Albert, 61
 MARQUET Jean-François, 208
 MARSILIO FICINO, 597
 MARTIN de VILLODRES Isabel, 375
 MARTIN Rex, 400
 MARTÍNEZ Emilio, 234
 MARTINS António M., 6, 27, 808
 MATEUS [S.] (Evangelho segundo), 304, 350
 MATTHEWS Gareth, 328, 746
 MAYHEW Robert, 155, 678
 McCULLAGH Mark, 32, 33, 274
 McDOWELL John, 31, 231, 278, 422, 461, 547, 548
 McEVOY James, 145
 McGINNIS Jon, 304
 McINERNY Ralph, 34, 593
 McKeon Richard, 461, 860
 McKERLIE Dennis, 427
 McNEILL William, 188
 MEDEIA (pers. trág.), 345, 350, 365, 366
 MEFISTÓFELES (pers. trág.), 366
 MEIGGS Russell, 56
 MEIKLE Scott, 262, 800
 MELE Alfred, 314, 400
 MELISSO (de Samos), 529, 854
 MÉNAGE Gilles, 13
 MENANDRO (de Atenas), 67, 68, 72, 137, 190, 304, 308, 338, 345, 350, 361, 368, 372, 377, 605, 739
 MÉNDEZ AGUIRRE Víctor, 90
 MENELAU (fig. épíc.), 588
 MERLAN Philip, 56, 931
 MESQUITA António P., 11, 14, 23, 28, 32, 41, 45, 46, 47, 48, 57, 58, 59, 65, 66, 91, 94, 101, 110, 153, 154, 157, 160, 387, 388, 394, 451, 452, 455, 456, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 626, 631, 765, 775, 777, 842, 848, 860, 900, 909, 918
 MÉTIS (div.), 599, 603
 MÉTIVIER Pierre, 31, 111, 181, 336, 531, 538, 584, 619, 657, 681, 824
 METRODORO, 46, 846
 MEYER Michel, 528
 MEYER Susan, 29, 271, 334
 MICCOLI Paolo, 537
 MICHELI Giani, 77
 MIGLIORI Maurizio, 157
 MIGNUCCI Mario, 493
 MIGUEL (de Éfeso), 144, 846
 MILLER Eugene, 753
 MILLER Jon, 28, 29, 144
 MILLER Leigh, 736
 MILO Ronald, 348
 MÍLON (de Crotona), 296, 854
 MIMNERMO (de Cólofon), 371
 MINAS Anne, 43
 MINERVA (div.), 91
 MINIO-PALUELLO Lorenzo, 861
 MITTELSTRASS Jürgen, 685
 MNESÍFILO (de Atenas), 616
 MODRAK Deborah, 277, 322, 745
 MOEBIUS August, 919
 MOISÉS (fig. bib.), 350
 MOLINE Jon, 195
 MOMO (fig. mit.), 41
 MONAN Donald, 115, 444
 MONCHO Josep, 64
 MONDOLFO Rodolfo, 95, 177, 674
 MONTAIGNE Michel de, 213, 372
 MOORE George, 545, 746
 MORALES Fabio, 588, 663
 MORAUX Paul, 45, 109, 145, 357, 468, 860
 MORAVCSIK Julius, 393, 457, 468
 MOREAU Joseph, 155, 225, 337, 800
 MOREIRA Adriano, 806
 MOREL Pierre-Marie, 129, 150, 178, 207
 MORENO Ramón Queralto, 207
 MORÓN ARROYO Ciriaco, 157
 MORPURGO-TAGLIABUE Guido, 747
 MORRIS Charles, 746
 MORRIS Ian, 927
 MOSSÉ Claude, 800
 MOTTE Andre, 528, 536
 MOULARD Anatole, 264, 593
 MOUNIER Emmanuel, 533, 818
 MOUREAU Joseph, 43, 468
 MOUTAUX Jacques, 905
 MOUTSOPoulos Evangelhos, 258
 MOYA CAÑAS Patricia, 461
 MUELLER Ian, 914
 MULVANY Charles, 43
 MUÑOZ Jesús, 157
 MURKO Mathias, 926
 MURPHY James, 120
 MURRAY Gilbert, 96, 100, 101
 MURRAY Oswin, 300
 MUSAS (fig. mit.), 620
 MUSEU (de Atenas), 854, 928
 MYERS Michael, 736
 MYRMAX (cit. Testam. Arist.), 50, 70, 854
 NADDAF Gerard, 95
 NARANJO Leticia, 120

NARBONNE Jean-Marc, 309
 NARCY Michel, 70, 71, 118, 664, 709, 710, 711, 713, 716
 NASCIMENTO Abel P., 842, 848
 NATALI Carlo, 7, 26, 31, 43, 41, 55, 118, 120, 207, 257, 284, 333, 356, 363, 388, 478, 481, 493, 537, 549, 553, 554
 NATORP Paul, 551
 NEDERMAN Cary, 157
 NELEU (de Cêpsis), 46, 145, 835, 846
 NÊME Collette, 800
 NEMÉISIS (div.), 224
 NEOPTÓLEMO (fig. ép.), 820
 NESTLE Wilhelm, 224
 NESTOR (fig. ép.), 617, 887
 NETZ Reviel, 914
 NICANOR (famil. Arist.), 50, 51, 52, 53, 55, 56, 59, 70, 834, 836, 854
 NICÉRATO (pers. dial. plat.), 888
 NÍCIAS (pers. dial. plat.), 888
 NICOLACI Giuseppe, 201, 262, 549
 NICOLAU (de Damasco), 46, 145, 846
 NICOLAU DE CUSA, 195, 624
 NICOLLÒ LEONICENO [*Nicolaus Leonicensis Vicentinus*], 151
 NICÓMACO (filho Arist.), 34, 50, 52, 55, 59, 65, 66, 70, 146, 835, 854
 NICÓMACO (pai Arist.), 834, 931
 NIEMI Matti Ilmari, 794
 NIETZSCHE Friederich, 48, 253, 254
 NOZIK Robert, 461
 NUNES Pedro [*Petrus Nonius*], 216
 NUSSBAUM Martha, 21, 62, 163, 313, 393, 461, 468, 472, 541, 546, 547, 548, 801
 NUYENS François, 55, 110, 143
 NYGREN Anders, 249

 O'BRIEN John, 188
 OCEANO (div.), 603
 OEHLER Klaus, 861
 ÖFFENBERGER Niels, 400, 702
 OGGIONI Emilio, 486
 OLBRECHTS-TYTECA Lucie, 462, 733, 748
 OLBRICHT Thomas, 307
 OLÍMPIO (servo Arist.), 51, 854
 OLIMPIODORO o Jovem (de Bizâncio?), 49
 OLIMPIODORO, 9, 45, 47, 147, 846, 929
 OLIVEIRA Manfredo, 541
 OLSON Elder, 461
 ONIANS Richard, 264, 727, 916
 ORESTES (pers. trág.), 67, 372, 697
 ORFEU (fig. leg.), 854
 ORGAN Troy, 860
 ORÍGENES, 47, 846
 ORIOL SALGADO Manuel, 307
 OSSWALD Walter, 793

 OVÍDIO Publius [*Ovidius*] Naso, 190, 215, 249, 294, 365, 372, 377, 605, 738, 741, 819, 919
 OWEN Gwilym, 28, 110, 158, 207, 322, 393, 460, 461, 468, 553, 554
 OWENS Joseph, 35, 131, 376, 444, 486, 489

 PADOVANI Umberto, 307
 PALMOUR Jody, 200
 PANDORA (fig. mit.), 86
 PANÉCIO (de Rodes), 846
 PANNACCIO Claude, 130
 PANZANI Dominique, 680, 793, 727, 727, 792, 819
 PARCAS [= Moirai] (div.), 224
 PÁRIS (fig. ép./trág.), 53, 86
 PARMÉNIDES (de Eleia), 136, 597, 598, 833, 854, 891
 PÁRON, 854, 914
 PARRY Milman, 926
 PASCAL Blaise, 213, 372, 456
 PASICLES, 146, 846
 PÁTROCLO (fig. ép./trág.), 90, 588, 926
 PATTERSON Richard, 154
 PAULO [S.] (de Tarso), 71, 366
 PAVEL Gregoric, 379
 PAVLOPOULOS Marc, 126
 PEARSON Giles, 682
 PEDRO LOMBARDO, 176
 PEIRCE Charles, 269, 746, 747
 PELLEGRIN Pierre, 143, 149, 207, 447, 860
 PELLETIER Yvan, 119
 PELZER Auguste, 145
 PENÉLOPE (fig. ép.), 68
 PÉNIA (div.), 625, 626
 PEONIDIS Philimon, 113
 PEREIRA Américo, 886
 PEREIRA Duarte P., 215
 PEREIRA M. H. Rocha, 156, 514, 848, 885, 893, 899, 921, 927
 PEREIRA Miguel B., 337
 PERELMAN Chaïm, 462, 733, 748, 794
 PERENETTI Ludovico, 514
 PERIANDRO (de Atenas), 621
 PÉRICLES (de Atenas), 345, 548, 651, 652, 653, 654, 655, 677, 744, 854
 PÉRSIO Aulus [*Persius*] Flaccus, 529
 PESSOA Fernando, 436
 PETERS Francis, 47, 860
 PETERSON Sandra, 164
 PETRARCA Francesco, 85, 371, 820
 PÉTREMENT Simone de, 904
 PHILIPPE Marie-Dominique, 154, 514
 PIAT Clodius, 415
 PICKAVÉ Martin, 422
 PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni, 624
 PIEPER Annemarie, 235
 PIGMALIÃO (obra/efeito de), 741

PÍNDARO (de Cinocéfalos), 18, 134, 136, 249, 270, 337, 340, 370, 371, 627, 641, 832, 854, 928
 PINK Thomas, 330
 PINTO Maria José V., 71
 PÍTACO (de Mitilene), 621, 739
 PITÁGORAS (de Samos), 456, 734, 832, 855, 888
 PITÍADE I (esposa Arist.), 53, 55, 57, 58, 65, 835, 855
 PITÍADE II (filha Arist.), 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 65, 70, 835, 836, 855
 PITONISA (fig. relig.), 346
 PLATÃO, 41, 51, 72, 73, 83, 86, 87, 90, 96, 97, 98, 102, 131, 137, 140, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 163, 162, 170, 171, 172, 198, 199, 205, 224, 228, 240, 248, 253, 270, 300, 325, 344, 345, 350, 361, 366, 371, 372, 415, 424, 434, 454, 456, 514, 515, 546, 549, 573, 574, 588, 589, 597, 598, 601, 603, 612, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 631, 632, 633, 634, 641, 649, 654, 666, 676, 677, 710, 729, 731, 733, 740, 741, 745, 746, 747, 748, 765, 766, 783, 785, 786, 788, 801, 826, 827, 833, 834, 835, 855, 883-924, 894-932
 PLATZECK Erardo, 246
 PLEBE Armando, 148
 PLEZIA Marianus, 43, 44
 PLÍNIO o Antigo, 46, 846
 PLOTINO (de Licópolis), 47, 95, 151, 346, 846, 891
 PLUTARCO (de Queroneia), 46, 88, 89, 95, 99, 151, 201, 264, 345, 605, 616, 819, 846, 904
 PÖGGELER Otto, 506, 523
 POIRIER Jean-Louis, 421
 POLANSKY Ronald, 26, 32, 646, 789
 POLEMARCO (pers. dial. plat.), 885, 888, 890, 891, 892, 916
 POLIBO (de Cós), 855
 POLÍCLITO, 833
 POLÍCRITO (de Menda), 855, 928
 POLIDAMAS (fig. épica), 617
 POLIGNOTO, 833
 PÓLO (de Agrigento), 855
 PONS Alain, 217
 PORFÍRIO (de Tiro), 47, 95, 305, 846
 POROS (div.), 625, 626, 638
 POSSIDÓNIO (de Apameia), 46, 846
 POSTLETWAITE Norman, 62
 POWELL Jonathan, 218
 PRADO Carlos, 61
 PRANTL Karl, 453
 PRAXÍTELES, 833
 PREUS Anthony, 707
 PRÉVOST René, 51
 PREVOSTI MONCLÚS Antonio, 289
 PRÍAMO (fig. épica/trág.), 53, 86, 191, 272
 PRICE Anthony, 203
 PRICE Anthony, 29, 330
 PRIETO João M. Ureña, 842, 848
 PRIETO Maria H. Ureña, 842, 848
 PRITCHARD James, 891
 PROBO, 144, 846
 PROCLO, 95, 96, 97, 634, 846, 904
 PROCUSTO (fig. mit.), 357
 PRÓDICOS (de Ceos)
 PRÓDIGO (de Cós), 855
 PROMETEU (fig. mit.), 87, 316, 596, 887, 891
 PROTÁGORAS (de Abdera), 366, 683, 710, 702, 733, 855
 PROTARCO, 855
 PROTEU (div.), 738
 PRÓXENO (de Atarneu; famil. Arist.), 834, 856
 PSEUDO-ANDRONICO (de Rodes), 156
 PSEUDO-ARISTÓTELES, 728
 PSEUDO-DIONÍSIO (Areopagita), 95, 624
 PTOLEMEU *el-Garib* [= o Obscuro], 13, 45, 47, 57, 58, 59, 847
 PUECH Bernardette, 41, 66
 PUECH Henri-Charles, 904
 PUENTE Fernando, 337
 PURINTON Jeffrey, 171
 PYRREU (servo Arist.), 50, 854
 QUÉREMON (de Atenas), 246, 856, 928
 QUEVEDO Amalia, 405
 QUÍLON (de Esparta), 270, 621, 856
 QUIMERA (fig. mit.), 741
 QUINIOU Yvon, 223, 242, 243, 244
 QUINTILIANO Marcus Fabius [Quintilianus], 269, 265, 270, 340, 847
 RABINOWITZ Gerson, 188
 RACKHAM Harris, 149, 176, 293
 RADBRUCH Gustav, 794
 RAFFO MAGNASCO Benito, 329, 334
 RAMÓN GUERRERO Rafael, 540
 RAPP Christoph, 29
 RAVAISSON Felix, 208, 486
 RANDALL John, 685
 RAWLS John, 38, 461, 546, 547, 574
 REALE Giovanni, 486
 REDONDO SÁNCHEZ Pablo, 552
 REEVE Charles, 29, 36, 93, 204, 320, 346, 374, 486, 513, 514, 886, 890, 921
 RÉGIS Louis-Marie, 480
 REMBRANDT [*van Rijn*], 17, 18, 98, 825, 826
 RENEHAN Robert, 44
 RESTREPO de GUZMÁN Mariluz, 335
 RIBEIRO Álvaro, 27
 RICOEUR Paul, 26, 38, 167, 174, 224, 235, 236, 238, 253, 254, 288, 308, 314, 333, 540, 551, 553, 561, 562, 564, 571, 572, 635, 674, 725, 726, 732, 747, 748, 749, 760, 761, 789, 792, 894

RIEDEL Manfred, 27, 462, 507, 523, 528, 542, 543, 681
 RILKE Rainer Maria von, 18
 RINGBOM Marten, 333
 RIONDATO Ezio, 262, 616
 RISSER James, 665
 RIST John, 143
 RITTER Joachim, 444, 462, 507, 542, 543
 RIVAUD Albert, 485
 ROBERTO GROSSATESTA, 144, 145, 150
 ROBIN Léon, 157, 468, 514, 886, 890, 899, 921
 ROBINSON Daniel, 196
 ROBINSON Howard, 861
 ROBINSON Richard, 261
 ROBLES ORTEGA António, 460
 ROCHE Timothy, 35, 178, 207
 RODRIGO Pierre, 33, 121, 265, 354, 479, 553, 674
 ROESSLER Marie-Christine, 34, 244
 ROGERS Kelly, 250
 ROMEYER-DERBEY Gilbert, 35, 43, 244, 649
 RORTY Amelie O., 561
 RORTY Amelie, 263
 RORTY Richard, 747
 ROSA José S., 129, 892
 ROSA José S., 7, 514, 778, 892
 ROSENFELD Lawrence, 277, 736
 ROSS David, 81, 143, 154, 176, 225, 293, 450, 451, 462, 494, 561, 566, 705
 ROSTAGNI Augusto, 927
 ROTHMAN Juliet, 120
 ROUSSEL Pierre, 99
 ROVIRA Rogelio, 570
 ROWE Christopher, 7, 28, 29, 146, 147, 553
 ROXANA, 99
 RUGGIU Luigi, 651
 RUSSEL Bertrand, 745, 746
 RUTHERFORD Richard, 927
 RUTTEN Christian, 230, 528
 RYAN Eugene, 171
 RYLE Gilbert, 461, 554, 746

 SAFO (de Lesbos), 18, 832, 856, 927, 928
 SAINT-HILAIRE Jules B., 480, 489
 SALKEVER Stephen, 33, 541, 547, 548
 SALES i CODERCH Jordi, 93
 SALLES Ricardo, 360
 SALMOS (Livro dos), 316
 SANCHÉZ SORONDO Marcello, 528
 SANTAS Gerasimos, 145, 155, 313
 SANTIESTEBAN Luis, 169
 SANTOS Ana L., 61, 321
 SANTOS Delfim, 452, 454, 455, 456
 SANTOS José Ary dos, 21
 SANTOS José M., 7, 128, 178, 645, 646, 647, 721, 723, 770, 771, 786, 789
 SANTOS José T., 95

 SANTOS Ricardo, 203, 348
 SANZ MORALES Manuel, 98
 SARPÉDON (div.), 224
 SARTRE (Jean-Paul), 818
 SAUSSURE Ferdinand de, 746, 747
 SCALTSAS Theodore, 290, 524
 SCHAEFFER Denise, 119
 SCHAEERER René, 333
 SCHILLING Harald, 553
 SCHLEIERMACHER Friedrich, 143, 747
 SCHMIDT Ernst, 149
 SCHMIDT Lawrence, 683
 SCHMITT Carl, 117
 SCHMITT Charles, 861
 SCHOFIELD Malcolm, 29, 86, 114, 134, 144
 SCHRENK Lawrence, 860
 SCHUCHMAN Paul, 319, 542
 SCHUHL Pierre-Maxime, 674
 SCHÜTRUPF Eckart, 200, 277
 SCLATSAS Theodore, 657
 SCOTT Robert, 124, 885
 SEAFORD Richard, 62
 SEDLEY David, 653
 SEGAL Charles, 721
 SEGVIC Heda, 31, 433, 576
 SELF Lois, 739
 SELLARS John, 47
 SELLIER François, 801
 SEN Amartya, 547
 SEN Amartya, 801, 802, 803
 SÉNECA Lucius Annaeus [Seneca], 72, 86, 87, 128, 144, 253, 269, 270, 340, 344, 372, 377, 536, 605, 739, 847, 887, 917, 919
 SERRA J. Paulo, 7
 SERRA José P., 215, 264, 310, 346, 587
 SERRANO Enrique, 657
 SETE SÁBIOS (trad. arc.), 102, 270, 345, 530, 593, 620
 SÈVE Lucien, 234
 SEXTO EMPÍRICO, 46, 56, 847
 SFEZ Lucien, 670
 SHAKESPEARE William, 191, 213, 371
 SHARPLES Robert, 27
 SHERMAN Nancy, 31, 225, 231, 334, 530
 SHERMAN Thomas, 524
 SHINER Roger, 275, 400
 SHOREY Paul, 153, 155, 886, 903
 SHUTE Clarence, 196
 SHUTE Richard, 45
 SILVA Carlos H., 93, 198, 922
 SIM May, 241, 546
 SÍMON (servo Arist.), 51, 70, 856
 SIMONDON Michèle, 196
 SIMÓNIDES (de Ceos), 18, 224, 300, 340, 371, 856, 928
 SIMPLÍCIO, 45, 47, 847
 SINACEUR Mohammed-Allal, 37

SINÉSIO (de Cirene), 151, 215, 856
 SINNOTT Eduardo, 360
 SIRIANO (de Alexandria), 95, 151, 847
 SMITH Adam, 546
 SMITH Christopher, 433, 562
 SMITH John, 674
 SMITH William, 842, 848
 SNELL Bruno, 18, 91, 264, 735, 926, 928
 SOBLE Alan, 249
 SÓCION (de Alexandria), 47, 847
 SÓCRATES o novo, 856
 SÓCRATES, 46, 72, 86, 92, 96, 264, 344, 345, 346, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 428, 431, 454, 458, 481, 597, 624, 626, 712, 733, 833, 856, 894-932, 926
 SÓFOCLES (de Atenas), 18, 22, 63, 102, 136, 137, 151, 191, 214, 304, 309, 338, 340, 350, 371, 408, 587, 596, 595, 627, 820, 833, 856, 928
 SÓFRON (de Siracusa), 856, 928
 SOL (= Hélios div.), 294
 SOLLENBERGER Michael, 43
 SÓLON (de Atenas), 102, 270, 595, 707, 621, 751, 819, 832, 856, 928
 SOMVILLE Pierre, 225
 SORABJI Richard, 313, 369, 461, 861
 SOUDEK Josef, 262
 SOUILHÉ Joseph, 626
 SOUSA Ana A., 71
 SPARIOSU Mihai, 297
 SPARKES Brian, 433
 SPARSHOTT Francis, 173
 SPELLMAN Lynne, 658
 SPINOZA Baruch, 749
 STACK George, 159
 STEEL Carlos, 354
 STEFANINI Luigi, 154, 155
 STERN-GILLET Suzanne, 235, 369, 391, 651
 STEVENS Annick, 119
 STEWART John, 342, 393, 523, 582
 STIGEN Anfinn, 651
 STOCKER Michael, 351
 STOCKS John, 357
 STRAUSS Leo, 354, 541, 548
 STRAWSON Peter, 461, 746
 STRIKER Gisela, 134
 SUBLON Roland, 118
 SULLIVAN Shirley, 90
 SUPLICANTES (pers. trág.), 137, 372, 595, 596, 603, 641
 SUSEMIHL Franz, 147, 149, 523, 714
 SWANSON Judith, 230
 SWIEZAWSKI Stefan, 860
 SWIFT Jonathan, 891
 TALES (de Mileto), 98, 304, 621, 652, 654, 832, 856, 892, 919
 TÁLIA (serva Arist.), 51, 70, 856
 TAMINIAUX Jacques, 284, 544
 TARSKI Alfred, 746
 TAYLOR Alfred, 634
 TAYLOR Charles, 38, 547, 543, 546
 TAYLOR Christopher, 182, 272, 646
 TEÁGENES (de Mégara), 856
 TEIXEIRA Joaquim S., 235, 354, 561
 TEKMOR (fig. mit.), 638, 639
 TELFER Elizabeth, 416
 TELOH Henry, 649
 TÉMIS (div.), 224
 TEMÍSTIO (de Constantinopla), 47, 847
 TEMÍSTOCLES (de Atenas), 616, 677
 TEÓCRITO (de Quíos), 46, 847
 TEÓCRITO (de Siracusa), 134, 368, 641, 928
 TEODECTES (de Faselis), 856, 928
 TEODORO, 856
 TEOFRASTO (de Ereso), 50, 52, 55, 102, 835, 836, 847
 TEÓGNIS (de Mégara), 309, 337, 340, 605, 641, 856, 928
 TEOPOMPO (de Quío), 46, 835, 847, 928
 TERÊNCIO Publius [Terentius] Afer, 73, 269, 338, 340, 350, 361, 605, 733, 738
 TERTULIANO Quintus Septimius Florens [Tertullianus], 304
 TERZIS George, 265
 TESSITORE Aristide, 200
 TÉTIS (div.), 53, 603
 THILLET Pierre, 56
 THOMAS Carol, 98
 THOMPSON Wayne, 118
 THORNHILL John, 707
 THORNTON Martin, 320
 TIAMAT (div.), 316, 592
 TIFEU (fig. mit.), 741
 TIFFENAU Dorian, 886, 895
 TILES James, 646
 TILLEY John, 275
 TIMARCO famil. Arist.), 50, 55, 856
 TIMEU (de Lócric), 843, 914
 TIMEU (de Tauroménio), 46, 66, 847
 TIMÓTEO (de Mileto), 857, 928
 TIRÂNIO (de Amiso), 46, 145, 847
 TIRÉSIAS (pers. trág.), 309
 TIRTEU, 832
 TÍSIAS (de Siracusa), 733, 857
 TOCQUEVILLE Alexis de, 751
 TOMÁS [S.] (de Aquino), 144, 145, 150, 176, 388, 389, 447, 499, 540, 555, 556
 TOMÁS CAMPANELLA, 202
 TORDESILLAS Alonso, 5, 35, 354, 358
 TOSI Renzo, 15
 TOYNBEE Arnold, 927
 TRANQUILLI Vittorio, 77
 TRASÍMACO (da Calcedónia), 75, 857, 891
 TRÉDÉ Monique, 674

TRICOT Jules, 176, 293, 562, 564, 566, 705, 776
 TRIGO Jerónimo, 707
 TROTTMANN Christian, 357
 TUCÍDIDES (de Atenas), 18, 345, 734, 833, 887
 TUGENDHAT Ernst, 226
 TUILLIER André, 861
 TUOZZO Thomas, 396, 745
 TURNER Eric, 927
 TURNO (fig. ép.), 738
 TWEEDALE Martin, 861
 TYCON (servo Arist.), 51, 857
 TYKHE (div.), 603, 604

 UEHLING Theodore, 516
 ULISSES (fig. ép.), 90, 600, 606, 610, 887, 890, 891
 UPTON Thomas, 485
 URMSON James, 32, 81, 176, 566, 771
 USAIBIA (Ibn Abi), 45, 46, 48, 57, 59, 94, 100, 101, 102, 466, 827, 848, 929

 VAIHINGER Hans, 60, 61
 VAJDA Georges, 861
 VALLEJOS Raúl, 375
 VAN der EIJK Philip, 190
 VAN RIEL Gerd, 272
 VAN STAVEREN Irene, 262
 VAN STEENBERGHEN Fernand, 861
 VANIER Jean, 524
 VANNIER Guillaume, 70
 VARRÃO Marcus Terentius [Varro]
 VATTIMO Gianni, 35, 245, 250
 VAZ Armindo, 891
 VAZ Henrique L., 221
 VEATCH Henry, 117, 354
 VEGETTI Mario, 241, 300
 VELOSO Cláudio, 245
 VERBEKE Gerard, 215, 330, 471, 530
 VERGNIÈRES Solange, 111
 VERNANT Jean-Pierre, 34, 93, 300, 329, 346, 567, 591, 592, 599, 600, 601, 602, 604, 610, 614, 618, 619, 620, 637, 638, 926
 VERNE Jules, 891
 VIANNA Sylvio, 861
 VIANO Carlo, 468, 518
 VIDAL-NAQUET Pierre, 64, 329, 346
 VIGO Alejandro, 391, 554
 VIOLANTE Maria Lucia, 109
 VIRGÍLIO Publius [Vergilius] Maro, 68, 215, 253, 371, 376, 605, 738
 VLADIMIR (pers. dram.), 368, 369
 VLASTOS Gregory, 95, 155, 416
 VOEGELIN Eric, 894
 VOELKE André-Jean, 306
 VOGT Sabine, 269

 VOLPI Franco, 27, 127, 322, 462, 506, 526, 539, 542, 543, 562, 551
 Von ARNIM Hans, 143
 Von FRITZ Kurt, 36, 37, 780, 789
 Von LEYDEN Wolfgang, 358
 Von MISES Ludwig, 801
 Von WRIGHT Georg, 746
 VOYER Gilles, 257

 WALKER Matthew, 122
 WALL John, 25, 34
 WALLACE James, 36, 252, 516
 WALLACH John, 539, 540, 541, 545, 546, 547, 548
 WALSH James, 348
 WALSH Moira, 649
 WALZER Michael, 808
 WARRY John, 132
 WARTELLE André, 47, 143
 WEDIN Michael, 515, 776
 WEENIX Jan, 634
 WEIL Eric, 468
 WEIL Raymond, 143, 333
 WELCH John, 400
 WELLER Cass, 113
 WELTON William, 646
 WESTBERG Daniel, 557
 WETTSTEIN Howard, 516
 WHERLE Walter, 110
 WHITE Michael, 307
 WHITE Stephen, 164
 WHITEHEAD David, 931
 WHITING Jennifer, 29, 203, 422
 WIANS William, 110, 393
 WIDDERSHOVEN Guy, 62
 WIELAND Georg, 157
 WIELAND Wolfgang, 36, 461, 497, 507
 WIGGINS David, 321, 348, 384, 461, 541, 553, 554, 561, 746
 WILLEMS Klaas, 746
 WILLIAMS Bernard, 31, 164, 235, 238, 285, 351, 357, 399, 461, 547, 553, 554, 586, 746, 785, 786
 WILLIAMS Christopher, 461
 WINTER Michael, 493
 WISSE Jakob, 62
 WITHE Stephen, 396
 WITT Charlotte, 119, 138
 WITTGENSTEIN Ludwig, 242, 735, 736, 763, 746
 WOLF Francis, 108, 861, 862
 WOLLRATH Ernst, 506
 WOODHEAD Arthur, 932
 WOODS John, 61
 WRIGHT Georg, 321

 XAVIER Leonor, 88

XENÓCRATES (de Calcedónia), 835, 848, 857, 914
 XENÓFANES (de Cólofon)), 832, 857
 XENOFONTE (de Atenas), 73, 120, 134, 136, 137, 408, 627, 641, 833
 XUTO, 857

 YARZA Ignacio, 369, 651
 YEPES STORK Ricardo, 526
 YOUNG Charles, 29, 646, 752
 YOUNG David, 594
 YU Jiyuan, 37

 ZABARELLA Jacopo, 460
 ZAGAL ARREGUIN Hector, 234
 ZAMORA CALVO José M., 650
 ZANATTA Marcello, 61
 ZANETTI Gianfrancesco, 376

 ZELLER Eduard, 95
 ZENÃO (de Cítia), 305
 ZENÃO (de Eleia), 857
 ZENKERT Georg, 391
 ZENÓBIO, 224
 ZEUS (div.), 51, 191, 214, 224, 294, 599, 604, 610, 857, 894, 915, 919, 935, 936
 ZEYL Donald, 634
 ZINGANO Marco, 7, 29, 30, 123, 163, 169, 171, 207, 208, 224, 225, 313, 320, 321, 331, 340, 342, 346, 348, 352, 353, 363, 369, 370, 383, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 395, 396, 400, 401, 404, 416, 430, 431, 432, 437, 444, 481, 482, 489, 491, 494, 497, 498, 500, 501, 554, 582, 583, 585, 586, 596, 623, 657, 658, 675, 677, 679, 680, 682, 683, 752, 761, 762, 765, 775, 798, 800, 809
 ZUCKERT Catherine, 262

ÍNDICE TERMINOLÓGICO

Grego - Português

ἀγαθόν τι **um bem**, 152, 171, 382, 871
ἀγαθός / ἀγαθόν **bom**, 135, 150, 166, 174, 267, 382, 417, 626, 871
ἀγαθὸς μέγιστος **bem supremo**, 140, 152, 871
ἀδιόριστος **indeterminado**, 159, 478, 496, 498, 862
ἄϊδιος **eterno**, 297 (not. 692), 877
αἵρεσις **escolha**, 335, 338, 362, 363, 367, 381, 402, 686, 687, 692, 743, 139 (not. 310), 871
αἴσθησις **sensação / percepção**, 54 (not. 109), 125, 213, 322, 437, 448, 454, 505, 515, 551 (not. 1222), 576, 649 (not. 1458), 673, 690, 699, 720, 862
ἀ<ε>κούσιον = ἄ<ε>κων = ἄκων **involuntário / contrafeito**, 330 (not. 768), 334, 335 (not. 778), 343, 402, 430, 871
ἀκρασία **descontrole / incontínência / inoperância**, 203, 261 (not. 621), 347, 348, 349, 360, 409, 417, 418, 420, 421, 422, 426, 664
ἀκρίβεια **exactidão / precisão**, 133, 258, 511, 615, 622, 863
ἀλήθεια **verdade, sinceridade**, 204, 394, 424, 509, 561, 562, 572, 576, 579, 863
ἀλήθεια πρακτική **verdade prática**, 25, 159 (not. 380), 169, 382 (not. 869), 369, 535 (not. 1183), 551 (not. 1222), 575, 576, 579, 644, 692, 743, 771, 929-930 (not. 1889)
ἄλογον **parte (da alma) privada de razão**, 198, 349, 405, 407, 409, 570
ἄλογος **desprovido de razão / discurso / palavra**, 349, 405, 407, 409, 863
ἁμαρτία **falha / desacerto / falibilidade**, 310 (not. 717), 757
ἀμφιβολία **ambiguidade / ambivalência**, 108, 173, 179, 267, 301, 307, 386, 528 (not. 1172), 528 (not. 1172), 878
ἀνὴρ ἀγαθός **homem bom / homem de bem**, 114, 118, 229, 313, 354, 428, 871
ἀνθρώπινον **humano**, 115, 651, 669, 863
ἄνω/κάτω **cimo/baixo; para cima/para baixo**, 387, 454, 520, 649, 673 (not. 1518), 730, 772, 863, 890-891 (not. 1833), 919 (not. 1868)
ἀόριστος **indefinido, indeterminado**, 478 (not. 1074), 494, 496, 498, 548 (not. 1215), 765, 863
ἀπόδειξις **demonstração**, 379, 448, 661, 707, 863
ἀπορία **dificuldade / obstáculo**, 452 (not. 999), 711, 863
ἀρετή **virtude**, 26, 74 (not. 154), 78, 90 (not. 187), 115, 118, 123, 133 (not. 304), 138, 168, 171, 174, 180, 185, 195, 196, 210, 227, 228, 229, 231, 233, 241, 258, 271 (not. 641), 274, 281, 290, 302, 307, 329, 359, 363, 524, 535, 559, 566, 585, 620 (not. 1372), 675, 678, 681-682 (not. 1546), 705, 729, 742-743, 769, 871, 871
ἀρχή **princípio**, 96, 387, 443 (not. 980), 620 (not. 1376), 863
ἀρχιτεκτονικός **arquitectónico / directivo / orientador**, 754, 863
βία **à força / sob coacção**, 336, 343, 872
βίος **vida**, 24, 90 (not. 187), 121, 122, 124-125 (not. 283), 126, 128 (not. 295), 182, 745, 864

βουλήσις = βούλημα **aspiração**, 54 (not. 109), 56, 313, 329, 330, 347, 358, 360, 361, 363, 366, 397, 398, 402, 413, 423, 433, 438, 576, 872
 βούλευσις = βουλή **deliberação**, 233, 257, 313, 330, 353, 358, 367, 369, 378, 384, 385, 397, 402, 409, 433, 438, 551 (not. 1221), 555, 574, 651, 669, 673, 687, 689, 692, 706, 720, 743, 872, 895 (not. 1841)
 γνώμη **razoabilidade, juízo avisado, resolução, ponderação, sentença, conhecimento**, 555, 717, 719, 720, 864
 δεινότης **habilidade / engenho / destreza**, 33, 329, 540, 560, 601, 612, 616, 637, 681-682 (not. 1546), 704, 708 (not. 1598), 709, 753, 758
 δέον **o que deve ser**, 56, 133-134 (not. 305), 386, 872, 882
 δημιουργός **servidor público / artífice**, 353, 380, 411, 515, 631, 632 (not. 1419), 870, 917-918 (not. 1866)
 διάθεσις **disposição**, 93 (not. 194), 193, 864
 διαλεκτική **dialéctica**, 394, 457, 477, 877
 διανοητικαὶ ἀρεταὶ **virtudes dianoéticas**, 210, 231, 538, 660, 742-743, 872
 διάνοια **pensamento discursivo / inteligibilidade reflexiva / meditação**, 241 (not. 567), 413, 706, 712, 864, 907, 908
 διάνοια πρακτική **racionalidade prática / discursividade prática**, 25, 369, 398 (not. 909)
 δίκαιος **justo**, 172-173, 177 (not. 432), 204, 208 (not. 500), 751, 872, 879
 δικαιοσύνη **justiça (virtude)**, 357, 751, 756, 872
 διαιτητής **árbitro**, 466, 753, 872
 δικαστής **juíz**, 466, 753, 872
 δική **justiça (jurídica)**, 375, 872
 δόξα **opinião**, 122, 123 (not. 278), 360, 365, 366, 398, 413, 415, 466, 473, 474, 476, 480, 576, 706, 707, 713, 864, 872, 908
 δοξαστικόν **parte opinativa (da alma)**, 398, 624, 681-682 (not. 1546), 708, 864
 δύναμις **potência / capacidade / faculdade / força / possibilidade**, 54-55 (not. 109), 86, 181, 195, 246, 282, 356, 443 (not. 980), 649, 665, 709, 765 (not. 1698), 798, 864
 ἐγκράτεια **contenção / autodomínio / controlo**, 203, 407, 418, 433
 εἶδος **forma / aspecto / espécie (= forma imanente)**, 54 (not. 109), 125 (not. 285), 168, 170, 302, 319, 405, 434, 475, 512, 515, 615, 673, 729, 766 (not. 1701), 864
 ἔθος **hábito / costume**, 210 (not. 502), 212, 216, 217, 218, 219, 228, 229, 230, 231, 233, 240, 241, 246, 271, 275, 282, 333, 356, 567, 872
 ἐκούσιον = ἐκὼν **voluntário / de bom-grado**, 78, 329, 330 (not. 768), 334, 360, 402, 438, 576, 872
 οὐχ ἐκούσιον = οὐχ ἐκὼν, **não-voluntário** 333, 335 (not. 778), 402, 874
 ἐλατόν **flexível / dúctil**, 244 (not. 576), 320, 531, 642 (not. 1439), 739, 878
 ἐλλείψις **defeito / desvio / deformação**, 184, 260, 268, 281, 870, 870
 ἐμπειρία **experiência**, 186, 201, 215, 231, 233, 379 (not. 864), 445, 505, 514, 518, 648, 649 (not. 1458), 674, 698, 865
 ἔνδοξα **opiniões qualificadas**, 122, 123 (not. 278), 430, 466, 467, 472 (not. 1062), 473, 476, 477, 478 (not. 1073), 480, 481, 483, 519, 520, 707, 865, 871
 ἐνέργεια **actividade (= acto em processo)**, 177, 180, 181, 193, 196, 246, 277, 282, 284, 356, 390, 865

ἐντελέχεια **acto aperfeiçoado / atualização perfeita**, 54-55 (not. 109), 125, 195, 246, 277, 282, 284, 297 (not. 692), 356, 878
 ἐνυπαρχόν **imanente / que está dentro / que existe em / que pertence a**, 117 (not. 263), 120, 127, 171, 194, 284, 340, 341, 508, 526, 865
 ἔξις **disposição, estado permanente**, 181, 211, 215, 229, 230, 232, 233, 240, 241, 246, 271, 274, 275, 282, 333, 354, 356, 438, 531, 537, 563, 564, 585, 663, 675, 678, 697, 720, 766, 865, 872
 ἔξις μετὰ λόγου ποιητική **disposição produtiva acompanhada de razão**, 697, 872
 ἔξις πρακτική μετὰ λόγου **disposição prática acompanhada de razão**, 537, 663, 872
 ἔξις προαιρετική **disposição deliberante**, 564, 585, 766, 872
 ἐπαγωγή **indução**, 213 (not. 512), 449, 454, 649, 661, 707, 865
 ἐπιείκεια **equidade**, 357 (not. 821), 375, 542 (not. 1206), 657, 718, 756, 873
 ἐπιθυμία **apetite**, 54 (not. 109), 347, 360, 366, 409, 576, 865
 ἐπιστήμη **ciência**, 108, 112, 166, 204, 254, 355, 445, 447, 448, 452 (not. 999), 475, 476, 502, 505, 509, 538, 590, 601, 622, 623, 648, 650, 651, 654, 661, 673, 706, 707, 865
 ἔργον **trabalho / obra / tarefa / operação**, 83, 87, 94, 111, 126, 134 (not. 306), 135, 169, 170, 172, 174, 175-186 (not. 431), 177, 180, 181, 187, 196, 244, 248, 249 (not. 594), 272, 292, 311-312, 329, 435, 520, 535 (not. 1183), 555, 567, 570, 572, 579, 619, 633, 669, 675, 692, 725, 743, 769, 771, 816, 818, 882
 ἔσχατον **extremo**, 260, 267, 281, 699 (not. 1579), 719, 769, 865
 εὖ **bem**, 63 (not. 144), 121, 134, 136, 150, 152, 174, 179, 291 (not. 680), 579, 668, 673, 689, 707, 873
 εὖ ζῆν **bem viver**, 63 (not. 144), 77, 111, 126, 164, 179, 272, 382, 428, 510, 662, 668
 εὐβουλία **boa deliberação / bom conselho**, 33, 253 (not. 606), 667, 668, 685, 689, 694, 703, 706, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 716, 728, 744, 873
 εὐδαιμονία **felicidade**, 114, 115, 119, 132, 138, 164, 170, 171, 184, 272, 387, 510, 524, 616, 873, 882
 εὐνοια **benevolência**, 69, 742, 865
 εὐπραξία **bela/boa acção**, 132, 179, 579, 583, 585, 873
 εὐστοχία **boa pontaria / intuição certa**, 591, 617, 706, 870
 εὐσυνεσία **bom entendimento**, 714, 715, 716, 865
 ἐφ' ἡμῖν **que depende de nós / ao nosso alcance**, 140, 195, 342 (not. 789), 343, 363, 365, 397, 486, 495, 865
 ζήτησις **busca / procura / perseguição / indagação / investigação**, 379, 444 (not. 982), 694, 384-385, 865, 882
 ζωή **vida**, 124-125 (not. 283), 128 (not. 295), 173, 865
 ζῶον **ser vivo / vivente = ser animado / animal**, 113, 126, 208 (not. 500), 865, 874
 ἡδονή **prazer**, 54 (not. 109), 121, 123 (not. 279), 138, 171, 182, 185, 260, 264, 268, 272, 273, 278, 279, 281, 324, 865
 ἡθικὴ ἀρετὴ **virtude ética**, 228, 229, 585, 873
 ἡθός **habitação / morada / carácter**, 166, 216, 217, 218 (not. 522), 229, 232, 233, 240, 241, 244, 267, 271, 275, 276, 292, 333, 354, 356, 567, 817, 873
 [τὸ] θαυμάζειν **admiração / espanto**, 132, 878, 887
 θεωρία **especulação**, 24, 445, 506, 531, 866

θυμός **impulso**, 360, 366, 576, 866
 ιδέα **ideia** (= **forma pura inteligível**), 154, 170 (not. 414), 241 (not. 567), 255, 627, 673, 866, 908
 καθ' αὐτό **em/por si**, 140, 170, 184, 443 (not. 980), 485, 504, 765 (not. 1699), 778, 866
 καθ' ἑκάστων **particular**, 266, 448, 454, 499, 510, 560, 691-692, 708, 730, 743, 866, 877
 καθόλου **geral / universal**, 151, 152, 213, 266, 445, 448, 452 (not. 999), 453 (not. 1001), 454, 505, 510, 560, 648, 649 (not. 1458), 669, 670, 719, 730, 743, 757, 759, 761, 866, 877
 καιρός **oportunidade**, 83, 87, 168, 257, 266, 277, 337-338 (not. 782), 551 (not. 1222), 555, 615, 648, 727 (not. 1643), 744, 873, 882
 κακία **vício**, 184, 195, 260, 281, 310, 365, 873
 ὅλως κακία **maldade**, 351
 κακῶς **mal**, 250, 291 (not. 680), 321-321, 579, 873
 καλός **belo**, 120 (not. 274), 131 (not. 301), 132, 133, 135, 150, 152, 172, 626, 870
 κανὼν **régua / regra / critério / norma**, 282, 425, 630, 656, 666, 866
 κοινωνία **comunidade**, 154 (not. 356), 509, 510, 873
 κρινεῖν **separar / distinguir / avaliar / ajuizar / discernir**, 394, 509, 521, 684, 708, 718, 873
 κρίσις **separação / distinção / avaliação / juízo / discernimento**, 85, 438, 496, 615, 648, 674, 691, 708, 719, 744, 752-753, 873
 κριτής **árbitro / juiz**, 753, 873
 κίνδυνος **risco / perigo**, 385 (not. 878), 409, 441, 730, 873
 λογιστικόν **parte calculadora (da alma)**, 572, 866
 λόγον ἔχων **parte (da alma) dotada de razão**, 409, 866
 λόγος **palavra / razão / discurso / enunciado**, 78, 94, 173, 177 (not. 432), 208 (not. 500), 214, 253 (not. 606), 291, 316, 355, 433, 464, 481, 605, 676, 687, 798, 816, 866
 μαρτύριον **atestação / prova testemunhal**, 359 (not. 825), 874
 μέθοδος **investigação / método / percurso / estudo**, 108, 114, 254, 429, 434, 464, 511, 525, 867
 μέσον **meio / justo meio / termo médio / classe média** 29, 87, 99, 111, 203, 233, 240, 249, 264, 267, 273, 281, 292, 296, 298, 299, 302, 311-312, 320, 361, 433, 450, 499, 560, 566, 612, 637, 639, 643, 644, 646, 667, 684, 769, 772, 773, 780, 782, 865, 867
 μεσότης **mediedade**, 26, 99, 111, 202, 229, 233, 240-241, 249, 267, 266, 274, 275, 281, 289, 293 (not. 686), 294, 296, 312, 324, 354, 361, 438, 568, 637, 644, 664, 689, 754, 769, 867, 882
 μεταξύ **entre / no meio / ligação / conexão**, 54-55 (not. 109), 99, 198 (not. 478), 201, 201, 240, 241 (not. 567), 276, 281, 407, 521, 433, 626, 667, 719, 771, 773, 867, 877, 882, 885-886 (not. 1825), 908, 708, 913-914 (not. 1860)
 μέτρον **medida**, 33, 87, 233, 262 (not. 622), 264, 267, 266, 273, 299, 361, 433, 436, 438, 530 (not. 1180), 560, 593, 595, 683, 762, 867
 μετριότης **justa medida**, 85, 94, 203, 229, 233, 240, 261, 267, 266, 267, 272, 274, 279, 281, 289, 324, 354, 361, 664, 769, 867
 μίμησις **imitação**, 173, 245, 878
 μνήμη **memória**, 213, 445, 505, 536 (not. 1188), 648, 649 (not. 1458), 665 (not. 1495), 867

μορφή **forma** (= **forma determinante imanente**), 152, 170, 446, 765 (not. 1698), 776, 766 (not. 1701), 768, 782, 867, 882

μοχθηρία **maldade / perversidade**, 308, 310, 351

νόμος **lei**, 752, 759, 761, 798, 874

νομοθεσία **atividade legislativa / produção de leis**, 753, 760, 874

νοῦς **intelecto**, 125, 168, 171, 204, 253 (not. 606), 369, 372, 390, 391 (not. 893), 397, 398, 417, 438, 452, 500, 515, 538, 540, 576, 590, 648, 649, 650, 651, 652, 654, 661, 673, 682, 690, 717, 718, 719, 720, 798, 799, 867, 878, 908,

οἶκος **casa / família**, 75, 69, 70 (not. 159), 570, 870, 892 (not. 1835)

οἰκεῖον **próprio**, 249 (not. 594), 477, 570, 572, 630, 818, 874

ὁμολογία **acordo / consenso**, 88, 164, 520, 867

ὄρεξις **desejo**, 54 (not. 109), 313, 339-340 (not. 785), 347, 397, 398 (not. 909), 402, 408, 409, 423, 433, 438, 503, 576, 690, 693, 743, 769, 774, 867, 872, 878, 882

ὀρθὸς λόγος **recta razão**, 26, 257, 258, 266, 274, 277, 278 (not. 653), 287, 288, 302, 320, 354, 367, 381, 397-398, 438, 565, 566, 655, 666, 686, 769, 867

ὀρθότης **rectitude**, 36, 135, 355, 409, 568, 574, 642, 644, 656, 667, 668, 687, 689, 707, 713, 721, 739, 867

ὅρος **confim**, 164, 184, 244, 566

οὐ ἔνεκα **em vista de / fim**, 171, 304, 382, 551 (not. 1222), 560, 719, 868

οὐχ ἑκούσιον = οὐχ ἑκὼν **não-voluntário**, 335 (not. 778), 343, 402, 874

οὐσία **substância**, 54-55 (not. 109), 159, 160 (not. 384), 168, 211, 292 (not. 683), 296-297 (not. 692), 297, 339, 443 (not. 980), 475, 570, 766 (not. 1701), 776, 777 (not. 1736), 777-778 (not. 1738)

πάθος **afecção**, 55, 85, 497, 868

παιδεία **educação / formação**, 56 (not. 115), 132, 169, 230, 240, 279, 354, 357, 434, 530 (not. 1181), 681 (not. 1545), 874

πανουργία **artimanha / fraude / embuste / ludíbrio / desonestidade**, 203, 682-683, 874, 708 (1598)

παράδειγμα **modelo**, 132, 186, 229, 287, 289, 627, 628, 631, 760, 870

πέρας **limite**, 33, 87, 164, 184, 185, 244, 262 (not. 622), 264, 266, 281, 361, 433, 637, 638, 868

πεφυκός **natural**, 212, 214, 244, 245, 267, 327 (not. 760), 334, 494, 868

πίστις **prova / convicção / crença**, 241 (not. 567), 417, 476, 694, 737, 741, 742, 744, 908

πλαστικός **maleável**, 244 (not. 576), 642 (not. 1439)

πλαστός **moldável**, 244 (not. 576), 320, 602, 739, 740, 758, 878,

πλεονεξία **ambição / aumento**, 261, 555, 874

ποιεῖν **produzir / fazer / criar**, 172, 179, 189 (not. 460), 208 (not. 500), 211, 214, 233, 250, 251, 252, 259, 283, 292 (not. 683), 301, 378, 443-444 (not. 980), 674, 723, 733, 870, 873

ποίησις **produção criativa / fabrico** 24, 111, 172, 173, 179 (not. 438), 187, 214, 244, 245, 246, 248, 252, 267, 284, 312, 329, 356, 371, 364, 378, 434, 440, 441, 445, 506, 526, 560, 580, 583, 584, 593, 615, 619, 633, 654, 661, 689, 704, 721, 723, 870, 882

πόλις **cidade**, 76 (not. 159), 100, 118, 201, 208 (not. 500), 238, 559, 616, 672, 780, 874, 892 (not. 1835)

πολιτικὸν ζῶον **vivente político**, 113, 126, 208 (not. 500), 350 (not. 805)
 πονηρός **maldoso**, 267, 308, 874
 [τὸ] πρακτὸν **o práctico**, 111, 170, 192, 212, 254, 258, 339, 357, 370, 443, 499, 508, 516, 568, 570, 586, 874
 πρακτὸν ἀγαθόν **bem práctico**, 168, 171, 382, 669
 προᾶξις **acção**, 24, 77, 111, 133, 172, 179 (not. 438), 187, 214, 248, 252, 277, 284, 301, 312, 329, 339, 356, 363, 364, 378, 409, 434, 440, 441, 445, 506, 508, 526, 541 (not. 1205), 560, 567, 576, 580, 584, 654, 661, 669, 689, 721, 723, 743, 874, 882, 895 (not. 1841)
 προαίρεσις **escolha deliberada / deliberação ponderada / preferência / propósito / decisão reflectida**, 25, 26, 163, 230, 249, 313, 330, 338, 353, 356, 358, 360, 361, 362, 366, 367 (not. 842), 389, 397, 398, 402, 409, 433, 438, 508, 525, 555, 560, 571, 576, 582, 585, 586, 591, 601, 618, 637, 647, 651, 673, 685, 686, 687, 689, 694, 702, 703, 704, 717, 719, 720, 732, 743, 744, 753, 757, 768, 769, 774, 817, 875, 895
 πρὸς ἡμᾶς **que nos diz respeito / relativo a nós**, 292, 298, 302, 341, 363, 684
 πρὸς τὰ τέλη **meios pelos quais**, 378, 399, 560, 692, 868
 σῆμα / σημεῖον **sinal / signo**, 177 (not. 432), 208 (not. 500), 268, 273, 279, 638, 663, 746 (not. 1671), 870
 σκοπός **alvo**, 566, 870
 σπουδαῖος **bom / honesto / íntegro / diligente / maduro / avisado / responsável**, 86, 115, 118, 186, 229, 290, 296, 311-312, 313, 354, 379, 394, 424, 425, 435, 436, 674, 729, 875
 στέρησις **privação**, 405, 407, 443 (not. 980), 868
 στοχαστικός **que aponta certo**, 133, 669, 870
 συγγνώμη **sensatez / compreensão / indulgência / perdão**, 350, 718, 720, 875
 συλλογισμός **inferência / silogismo**, 384, 387, 585, 773, 868
 συμφέρον **conveniente / apropriado**, 74-75, 133, 230, 651, 661, 662, 668, 873, 875
 σύνεσις **entendimento**, 710, 711, 714 (not. 1613), 715, 716, 717, 718, 720, 869
 σύνολον **composto substancial [hilemórfico]**, 125, 153, 765 (not. 1698), 766, 878
 σχῆμα **figura**, 55, 111, 255, 257, 279, 319, 510, 512, 515, 520, 617, 671, 691, 718, 734, 869, 882
 σωφροσύνη **moderação**, 85 (not. 177), 204, 262 (not. 623), 266, 268, 281, 322 (not. 747), 349, 416, 612, 664, 875, 879
 τὰγαθόν **o Bem**, 115, 152, 171, 172
 τάνθρωπινον ἀγαθόν **bem humano**, 121, 287, 357, 382, 524, 525, 871
 τάσις **tensão**, 528 (not. 1173), 878
 τέλειος / τέλειον **terminado / concludido / perfeito / aperfeiçoado**, 193, 196, 211, 244, 284, 363, 754, 869
 τέλος **fim**, 121, 135, 169, 170, 193, 277, 284, 362, 388, 399, 535 (not. 1183), 538, 563, 583, 668, 669, 701, 716, 774, 869, 921 (not. 1875)
 τέχνη **arte / execução / ofício**, 24, 25, 172, 187, 204, 207 (not. 497), 209, 245, 246, 248, 259, 284, 301, 302, 363, 364, 378, 399, 434, 505, 525, 538, 590, 593, 602, 615, 619 (not. 1374), 648, 650, 651, 661, 704, 723, 759-760, 871
 τύπος **traço/marca indentificador(a) / esboço**, 255, 515, 520, 671, 882
 τύπων **em traços gerais / em esboço**, 255, 510, 512, 739, 761, 869

τύχη **acaso / sorte**, 190, 283, 320, 869
 ὕβρις **desmesura / excesso / insolência**, 22, 24, 53 (not. 108), 86-87 (not. 181), 101, 184, 203, 260, 264, 272 (not. 641), 289 (not. 675), 346, 349, 409, 449, 427, 555, 646, 664, 780, 890-891 (not. 1833)
 ὕλη **matéria**, 152, 170, 405, 545, 503, 757, 765, 765 (not. 1699), 766, 768, 869, 882,
 ὑπερβολή **excesso**, 184, 260, 268, 272 (not. 641), 281, 555, 646, 869
 ὑπόληψις **conjectura / convicção / suposição / noção / réplica**, 213, 379, 417, 648, 649, 878, 869
 ὑποκείμενον **sujeito (substancial) / base material**, 532, 777, 869
 [τὰ] φαίνόμενα **o que se apresenta / o que parece / o que apreça / o que aparenta / o que se opina**, 381, 393, 424, 425, 430, 432, 472 (not. 1062), 486, 869
 φαντασία **imaginação**, 505, 514, 598, 676, 774, 869
 φιλία **amizade**, 80-81, 203, 249 (not. 594), 742, 875, 879
 φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος **amor de si / amor próprio / estima de si / auto-estima**, 305 (not. 706), 350 (not. 805), 875
 φρόνησις **prudência**, 26, 86, 87, 136, 137, 138, 169, 185, 201, 203, 204, 231, 232, 233, 238, 241, 258, 321, 328, 329, 368 (not. 843), 378, 400, 433, 434, 436, 438, 443, 457, 531, 532, 535, 536 (not. 1188-1189), 537, 538, 540, 541 (not. 1205), 549, 551 (not. 1222), 552 (not. 1223), 554, 555, 558, 559, 560, 561, 576, 590, 591, 598, 601, 617, 618, 624, 627, 637, 642, 643, 644, 646, 648, 649, 650, 651, 652, 654, 657, 658, 660, 661, 664, 665, 668, 669, 672, 673, 674, 675, 678, 681-682 (not. 1546), 689, 698, 699, 704, 708, 709, 711, 712, 713, 714 (not. 1613), 716, 718, 719, 720, 723, 730, 743, 754, 756, 760, 769, 770, 771, 812, 875, 879, 882
 φρόνιμος **prudente**, 36, 85, 86, 169, 186, 201, 229, 231, 252, 290, 313, 315, 325, 379 (not. 864), 428, 435, 436, 438, 555, 612, 616, 626, 630, 631, 652, 656, 666, 667, 668, 669, 673, 674, 678, 685, 708 (not. 1598), 713, 718, 728, 729, 730, 744, 753, 875, 895 (not. 1841)
 φυσικὴ ἀρετὴ **virtude natural**, 682, 729, 875
 φύσις **natureza**, 75, 76 (not. 159), 131 (not. 299), 172, 173, 177 (not. 432), 207 (not. 487), 208, 211, 212-213 (not. 509), 214, 218, 244, 244, 246, 267, 301, 302, 327 (not. 760), 472 (not. 1062), 766, 869
 φύσει **por natureza**, 78, 81, 184, 185, 208 (not. 500), 212, 244, 327 (not. 760), 503, 649 (not. 1528), 869, 887 (not. 1827)
 χεῖρ **mão**, 322, 869
 χειροτέχνης **artesão manual**, 25, 633, 871
 χρόνος **tempo**, 168, 215, 231, 233, 257, 304 (not. 705), 587-588 (not. 1299), 674, 706, 869
 ψυχὴ **alma**, 54-55 (not. 109), 96, 115, 125 (not. 285), 139, 177, 180, 196, 244, 274, 290, 337, 443 (not. 980), 570, 869, 882
 ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ **na maior parte das vezes = com frequência**, 305, 370, 478, 488, 491, 492, 493, 494, 496, 499, 500, 501, 508-509, 548 (not. 1215), 623, 761, 765 (not. 1699), 870
 ὥς δεῖ **como deve ser = como convém**, 133-134 (not. 305), 266, 279, 304, 817, 876

Português - Grego

à força βία, 336, 872

acaso τύχη, 190, 283, 869

acção πράξις, 24, 77, 111, 133, 172, 179 (not. 438), 187, 214, 248, 252, 277, 284, 301, 312, 329, 339, 356, 363, 364, 378, 409, 434, 440, 441, 445, 506, 508, 526, 541 (not. 1205), 560, 567, 576, 580, 584, 654, 661, 669, 689, 721, 723, 743, 874, 882, 895 (not. 1841)

acordo ὁμολογία, 88, 164, 520, 867

actividade (= acto em processo) ἐνέργεια, 177, 180, 181, 193, 196, 246, 277, 282, 284, 356, 390, 865

actividade legislativa νομοθεσία, 753, 760, 874

acto aperfeiçoado / actualização perfeita ἐντελέχεια, 54-55 (not. 109), 125, 195, 246, 277, 282, 284, 297 (not. 692), 356, 878

admiração [τὸ θαυμάζειν], 132, 878, 887

afecção πάθος, 55, 85, 497, 868

ajuizar κρινεῖν, 708, 718, 873

alma ψυχή, 54-55 (not. 109), 96, 115, 125 (not. 285), 139, 177, 180, 196, 244, 274, 290, 337, 443 (not. 980), 570, 854, 882

alvo σκοπός, 566, 870

ambição πλεονεξία 261, 555, 874

ambiguidade ἀμφιβολία, 266, 301, 386, 878

ambivalência ἀμφιβολία, 108, 173, 179, 307, 878

amizade φιλία, 80-81, 203, 249 (not. 594), 742, 875, 879

amor de si φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος, 305 (not. 706), 350 (not. 805), 875

amor próprio φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος, 305 (not. 706), 350 (not. 805), 875

ao nosso alcance ἐφ' ἡμῖν, 140, 195, 342 (not. 789), 343, 363, 365, 397, 486, 495, 865

apetite ἐπιθυμία, 54 (not. 109), 347, 360, 366, 409, 576, 865

apropriado συμφέρον, 133, 875

árbitro / juiz κριτής, 753, 873

árbitro διαιτητής, 466, 753, 872

arquitectónico / directivo / orientador ἀρχιτεκτονικός, 754, 863

arte τέχνη, 24, 25, 172, 204, 207 (not. 497), 209, 245, 246, 248, 252, 284, 302, 363, 364, 505, 525, 547, 590, 593, 602, 615, 619 (not. 1374), 648, 650, 651, 661, 759-760, 871

artesão manual χειροτέχνης, 25, 633, 871

artífice δημιουργός, 353, 380, 411, 631, 632 (not. 1419), 870, 917-918 (not. 1866)

artimanha πανουργία, 203, 682-683, 874

aspecto εἶδος, 168, 434, 512, 515, 615, 729, 864

aspiração βουλήσις = βούλημα, 54 (not. 109), 56, 313, 329, 330, 347, 358, 360, 361, 363, 366, 397, 398, 402, 413, 423, 433, 438, 576, 872

atestação / prova testemunhal μαρτύριον, 359 (not. 825), 874

aumento πλεονεξία 261, 555, 874

autodomínio ἐγκράτεια, 203, 418

auto-estima φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος, 305 (not. 706), 350 (not. 805), 875

avaliação κρίσις, 615, 708, 719, 873
avisado σπουδαῖος, 86, 674, 875
base material ὑποκείμενον, 532, 869
bela/boa acção εὐπραξία, 132, 179, 579, 583, 585, 873
belo καλός, 120 (not. 274), 131 (not. 301), 132, 133, 135, 150, 152, 172, 626, 870
bem humano τάνθρωπινον ἀγαθόν, 121, 287, 357, 382, 524, 875
bem prático πρακτὸν ἀγαθόν, 168, 171, 382, 669
bem supremo ἀγαθὸς μέγιστος, 140, 152, 871
bem viver εὖ ζῆν, 63 (not. 144), 77, 111, 126, 164, 179, 272, 382, 428, 510, 662, 668
bem εὖ, 63 (not. 144), 121, 134, 136, 150, 152, 174, 179, 291 (not. 680), 579, 668, 673, 689, 707, 873
benevolência εὐνοία, 69, 742, 865
bens determinados ἀγαθόν τι, 171, 871
boa deliberação εὐβουλία, 33, 253 (not. 606), 667, 668, 685, 689, 694, 703, 706, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 716, 728, 744, 873
boa pontaria / intuição certa εὐστοχία, 591, 617, 706, 870
bom entendimento εὐσυνεσία, 714, 715, 716, 865
bom σπουδαῖος, 115, 118, 186, 229, 424, 425, 875
bom ἀγαθός / ἀγαθόν, 135, 150, 166, 174, 267, 382, 417, 443 (not. 980), 626, 871
busca ζήτησις, 444, 865, 882, 444 (not. 982)
capacidade δύναμις, 356, 665, 864
carácter ἦθος, 216, 218 (not. 522), 232, 233, 240, 241, 267, 271, 275, 276, 292, 333, 354, 356, 567, 817, 873
casa οἶκος, 75, 69, 76 (not. 159), 570, 870, 892 (not. 1835)
cidade πόλις, 76 (not. 159), 100, 118, 201, 208 (not. 500), 238, 559, 616, 672, 780, 874, 876 (not. 1835)
ciência ἐπιστήμη, 108, 112, 166, 204, 254, 355, 445, 447, 448, 452 (not. 999), 475, 476, 502, 505, 509, 538, 590, 601, 622, 623, 648, 650, 651, 654, 661, 673, 706, 707, 865
cimo/baixo; para cima/para baixo ἄνω/κάτω, 387, 454, 520, 649, 673 (not. 1518), 730, 772, 863, 890-891 (not. 1832), 919 (not. 1868)
classe média μέσον, 780, 782
com frequência = na maior parte das vezes ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, 305, 370, 478, 488, 491, 492, 493, 494, 496, 499, 500, 501, 508-509, 548 (not. 1215), 623, 761, 765 (not. 1699), 870
como convém = como deve ser ὥς δεῖ, 133-134 (not. 305), 266, 279, 304, 817, 876
como deve ser = como convém ὥς δεῖ, 133-134 (not. 305), 266, 279, 304, 817, 876
composto substancial [hilemórfico] σύνολον, 125, 153, 765 (not. 1698), 766, 878
compreensão συγγνώμη, 718, 720, 875
comunidade κοινωνία, 154 (not. 356), 509, 510, 873
conexão μεταξύ, 99, 198 (not. 478), 433, 667, 719, 771, 773, 867
confim ὅρος, 164, 184, 244, 566, 867
conjectura ὑπόληψις, 417, 869
consenso ὁμολογία, 88, 867
contenção ἐγκράτεια, 407, 433

controle ἐγκράτεια, 418
conveniente συμφέρον, 133, 651, 661, 662, 668, 873, 875
convicção πίστις, 476, 737, 742, 744, 868
convicção υπόληψις, 648, 869
costume ἔθος, 216, 217, 218, 219, 872
crença πίστις, 241 (not. 567), 417, 737, 741, 868, 908
criar ποιεῖν, 443-444 (not. 980), 723, 870
critério κανών, 666, 866
de bom-grado ἐκούσιον = ἐκών, 330, 872
decisão reflectida προαίρεσις, 702, 875, 895
defeito ἑλλείψις, 184, 260, 268, 281, 870, 870
deformação ἑλλείψις, 870, 870
deliberação ponderada προαίρεσις, 25, 26, 792, 757, 875
deliberação βούλευσις = βουλή, 233, 257, 313, 330, 353, 358, 367, 369, 378, 384, 385, 397, 402, 409, 433, 438, 551 (not. 1221), 555, 574, 651, 669, 673, 687, 689, 692, 706, 720, 743, 872, 895 (not. 1841)
demonstração ἀπόδειξις, 379, 448, 661, 707, 863
desacerto ἀμαρτία, 870
descontrole ἀκρασία, 203, 349, 664
desejo ὄρεξις, 54 (not. 109), 313, 339-340 (not. 785), 347, 397, 398 (not. 909), 402, 408, 409, 423, 433, 438, 503, 576, 690, 693, 743, 769, 774, 867, 872, 878, 882
desmesura ὕβρις, 22, 86-87 (not. 181), 101, 184, 203, 260, 264, 272 (not. 641), 409, 555, 646, 664, 780, 890-891 (not. 1833)
desonestidade πανουργία, 203, 682-683, 874, 879
desprovido de razão / discurso / palavra ἄλογος, 349, 405, 407, 409, 863
destreza δεινότης, 329, 870
desvio ἑλλείψις, 870, 870
dialéctica διαλεκτική, 394, 457, 477, 877
dificuldade ἀπορία, 711, 863
diligente σπουδαῖος, 186, 290, 311-312, 379, 674, 875
discernimento κρίσις, 85, 438, 496, 615, 648, 674, 691, 708, 719, 744, 873
discernir κρίνεῖν, 394, 509, 684, 708, 873
discursividade prática διάνοια πρακτική, 398 (not. 909)
discurso λόγος, 94, 208 (not. 500), 464, 481, 866
disposição deliberante ἔξις προαιρετική, 564, 585, 766, 872
disposição prática acompanhada de razão ἔξις πρακτική μετὰ λόγου, 537, 663, 872
disposição produtiva acompanhada de razão ἔξις μετὰ λόγου ποιητική, 697, 872
disposição διάθεσις, 93 (not. 194), 193, 864
disposição ἔξις, 181, 211, 215, 229, 230, 232, 233, 240, 241, 246, 271, 274, 275, 282, 333, 354, 356, 438, 531, 537, 563, 564, 585, 663, 675, 678, 697, 720, 766, 865, 872
dúctil ἐλατόν, 320, 531, 642 (not. 1439), 878
educação παιδεία, 56 (not. 115), 169, 230, 240, 279, 354, 357, 434, 530 (not. 1181), 681 (not. 1545), 874

em esboço τύπω, 255, 512, 739, 869
em si καθ' αὐτό, 140, 170, 184, 443 (not. 980), 485, 504, 765 (not. 1699), 778, 866
em traços gerais τύπω, 510, 761, 869
em vista de οὐ ἔνεκα, 171, 304, 382, 551 (not. 1222), 560, 719, 868
embuste πανουργία, 203, 682-683, 874, 708 (not. 1598)
engenho δεινότης, 870
entendimento σύνεσις, 710, 711, 714 (not. 1613), 715, 716, 717, 718, 720, 869
entre μεταξύ, 281, 867
enunciado λόγος, 798, 866
equidade ἐπιείκεια, 357 (not. 821), 375, 542 (not. 1206), 657, 718, 756, 873
esboço τύπος, 515, 520, 671
escolha deliberada προαίρεσις, 163, 230, 249, 313, 330, 338, 353, 356, 358, 360, 361, 362, 366, 367 (not. 842), 389, 398, 402, 409, 433, 438, 508, 525, 555, 560, 571, 576, 582, 585, 586, 591, 601, 618, 637, 647, 651, 664, 673, 685, 686, 687, 689, 694, 702, 703, 704, 717, 719, 720, 732, 743, 744, 753, 768, 769, 774, 875
escolha αἵρεσις, 139 (not. 310), 335, 338, 362, 363, 367, 381, 402, 686, 687, 692, 743, 871
espanto [τὸ] θαυμάζειν, 132, 878, 887
espécie εἶδος, 766 (not. 1701), 864
especulação θεωρία, 24, 445, 506, 531, 866
estado permanente ἔξις, 181, 211, 215, 229, 230, 232, 233, 240, 241, 246, 271, 274, 275, 282, 333, 354, 356, 438, 531, 537, 563, 564, 585, 663, 675, 678, 697, 720, 766, 865, 872
estima de si φιλία ἑαυτὸν = φίλαυτος, 305 (not. 706), 350 (not. 805), 875
eterno αἰῶδιος, 297 (not. 692), 877
exactidão ἀκρίβεια, 133, 258, 511, 615, 622, 863
excesso ὑπερβολή, 184, 260, 267, 272 (not. 641), 281, 555, 646, 869
excesso ὕβρις, 22, 53 (not. 108), 101, 184, 260, 264, 346, 349
execução τέχνη, 187, 301, 378, 399, 434, 619, 704, 723, 871
experiência ἐμπειρία, 186, 201, 215, 231, 233, 379 (not. 864), 445, 505, 514, 518, 648, 649 (not. 1528), 674, 698, 865
extremo ἔσχατον, 260, 267, 281, 699 (not. 1579), 719, 769, 865
fabrico ποίησις, 654, 870
faculdade δύναμις, 181, 246, 864
falha ἁμαρτία, 310 (not. 717), 870
falibilidade ἁμαρτία, 757, 870
família οἶκος, 75, 69, 76 (not. 159), 570, 870, 892 (not. 1835)
fazer ποιεῖν, 172, 179, 189 (not. 460), 208 (not. 500), 211, 214, 233, 250, 251, 252, 292 (not. 683), 301, 674, 723, 733, 870, 873
felicidade εὐδαιμονία, 114, 115, 119, 132, 138, 164, 170, 171, 184, 272, 387, 510, 524, 616, 873, 882
figura σχῆμα, 55, 111, 255, 250, 279, 319, 510, 512, 515, 520, 617, 671, 691, 718, 734, 869, 882
fim οὐ ἔνεκα, 560, 719, 868

fim τέλος, 121, 135, 169, 170, 193, 277, 284, 362, 388, 399, 535 (not. 1183), 538, 563, 583, 668, 669, 701, 716, 774, 869, 921 (not. 1875)
flexível ἐλατόν, 244 (not. 576), 531, 641 (not. 1439), 739, 878
força δύναμις, 86, 798, 864
forma (= forma determinante imanente) μορφή, 152, 170, 454, 765 (not. 1698), 766 (not. 1701), 768, 782, 867, 882
forma εἶδος, 54 (not. 109), 125 (not. 285), 170, 302, 319, 405, 475, 673, 766 (not. 1701), 864
formação παιδεία, 132, 169, 434, 874
fraude πανουργία, 203, 682-683, 874
habilidade δεινότης, 33, 540, 560, 601, 612, 616, 637, 681-682 (not. 1546), 704, 708 (not. 1598), 709, 753, 758, 870
habitação ἡθός, 218 (not. 522), 229, 873
hábito ἔθος, 210 (not. 502), 212, 216, 217, 218, 228, 229, 230, 231, 233, 240, 241, 246, 271, 275, 282, 333, 356, 567, 872
homem bom ἀνὴρ ἀγαθός, 114, 313, 871
homem de bem ἀνὴρ ἀγαθός, 118, 229, 313, 354, 428, 871
honesto σπουδαῖος, 875
humano ἀνθρώπινον, 115, 651, 669, 863
ideia (= forma pura inteligível) ἰδέα, 154, 170 (not. 414), 241 (not. 567), 255, 627, 673, 866, 908
imaginação φαντασία, 505, 514, 598, 676, 774, 869
imanente / que está dentro / que existe em / que pertence a ἐνυπαρχόν, 117 (not. 263), 120, 127, 171, 194, 284, 340, 341, 508, 526, 865
imitação μίμησις, 173, 245, 878
impulso θυμός, 360, 366, 576, 866
incontinência ἀκρασία, 261 (not. 621), 347, 349, 360, 409, 417, 418, 420, 422, 426
indagação ζήτησις, 379
indefinido ἀόριστος, 478 (not. 1074), 494, 496, 498, 548 (not. 1215), 863
indeterminado ἀδιόριστος, 159, 478 (not. 1074), 496, 498, 862
indeterminado ἀόριστος, 765, 863
indução ἐπαγωγή, 213 (not. 512), 449, 454, 649, 661, 707, 865
inferência συλλογισμός, 384, 387, 868
inoperância ἀκρασία, 348, 417, 418, 420, 421, 426
insolência ὕβρις, 24, 203, 264, 272 (not. 641), 289 (not. 675), 346, 427, 449, 646
íntegro σπουδαῖος, 296, 435, 436, 674, 875
intelecto νοῦς, 125, 168, 171, 204, 253 (not. 606), 369, 372, 390, 391 (not. 891), 397, 398, 417, 438, 452, 500, 515, 538, 540, 576, 590, 648, 649, 650, 651, 652, 654, 661, 673, 682, 690, 717, 718, 719, 720, 798, 799, 867, 878, 908,
inteligibilidade reflexiva διάνοια, 712, 864, 907
interesse συμφέρον, 80-81, 230
investigação μέθοδος, 108, 114, 254, 429, 511, 525, 867
investigação ζήτησις, 384-385
involuntário / contrafeito ἀ<ε>κούσιον = ἄ<ε>κων = ἄκων, 330 (not. 768), 334, 335 (not. 778), 343, 402, 430, 438, 871

juiz δικαστής, 466, 753, 872
juízo avisado γνώμη, 864
juízo κρίσις, 496, 615, 719, 752-753, 873
justa medida μετριοτής, 85, 94, 203, 229, 233, 240, 261, 267, 266, 267, 272, 274, 279, 281, 289, 324, 354, 361, 664, 769, 867
justiça (jurídica) δική, 375, 872
justiça (virtude) δικαιοσύνη, 357, 751, 756, 872
justo meio μέσον, 111, 769, 772, 867
justo δίκαιος, 172-173, 177 (not. 432), 204, 208 (not. 500), 751, 872, 879
lei νόμος, 752, 759, 761, 798, 874
ligação μεταξύ, 433, 626, 773, 867, 882
limite πέρας, 33, 87, 164, 184, 185, 244, 262 (not. 622), 264, 266, 281, 361, 433, 637, 638, 868
ludíbrio πανουργία, 203, 682-683, 874
maduro σπουδαῖος, 86, 875
mal κακῶς, 250, 291 (not. 680), 321-322, 579, 873
maldade μοχθηρία, 308, 310, 351
maldoso πονηρός, 267, 308, 874
maleável πλαστικός, 244 (not. 576), 642 (not. 1439)
mão χεῖρ, 322, 869
marca indentificadora τύπος, 255, 882
matéria ὕλη, 152, 170, 405, 454, 503, 757, 765, 765 (not. 1699), 766, 768, 869, 882
medida μέτρον, 33, 87, 233, 262 (not. 622), 264, 267, 266, 273, 299, 361, 433, 436, 438, 530 (not. 1180), 560, 593, 595, 683, 762, 867
mediedade μεσότης, 26, 99, 111, 201, 229, 233, 240-241, 249, 267, 266, 274, 275, 281, 289, 293 (not. 686), 294, 296, 312, 324, 354, 361, 438, 568, 637, 644, 664, 689, 754, 769, 867, 882
meditação διάνοια, 712, 864, 907
meio μέσον 33, 87, 99, 203, 233, 240, 249, 264, 267, 273, 281, 292, 296, 298, 299, 302, 311-312, 320, 361, 433, 499, 560, 566, 612, 637, 639, 643, 644, 646, 667, 684, 769, 865, 867
meios pelos quais πρὸς τὰ τέλη, 378, 399, 560, 692, 868
memória μνήμη, 213, 445, 505, 536 (not. 1188), 648, 649 (not. 1528), 665 (not. 1495), 867
modelo παράδειγμα, 132, 186, 229, 287, 289, 627, 628, 631, 760, 870
moderação σωφροσύνη, 85 (not. 177), 204, 265 (not. 623), 266, 268, 281, 322 (not. 747), 349, 416, 612, 664, 875, 879
moldável πλαστός, 244 (not. 576), 320, 602, 739, 740, 758, 878
morada ἡθός, 166, 216, 217, 218 (not. 522), 244, 873
na maior parte das vezes = com frequência ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, 305, 370, 478, 488, 491, 492, 493, 494, 496, 499, 500, 501, 508-509, 548 (not. 1215), 623, 761, 765 (not. 1699), 870
não-voluntário οὐχ ἐκούσιον = οὐχ ἐκῶν, 333, 335 (not. 778), 343, 402, 874
natural πεφυκός, 212, 214, 244, 245, 267, 327 (not. 760), 334, 494, 868

natureza φύσις, 75, 76 (not. 159), 131 (not. 299), 172, 173, 177 (not. 432), 207 (not. 487), 208, 211, 212-213 (not. 509), 214, 218, 244, 246, 267, 301, 302, 327 (not. 760), 472 (not. 1062), 766, 869
no meio μεταξύ, 54-55 (not. 109), 201, 201, 240, 241 (not. 567), 276, 407, 521, 867, 877, 885-886 (not. 1825), 908, 913-914 (not. 1860), 708
noção υπόληψις, 213, 869
norma κανών, 282, 866
o Bem τὰγαθόν, 115, 152, 171, 172, 382, 525
o prático [τὸ] πρακτόν, 111, 170, 192, 212, 254, 258, 339, 357, 370, 443, 499, 508, 516, 568, 570, 586, 874
o que aparenta [τὰ] φαινόμενα, 381, 393, 424, 425, 432, 486, 869
o que aprece [τὰ] φαινόμενα, 381, 393, 425, 869
o que deve ser δεόν, 56, 133-134 (not. 305), 386, 872, 882
o que parece [τὰ] φαινόμενα, 381, 393, 869
o que se apresenta [τὰ] φαινόμενα, 430, 869
o que se opina [τὰ] φαινόμενα, 393, 472 (not. 1062), 869
obra ἔργον, 83, 87, 94, 111, 126, 134 (not. 306), 135, 169, 170, 172, 174, 175-176 (not. 431), 177, 180, 181, 187, 196, 244, 248, 249 (not. 594), 272, 292, 311-312, 329, 435, 520, 535 (not. 1183), 567, 570, 572, 579, 619, 633, 669, 675, 725, 743, 816, 818, 870
obstáculo ἀπορία, 863
ofício τέχνη, 246, 248, 602, 871
operação ἔργον, 870
opinião δόξα, 122, 123 (not. 278), 360, 365, 366, 398, 413, 415, 466, 473, 474, 476, 480, 576, 706, 707, 713, 864, 872, 908
opiniões qualificadas ἔνδοξα, 122, 123 (not. 278), 430, 466, 467, 472 (not. 1062), 473, 476, 477, 478 (not. 1073), 480, 481, 483, 519, 520, 707, 865, 871
oportunidade καιρός, 83, 87, 168, 257, 266, 277, 337-338 (not. 782), 551 (not. 1222), 555, 615, 648, 727 (not. 1643), 744, 873, 882
palavra λόγος, 208 (not. 500), 214, 316, 816, 866, 344 (not. 792)
parte (da alma) dotada de razão λόγον ἔχων, 409, 866
parte (da alma) privada de razão ἄλογον, 198, 349, 405, 407, 409, 570
parte calculadora (da alma), λογιστικόν, 572, 866
parte opinativa (da alma) δοξαστικόν, 398, 624, 681-682 (not. 1546), 708, 864
particular καθ' ἑκάστον, 266, 448, 454, 499, 510, 560, 691-692, 708, 730, 743, 866, 877
pensamento discursivo διάνοια, 241 (not. 567), 413, 706, 712, 864, 907, 908
percepção αἴσθησις, 54 (not. 109), 448, 551 (not. 1222), 673, 699, 720, 862
percurso μέθοδος, 434, 464, 867
perdão συγγνώμη, 350, 875
perigo κίνδυνος, 873
perseguição ζήτησις, 694, 865
perversidade μοχθηρία, 308, 310, 351
ponderação γνώμη, 555, 864
por natureza φύσει, 78, 81, 184, 185, 208 (not. 500), 212, 244, 327 (not. 760), 503, 649 (not. 1528), 869, 887 (not. 1827)
por si καθ' αὐτό, 140, 170, 184, 443 (not. 980), 485, 504, 765 (not. 1699), 778, 866

possibilidade δύναμις, 649, 709

potência δύναμις, 54-55 (not. 109), 195, 246, 282, 443 (not. 980), 765 (not. 1698), 864

prazer ἡδονή, 54 (not. 109), 121, 123 (not. 279), 138, 171, 182, 185, 260, 264, 268, 272, 273, 278, 279, 281, 324, 865

preferência προαίρεσις, 330, 664, 702, 817, 875

princípio ἀρχή, 96, 387, 443 (not. 980), 620 (not. 1376), 863

privação στέρησις, 405, 407, 443 (not. 980), 868

privada de razão (parte da alma) ἄλογον, 198, 349, 405, 407, 409, 570, 866

procura ζήτησις, 865, 444 (not. 982)

produção criativa ποίησις, 24, 111, 172, 173, 179 (not. 438), 187, 214, 244, 245, 246, 248, 252, 267, 284, 312, 329, 356, 363, 364, 378, 434, 440, 441, 445, 506, 526, 560, 580, 583, 584, 693, 615, 619, 633, 661, 689, 704, 721, 723, 870, 882

produção de leis νομοθεσία, 753, 760, 874

produzir ποιεῖν, 259, 283, 378, 443-444 (not. 980), 723, 870

propósito προαίρεσις, 397, 664, 702, 875

próprio ὀικεῖον, 249 (not. 594), 477, 570, 572, 630, 818, 874

prova πίστις, 694, 868

prudência φρόνησις, 26 86, 87, 136, 137, 138, 169, 185, 201, 203, 204, 231, 232, 233, 238, 241, 258, 321, 328, 329, 368 (not. 843), 378, 400, 433, 434, 436, 438, 443, 457, 531, 532, 535, 536 (not. 1188-1189), 537, 538, 540, 541 (not. 1205), 549, 551 (not. 1222), 552 (not. 1221), 554, 555, 558, 559, 560, 561, 576, 590, 591, 598, 601, 617, 618, 624, 627, 637, 642, 643, 644, 646, 648, 649, 650, 651, 652, 654, 657, 658, 660, 661, 664, 665, 668, 669, 672, 673, 674, 675, 678, 681-682 (not. 1546), 689, 698, 699, 704, 708, 709, 711, 712, 713, 714 (not. 1613), 716, 718, 719, 720, 723, 730, 743, 754, 756, 760, 769, 770, 771, 812, 875, 879, 882

prudente φρόνιμος, 36, 85, 86, 169, 186, 201, 229, 231, 252, 290, 313, 315, 325, 379 (not. 864), 428, 435, 436, 438, 555, 612, 616, 626, 630, 631, 652, 656, 666, 667, 668, 669, 673, 674, 678, 685, 708 (not. 1598), 713, 718, 728, 729, 730, 744, 753, 875, 895 (not. 1841)

que aponta certo στοχαστικός, 133, 669, 870

que depende de nós ἐφ' ἡμῖν, 140, 195, 342 (not. 789), 343, 363, 365, 397, 486, 495, 865

que nos diz respeito πρὸς ἡμᾶς, 363, 868

racionalidade prática διάνοια πρακτική, 25, 369

razão λόγος, 73, 173, 177 (not. 432), 253 (not. 606), 298, 355, 433, 605, 676, 687, 866

razoabilidade γνώμη, 555, 717, 719, 720, 864

recta razão ὀρθὸς λόγος, 26, 257, 258, 266, 274, 277, 278 (not. 653), 287, 288, 302, 320, 354, 367, 381, 397-398, 438, 565, 566, 655, 666, 686, 769, 867

rectitude ὀρθότης, 36, 135, 355, 409, 568, 574, 642, 644, 656, 667, 668, 687, 689, 707, 713, 721, 739, 867

regra κανών, 425, 630, 866

régua κανών, 656, 758, 866

relativo a nós πρὸς ἡμᾶς, 292, 298, 302, 341, 684, 868

réplica ὑπόληψις, 649, 878

resolução, 864

responsável σπουδαῖος, 86, 290, 313, 354, 394, 729, 875

risco κίνδυνος, 385 (not. 878), 409, 441, 730, 873
sensação αἴσθησις, 125, 213, 322, 445, 454, 505, 515, 551 (not. 1222), 576, 649 (not. 1528), 690, 862
sentença γνώμη, 555, 864
separação κρίσις, 496, 873
separar κρινεῖν, 521, 873
ser vivo / vivente = ser animado / animal ζῶον, 113, 126, 208 (not. 500), 865, 874
servidor público δημιουργός, 515, 631, 632 (not. 1419), 870
silogismo συλλογισμός, 585, 773, 868
sinal / signo σῆμα / σημείον, 177 (not. 432), 208 (not. 500), 268, 273, 279, 638, 663, 746 (not. 1671), 870
sinceridade ἀλήθεια, 204, 863
sob coacção βία, 336, 343, 872
sorte τύχη, 320, 869
substância οὐσία, 54-55 (not. 109), 159, 160 (not. 384), 168, 211, 292 (not. 683), 296-297 (not. 692), 297, 339, 443 (not. 980), 475, 570, 766 (not. 1701), 776, 777 (not. 1736), 777-778 (not. 1738)
sujeito (substancial) ὑποκείμενον, 777, 869
suposição ὑπόληψις, 379, 869
tarefa ἔργον, 175, 555, 692, 771, 870
tempo χρόνος, 168, 215, 231, 233, 257, 304 (not. 705), 587-588 (not. 1299), 674, 706, 869
tensão τάσις, 528 (not. 1173), 878
terminado / concluído / perfeito / aperfeiçoado τέλειος / τέλειον, 193, 196, 211, 244, 284, 363, 754, 869
termo médio μέσον, 450, 773, 867
trabalho ἔργον, 175, 769, 870, 882
traço identificador τύπος, 882
um certo bem ἀγαθόν τι, 152, 871
um determinado bem ἀγαθόν τι, 382, 871
universal καθόλου, 151, 152, 213, 266, 445, 448, 452 (not. 999), 453 (not. 1001), 454, 505, 510, 560, 648, 649 (not. 1528), 669, 670, 719, 730, 743, 757, 759, 761, 866, 877
verdade prática ἀλήθεια πρακτική, 25, 159 (not. 380), 169, 369, 382 (not. 869), 535 (not. 1183), 551 (not. 1222), 561, 562, 575, 576, 579, 644, 692, 743, 771, 929-930 (not. 1889)
verdade ἀλήθεια, 394, 424, 509, 572, 576, 579, 743, 863
vício κακία, 184, 195, 260, 281, 310, 365, 873
vida βίος, 24, 90 (not. 187), 121, 122, 124-125 (not. 283), 126, 128 (not. 295), 182, 745, 864
vida ζωή, 124-135 (not. 283), 128 (not. 295), 173, 865
virtude ética ἠθικὴ ἀρετή, 228, 229, 585, 873,
virtude natural φυσικὴ ἀρετή, 682, 729, 875
virtude ἀρετή, 26, 74 (not. 154), 78, 90 (not. 187), 115, 118, 123, 133 (not. 304), 138, 168, 171, 174, 180, 185, 195, 196, 210, 227, 228, 229, 231, 233, 241, 258, 271 (not. 641),

274, 281, 290, 302, 307, 329, 359, 363, 524, 535, 559, 566, 585, 620 (not. 1372), 675, 678, 681-682 (not. 1546), 705, 729, 742-743, 769, 871, 871
virtudes dianoéticas διανοητικαὶ ἀρεταί, 210, 231, 538, 660, 742-743, 872
vivente político πολιτικὸν ζῶον, 113, 126, 208 (not. 500), 350 (not. 805)
voluntário ἐκούσιον = ἐκών, 78, 329, 330 (not. 768), 334, 360, 402, 438, 576, 872

Idiomorfismos conceptuais

Aporético, 107, 108, 134 (not. 306), 138, 163, 216, 246, 252, 266, 282, 283, 285, 296-297 (not. 692), 301, 320 (not. 742), 380, 386, 387, 439, 440 (not. 976), 469, 479, 483, 528 (not. 1170), 588 (not. 1300), 594, 597 (not. 1318), 657, 677 (not. 1531), 728, 882
Areiológico, 30, 211, 232, 244, 277, 278, 280, 281, 287, 292, 327 (not. 760), 400, 417 (not. 948), 436, 438, 439, 644, 673, 769, 811, 812, 882
Cairológico, 36, 98, 109-110 (not. 242), 180, 258, 304, 311, 367, 368, 438, 560, 665, 674, 727, 882, 912 (not. 1871), 918 (not. 1867)
Decisionário, 24, 25, 33, 36, 38, 39, 51, 53, 55, 82, 83, 85, 93, 103, 114, 118, 135, 151, 158, 169, 184, 187, 194, 201, 201, 206, 229, 230, 231, 232 (not. 555), 238, 240, 249, 250, 253 (not. 606), 255, 257, 266, 275, 285, 293 (not. 686), 298, 303, 312, 313, 314, 315, 319, 321, 321, 322, 328, 338, 343, 344, 347, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 366, 367, 368 (not. 844), 376, 377, 381, 382, 383, 386, 389, 398, 408, 419, 433, 434, 437, 439, 441, 443, 478, 488, 497, 510, 512, 520, 531, 533, 535, 560, 574 (not. 1276), 575, 578, 582, 583, 585, 590, 601, 607, 609, 618, 623, 626, 631, 642, 647, 651, 656, 660, 666, 669, 670 (not. 1513), 680 (not. 1543), 689, 690, 691, 692-693 (not. 1569), 700, 702, 708, 717, 718, 719, 723, 728, 729, 730, 733, 737, 739, 740, 743, 744, 749 (not. 1674), 750, 753, 754, 755, 756, 757, 760, 763, 767, 769, 785, 789, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 894 (not. 1839), 920 (not. 1870), 924, 940
Diaporético, 255, 301, 364 (not. 838), 479, 502, 518, 521, 522, 524, 597 (not. 1318), 625 (not. 1385), 642, 741, 773, 815, 882, 885-886 (not. 1825), 894 (not. 1840)
Endoxal, 457, 478, 479, 481 (not. 1080), 482, 487, 519, 520, 521, 686, 687, 707, 882
Ergonómico, 36, 88, 111 (not. 244), 168, 169, 170, 172, 174, 175-176 (not. 431), 180, 187, 188, 207 (not. 497), 219, 232 (not. 555), 233, 248, 249, 252, 272, 292, 303, 311, 319, 337, 363, 379, 403, 428, 437, 438, 509, 560, 575, 585, 594, 599, 601, 620, 633, 643, 645, 646, 655, 680, 685, 704, 721, 723, 730, 737, 738, 750, 756, 757, 768, 789, 805, 810, 811, 815, 882, 912 (not. 1871), 917-918 (not. 1866), 924, 932
Esquematismo, 303, 333 (not. 770), 352, 671, 777-788 (not. 1738), 778 (not. 1739), 882
Esquematasta, 60-61 (not. 126), 255, 514, 575, 585, 671, 748 (not. 1673), 776
Estocástico, 36, 60-61 (not. 126), 295, 299, 302, 303, 307, 320, 329, 403, 438, 560, 566, 575, 591, 618, 644, 646, 666, 669, 680, 689, 698, 701, 704, 795, 709, 717, 720, 730, 750, 753, 757, 768, 780, 789, 805, 882
Fronético, 80, 85, 101, 103, 264, 267, 337, 346 (not. 795), 349, 708 (not. 1598), 882, 921 (not. 1876), 924
Hilemórfico, 94, 125, 138 (not. 308), 169, 201, 286, 288, 315, 318, 319, 358, 375, 377, 411, 419, 434, 442, 443, 454, 497, 507, 520, 531, 560, 575, 628, 643, 720, 750, 757, 763, 766, 767, 768, 775, 809, 810, 813, 882, 924

Inferencial, 374, 382, 383, 384, 387, 389, 400, 411, 412, 413, 414, 426, 427, 452, 464, 467, 473, 481, 485, 520, 547, 586, 685, 686, 694, 692, 696, 697, 699, 701, 702, 703, 704, 707, 709, 717, 720, 767, 768, 769, 753, 774, 921 (not. 1876)

Mediação, 18, 19, 39, 54 (not. 109), 55, 76, 77, 86 (not. 178), 92, 98, 99, 100, 101, 103, 118, 122, 155 (not. 363), 157, 159, 153 (not. 391), 169, 178, 198 (not. 478), 201, 201, 205-206 (not. 495), 206, 214, 215 (not. 514), 218, 219, 220 (not. 527), 223-224 (not. 537), 231, 232, 233, 241 (not. 567), 248 (not. 591), 249, 252, 255, 259, 267, 267, 268, 272, 279, 280, 281, 283, 286, 293 (not. 686), 301, 306 (not. 708), 315, 316 (not. 733), 321, 322, 326 (not. 759), 327, 357, 368 (not. 843), 369, 375, 400, 402, 403, 409, 411, 425, 432, 433, 437, 438, 441, 447 (not. 987), 442, 449, 454 (not. 1004), 455, 455 (not. 1005), 471, 497, 513-514 (not. 1151), 512, 520, 531, 533, 540, 555 (not. 1248), 558, 563, 567, 575, 578, 590, 594, 597 (not. 1318), 609, 617, 626, 627, 630, 631 (not. 1417), 641, 642, 643, 644, 645, 651, 665, 666, 668, 671, 674, 675, 689, 696, 704, 709, 720, 727, 728, 732, 734, 736, 737, 739, 740, 749 (not. 1674), 752, 754, 755, 763, 766, 767, 768, 771, 774 (not. 1721), 775, 776, 777, 778 (not. 1739), 784, 785, 786, 788, 789, 794, 796, 806, 813, 814, 818, 819, 821, 885-886 (not. 1825), 889-890 (not. 1829), 891 (not. 1834), 893-894 (not. 1838), 904, 906, 908, 909, 912 (not. 1871), 913 (not. 1857), 913-914 (not. 1860), 917-918 (not. 1866), 918 (not. 1867), 921-922 (not. 1876), 924, 927 (not. 1883)

Mediacional, 18, 25, 26, 32, 33, 38, 39, 43, 54-55 (not. 109), 60 (not. 126), 68 (not. 154), 76 (not. 159), 83, 85, 86-87 (not. 181), 96, 99, 102, 103, 110, 118, 138, 169, 170, 171, 179, 199, 201, 201, 205, 209, 229, 231, 238, 241 (not. 567), 249, 257, 258, 273, 275, 280, 287, 293 (not. 686), 294 (not. 687), 295, 299, 306 (not. 708), 313, 318, 323, 368 (not. 843), 374, 376, 378, 389, 395, 407, 409, 419, 428, 433, 441, 443, 449, 450, 455, 457, 466, 478, 484 (not. 1085), 490, 502, 510, 514-515 (not. 1155), 530, 531, 532, 551, 555, 562, 563, 565, 568-569 (not. 1268), 573, 574, 575, 576, 590, 597 (not. 1318), 598, 601, 608, 609, 613, 618, 624, 625 (not. 1385), 626 (not. 1387), 627 (not. 1391), 631, 635, 657, 640 (not. 1438), 642, 644, 646, 648, 651, 653, 655, 656, 657, 660, 661, 664, 665, 670, 672, 673, 675, 680, 684, 699, 702, 704, 697, 718, 719, 720, 725, 730, 739, 742, 743, 750, 769, 770, 771, 773, 774, 776, 779, 780, 784, 785, 807, 810, 812, 813, 818, 819, 826, 882, 885-886 (not. 1825), 889-890 (not. 1829), 892 (not. 1835), 893-894 (not. 1838), 898 (not. 1841), 903 (not. 1850), 907, 913 (not. 1857), 913 (not. 1860), 923, 924, 940

Mediedade, 31, 32, 38, 39, 107, 111, 207, 229, 267, 266, 261 (not. 634), 274, 275, 279, 290- 291 (not. 679), 293 (not. 686), 294 (not. 687), 294 (not. 688), 296, 298, 300, 303, 307, 311 (not. 721), 312, 315 (not. 729), 320, 323 (not. 751), 324, 327, 333, 354, 439, 445, 554, 555-556 (not. 1248), 568, 637, 641, 644 (not. 1442), 645 (not. 1443), 646 (not. 1445), 664, 666, 681 (not. 1546), 684, 689, 769, 771, 772, 784, 786, 809, 867, 882

Mesomorfologia, 39, 275, 312, 560, 637, 768, 792, 794, 800, 809

Mesomorfológico, 32, 33, 38, 87, 94, 103, 138, 184, 203, 229, 249, 266, 275, 279, 280, 281, 292, 293, 298, 326, 328, 401, 419, 433, 442, 443, 560, 566, 598, 643, 644, 648, 673, 689, 768, 770, 778, 783, 786, 789, 792, 794, 805, 806, 814, 819, 882, 907, 940

Mesótico, 94, 116, 170, 184, 201, 203, 240, 267, 270, 273, 274, 287, 289, 291, 293 (not. 686), 294 (not. 687), 298, 299, 324, 327, 349, 418, 447, 438, 478, 493, 499, 547-548 (not. 1214), 560, 568, 575, 618, 624, 627, 643, 644, 645, 646, 725, 770, 882, 885 (not. 1825), 907

Ortológico, 119, 257, 396, 402, 403, 432, 574, 585, 591, 656, 662, 689, 693, 692, 706, 709, 810, 811, 819, 882

Poiético, 6, 22, 26, 32, 33, 36, 55, 60-61 (not. 126), 67 (not. 141), 78, 89 (not. 182), 93, 112 (not. 247), 163 (not. 391), 199, 110, 135, 138, 171, 172, 174, 177, 179, 188, 196, 206, 212 (not. 507), 214, 232 (not. 555), 233, 245 (not. 586), 248, 249, 250 (not. 596), 251,

252, 255 (not. 609), 256, 257, 259, 267, 277, 283, 292 (not. 683), 301, 302, 304, 312, 313, 315, 316, 317 (not. 735), 318, 321, 322 (not. 748), 324, 327 (not. 760), 329, 345-346 (not. 795), 337, 356, 364, 366, 368 (not. 843), 368 (not. 844), 371 (not. 851), 376, 377, 378, 381, 385, 386, 399, 411, 438, 442, 485, 486, 498, 502, 505, 506, 512, 516, 520, 624, 525, 528, 529, 530, 540, 555-556 (not. 1248), 566, 574, 575, 576, 580, 582, 585, 590, 599, 600, 601, 604, 609, 610, 611 (not. 1349), 612, 613, 615, 618, 619, 627, 628, 631, 633, 637, 638, 642, 644, 646, 647 (not. 1447), 655, 662, 666, 689, 696, 698, 700, 703, 708 (not. 1598), 720, 723, 724 (not. 1639), 737, 738, 740-741 (not. 1664), 745-746 (not. 1668), 751, 754, 755, 757, 758, 760, 766, 767, 768, 769, 770, 785, 809, 810, 811, 812, 814, 817, 818, 821, 882, 882 (not. 1841), 917-918 (not. 1866), 923, 924, 926 (not. 1878), 940

Praxiologia, 32, 38, 39, 51 (not. 107), 83, 87, 89 (not. 182), 93, 94, 107, 111 (not. 244), 115, 130, 131 (not. 301), 138, 158 (not. 376), 166, 179, 181 (not. 445), 190, 206, 221, 228 (not. 545), 231, 232 (not. 555), 235 (not. 564), 238, 245 (not. 586), 246, 253, 264, 295, 299, 310 (not. 719), 324, 327, 334 (not. 775), 336, 347, 366, 369, 374, 376, 380, 386, 388, 391 (not. 893), 408, 415, 417, 428, 436, 437, 461, 478, 484, 507, 514, 520, 530, 532, 538, 555-556 (not. 1248), 562 (not. 1227), 588 (not. 1300), 570, 572, 579, 593, 596 (not. 1314), 607, 611, 626, 646, 663, 681 (not. 1545), 703, 718, 737, 753, 754, 757, 760, 763, 769, 801, 809, 811, 814, 921-922 (1876), 924

Praxiológico, 28, 33, 51, 70, 69 (not. 144), 103, 109 (not. 242), 114, 116 (not. 260), 117 (not. 265), 122, 125, 127, 140, 150, 158, 162, 164 (not. 397), 166, 171, 173, 185, 186, 188, 192, 194, 201, 204, 207, 213, 241, 246, 249, 251, 253 (not. 606), 254, 255 (not. 609), 261 (not. 621), 263, 267, 273, 278, 282, 283, 294 (not. 687), 296, 298, 303, 307, 312, 318, 319, 321, 322, 329, 333 (not. 770), 336, 338, 343, 344 (not. 792), 354, 356 (not. 817), 359 (not. 825), 362 (not. 834), 371 (not. 851), 379, 382, 385 (not. 878), 393, 405, 409, 411, 414, 421, 427, 432, 433, 435, 436, 439, 440, 445, 454, 474, 481, 483, 485, 488, 490, 491, 499, 502, 507, 509, 514 (not. 1152), 516, 518, 528, 539, 549, 450, 555, 560, 561 (not. 1255), 564, 568-569 (not. 1268), 571, 576, 578, 583, 605, 635, 637, 648, 650, 651, 652, 656 (not. 1471), 658, 666, 667, 668, 673, 675, 678, 689, 692, 700, 703, 707, 714, 716, 717, 723, 738, 740-741 (not. 1664), 749 (not. 1674), 750, 753, 756, 757, 760, 774, 784, 786, 789, 805, 809, 811, 817, 821, 823, 837, 842, 861, 882, 907, 924, 940

Prudencial, 25, 26, 38, 64, 80, 94, 144, 189, 205, 206, 264, 345-346 (not. 795), 376 (not. 861), 386, 419, 433, 452, 526, 537, 538, 539, 555 (not. 1248), 558, 560, 562 (not. 1257), 578, 582, 590, 594, 596 (not. 1314), 598, 606, 609, 613, 617, 622, 626, 630, 631, 633, 643, 644, 645, 647, 651, 652, 655, 656, 657, 658, 659, 662, 663, 665, 666, 668, 670, 671, 674, 675, 686, 689, 690, 705, 708 (not. 1598), 709, 718, 732, 737, 742, 749 (not. 1674), 752, 757, 759, 763, 767, 768, 785, 786, 789, 792 (not. 1757), 794, 799, 805, 806, 809, 812, 813, 814, 815, 882, 921 (not. 1876), 924, 940

Situacional, 201, 340, 363, 657, 674, 702, 703, 718, 750, 752, 770, 795, 809, 368 (844)

Tipológico, 60, 241 (not. 569), 255, 403, 502, 511 (not. 1148), 512, 514, 516, 518, 520, 524, 665, 671, 674, 739, 740, 796, 797, 882

ÍNDICE GERAL

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIA.....	5
CRITÉROS METODOLÓGICOS, SIGLAS E ABREVIATURAS.....	11
ΣΤΟΑ	17
PRÓLOGO.....	21
INTRODUÇÃO.....	24
I. PROBLEMA: O TEXTO DA VIDA PRÁTICA EM ARISTÓTELES.....	41
Testamento e testemunho mediacional.....	43
II. PROBLEMÁTICA: A VIDA PRÁTICA NO TEXTO DE ARISTÓTELES.....	105
1. Praxiologia e mediedade.....	107
1.1. A delimitação aporética entre ética e política.....	107
1.2. O desafio ético e cívico da Felicidade.....	119
1.2.1. A determinação do bem supremo na escolha das formas de vida....	119
1.2.2. A desconstrução aristotélica da ideia platónica de Bem.....	150
1.2.3. O horizonte ergonómico do bem prático: do uso finalístico dos meios à realização mediacional dos fins.....	170
1.2.4. A virtude como condição possibilitante de aquisição da felicidade.	189
2. Aretologia e mediedade: a ontogénese da virtude.....	207
2.1. Por que meios se alcança a virtude?.....	207
2.2. A oscilação aporética entre “ética” e “moral”.....	216
2.2.1. Formulação etimológico-histórica.....	216
2.2.2. Formulação aristotélica.....	228
2.2.3. Formulação contemporânea.....	233
2.3. O horizonte “quase-naturalístico” da aquisição ética da virtude.....	243
2.4. Os tempos e os modos da razão prática.....	254

2.5. O prazer: intruso ou aliado da razão prática?.....	260
2.6. Da “circularidade” praxiológica entre disposição habitual e orientação racional e vice-versa.....	282
2.7. A essência ética da disposição virtuosa.....	290
2.8. Regras práticas para visar a mediedade ética: das práticas da razão à racionalidade em prática.....	320
3. Agir voluntário e mediedade: a ontopoiese da decisão.....	333
3.1. O binómio prático voluntário – involuntário.....	333
3.2. O acto voluntário: da aspiração desiderante à escolha orientada e desta à deliberação decisória.....	353
3.2.1. A capacidade electiva.....	358
3.2.2. A competência deliberativa.....	369
3.2.2.1. Deliberação e inferencialidade prática.....	382
3.2.2.2. Deliberação e perceptividade fenoménica do bem.....	391
3.2.3. A faculdade aspirativa.....	402
3.2.3.1. O agir incontinente: inoperância voluntária e irracionalidade responsável.....	409
3.2.3.2. Agir com consequências e agir inconsequente: o influxo praxiológico da aretiologia socrática na ética aristotélica.....	427
3.3. Aporias metodológicas e viabilização praxiológica da tríade escolha-aspiração-deliberação: a necessidade prática de uma mediação....	432
4. Mediedade e metodologia da razão prática: a lógica da acção discursiva.....	445
4.1. A raiz axial da indução.....	445
4.2. O epicentro endoxal da dialéctica.....	457
4.3. O limiar crítico do binómio praxiológico universal-particular.....	488
4.4. O recorte tipológico e diaporético da filosofia prática.....	502
4.5. Executar, criar, agir: a mediação ontopoiética da decisão na esfera prática da razão.....	524

III. PROBLEMATIZAÇÃO: A ONTOPOIESE DA MEDIAÇÃO DECISIONÁRIA POR ARISTÓTELES.....	533
1. Considerações preludiais sobre a φρόνησις: as virtualidades quase (poi)éticas de uma virtude moral.....	535
1.1. Incursão etimológica.....	535
1.2. Excursão histórico-interpretativa.....	538
1.3. Transcursão contextual.....	554
2. Os textos vividos da “razão (em) prática” na cultura clássica grega.....	591
2.1. A noção de <i>métis</i> como <i>modus operandi</i> da racionalidade prática.....	591
2.2. A razão (em) prática: <i>métis</i> e decisão crítica na Medicina e na Política....	613
2.3. Onto-poiese da acção e conhecimento: o sábio como artífice.....	619
3. O texto vivo da mesomorfologia da acção na filosofia prática.....	637
3.1. Origem e perfil da acepção conectiva de μέσον.....	637
3.2. A matriz mesomorfológica da acção: o carácter mesótico, ergonómico e hilemórfico da deliberação prudencial.....	643
3.2.1. A mediação operativa da φρόνησις	643
3.2.2. A inferencialidade prudencial da προαίρεσις	686
3.2.3. O recorte ergonómico da escolha deliberada: uma retórica da acção?.....	721
3.2.4. Modelação hilemórfica e ontopoiese decisionária.....	750
3.2.4.1. Evidência textual: a explícita analogia poiética da tríade legislador-político-artesão.....	751
3.2.4.2. Evidência conjectural: a implícita analogia poiética do hilemorfismo.....	757
3.2.5. A transversalidade do modelo mesomorfológico.....	768
3.3. Os horizontes de aplicabilidade do modelo prudencial aristotélico.....	789
3.3.1. Mesomorfologia e arte clínica na Medicina.....	792
3.3.2. Mesomorfologia e modelação normativa no Direito.....	794
3.3.3. Mesomorfologia e equilíbrio crítico na Economia.....	800

CONCLUSÃO.....	809
EPÍLOGO.....	821
<i>POSTCAENIUM</i>	825
ANEXOS.....	829
1. Sinopses cronográficas.....	831
2. Inventários onomásticos.....	841
3. Catálogo lexicográfico.....	859
4. Elucidário terminológico.....	881
5. Figurações platônicas da mediação.....	883
6. A lírica aristotélica.....	925
7. Sinopse topográfica do Livro VI da <i>Ethica Nicomachea</i>	939
BIBLIOGRAFIA.....	953
ÍNDICES.....	1037
1. Índice de ilustrações, esquemas e tabelas.....	1038
2. Índice paremiológico.....	1040
3. Índice dos <i>loci citati ex operibus aristotelis</i>	1049
4. Índice onomástico.....	1063
5. Índice terminológico.....	1079
6. Índice geral.....	1099