



O MÉTODO ÉTICO DA EUDÊMIA¹

Texto original de Lawrence Jost

Tradução de Mariane Farias de Oliveira

Universidade Federal de Santa Maria
emaryfarias@gmail.com

* * *

Estudantes da metodologia filosófica de Aristóteles, seja na ética, seja onde for, têm muito a agradecer quando consideram estudos recentes sobre o tópico. Os esforços pioneiros de Owen, em seu agora clássico “*Tithenai ta phainomena*” (1961) elevaram o status da dialética para uma genuína combinação da silogística na ciência e na metafísica que foram modificados e elegantemente ampliados no artigo de Nussbaum “*Saving Aristotle’s Appearances*” na *Festschrift*² de Owen (Schofield e Nussbaum 1982). Enquanto ambos os estudiosos se serviram pesadamente do material tomado tanto da *Ética Nicomaqueia* quanto da *Ética Eudêmia*, o foco primário deles foi sobre o raciocínio científico em geral e não especificamente em disciplinas práticas, como ética e política. Dois estudos recentes de Irwin (1981) e Barnes (1980), no entanto, concentraram-se no que ambos denominam os métodos da ética de Aristóteles, servindo-se de uma rica tradição crítica de um estudo aprofundado dos tratados aristotélicos que remontam ao século XIX. Seu uso do plural pode sugerir uma possível diferenciação dos pensamentos de Aristóteles sobre o tema com referência a vários tratados ou a diferentes estágios em seu desenvolvimento, mas rapidamente se descobre que este não é o caso. Isso porque tanto Irwin quanto Barnes seguem o padrão geral dos estudiosos nessa área em não distinguir, por exemplo, entre as discussões na *Eth. Nic.* e *Eth. Eud.* sobre o tópico, e movem-se indiferentemente sobre ambos os tratados ao formular uma imagem geral da abordagem de Aristóteles para o método ético. Eles não levantam a

¹ Reprinted and translated by permission from *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics* edited by John P. Anton and Anthony Preus, the State University of New York Press ©1991, State University of New York. All rights reserved.

² N.T. A expressão *Festschrift* é uma homenagem ao professor e sua produção intelectual no qual autores e ex-alunos que trabalharam com seus temas produzem artigos em sua homenagem.

questão que desejo abordar aqui. Então, apesar da pesquisa e valiosas análises de passagens relevantes em ambos os tratados que eles fornecem, para não mencionar a modesta defesa de Aristóteles que eles oferecem em comparação com outros estudiosos da metodologia da ética (e.g. Sidgwick e Rawls), que francamente admito que não seja completamente nova, é: há quaisquer contribuições especiais que a *Eth. Eud.*, em oposição à *Eth. Nic.*, faça ao estudo do método na ética? Considerando que dois estudos recentes de Kenny (1978, 1979), que lançaram uma nova luz poderosa sobre a relação entre os dois tratados, eu acredito que é tempo de reconsiderar a questão. É verdade que o predecessor de Kenny nessa peculiar vinha, D. J. Allan, há vinte e cinco anos no mesmo *Symposium Aristotelicum*, que destacou o artigo precursor de Owen, acrescentara seu artigo “Quasi-mathematical method in *Eudemian Ethics*”, um trabalho que claramente oferece uma resposta plausível à minha questão. Allan afirma encontrar um “padrão matemático de discussão” distinto no tratado da *Eth. Eud.*, que aplica o “método Euclidiano” ao argumento ético e se serve mais livremente do que a *Eth. Nic.* de outros tratados aristotélicos como a *Metafísica* para suas premissas [1]. Sua versão, contudo, parece vulnerável à luz de uma importante distinção que Barnes, especialmente, enfatiza em conexão com os *Analíticos Posteriores*, a saber: aquela entre um método designado para a busca ou descoberta das *archai* ou pontos de partida de uma ciência que não necessita estar posta em uma forma silogística; e outros métodos um pouco diferentes recomendados para apresentação dos resultados da investigação que podem muito bem exigir um sistema rigoroso e axiomático [2]. Se essa distinção é viável para ciências teóricas, parece ainda mais provável que na ética não seja preciso opor como irreconciliável o método mais informal da dialética de apresentar e examinar vários *endoxa* (opiniões que têm encontrado valor com a maioria ou os sábios) e uma demonstração dedutiva formalmente válida como a encontrada em *Eth. Eud.* 2.1 (1218b31-1219a39), um argumento que, como Woods observou, “é consideravelmente mais elaborado que seu argumento correspondente na *Eth. Nic.*” [3]. Assim, ainda que Allan estivesse correto em direcionar nossa atenção para a preferência na *Eth. Eud.* por um quase-geométrico estabelecimento de hipóteses, esse fato não excluiria um apelo simultâneo ao método *endóxico* para geração das *archai* ou dos pontos de partida aceitáveis. Além disso, enquanto a *Eth. Nic.* não usa “*hypothesis*” em seu sentido técnico (como aparece em *Eth. Eud.* 1222b28 e 1230b30), em seus livros indisputáveis (i.e. 1-4 e 8-10), ela emprega, como Kenny aponta [4], “*hypokeita*” na forma requerida, pelo menos, em 1104b27. A razão mais convincente para não tratar a proposta de Allan como a chave para um método ético distintivo, no entanto, é que os melhores e mais claros enunciados sobre o método *endóxico* em todo o *corpus* ou são encontrados exclusivamente no material da *Eudêmia*, ou nos assim chamados livros comuns ou disputados (*Eth. Nic.* 5, 6, 7 = *Eth. Eud.* 4, 5, 6). Isso pode ser facilmente estabelecido consultando alguma das autoridades já mencionadas. Owen, Nussbaum, Irwin e Barnes usam todos a mesma passagem do livro sobre a *akrasia*, i.e. 1145b2-7, assim como observações da mesma discussão, como fundamentação para suas concepções do método *endóxico*. Ainda mais impressionante que isso é o apelo às indubitáveis passagens como 1216b26-34 [5] ou 1214b28-1215a7) [6]. Nenhum desses estudiosos parou para se perguntar por que as passagens mais escolhidas para ilustrar o método vêm de fora das fronteiras asseguradas da *Nicomacheia*. Que tais ilustres intérpretes aristotélicos ignorem essa questão atesta a inércia esmagadora da tradição do livro 10 da *Eth. Nic.*, influenciando mesmo aqueles que apreciam as potenciais contribuições da *Eth. Eud.* para a teoria, mas não veem razão para

reconhecer isto nos livros disputados, muito menos para sustentar a possibilidade de que suas porções não contestadas possam representar um avanço sobre a *Eth. Nic.* À luz, no entanto, do estudo sistemático de Kenny desta e de outras questões concernentes à relação entre os dois tratados, o fato de que o ambiente da *Eudêmia* é mais hospitaleiro com método *endóxico* em comparação com a *Eth. Nic.* é certamente digno de nota, bem como de exame prolongado.

Antes de contrastar as questões de método dos dois tratados detalhadamente, será útil apelar para uma importante hipótese sobre os livros comuns ou disputados. Apesar de não haver espaço para discutir esse ponto aqui, em outro lugar (1983) eu delineei o tratamento de Kenny sobre o problema, e mesmo um acadêmico cético como C. J. Rowe foi convencido pelos argumentos de Kenny [7]. A afirmação é de que os livros disputados estão mais claramente adaptados no ambiente da *Eudêmia* do que na *Nicomacheia*, um resultado baseado em uma "sucessão de argumentos, históricos, filológicos e filosóficos" apresentados em *The Aristotelian Ethics* [8], especialmente aqueles baseados em um estudo estatístico computadorizado do vocabulário e estilo que constituem o coração da tese de Kenny. Uma indicação de que o livro como um todo consiste em um caso robusto, de fato, pode ser visto na recente admissão de Rowe de que sua própria intuição anterior (compartilhada pela maioria dos estudiosos, talvez) que a *Eth. Nic.* continha os livros comuns como parte integrante de um todo orgânico tinha sido "um golpe quase-letal" pelo trabalho de Kenny e que agora estava inclinado a aceitar a solução de Kenny para o problema dos livros comuns, tendo renunciado à sua posição anterior e oposta [9]. Apesar de que, sem dúvida, a maioria permanece não convencida por este apelo controverso para uma reavaliação radical de nossas opiniões da relação entre *Eth. Eud.* e *Eth. Nic.*, todavia, trarei a hipótese, para fins desta discussão de metodologia, de que as referências tiradas dos livros comuns (a serem referidas pelos familiares números de Bekker com um prefixo CB, e.g., CB 1145b27) não devem ser tratadas como expressando a doutrina da *Eth. Nic.*, aliás, o contrário é mais provável que seja o caso. Ou seja, que elas refletem o conteúdo da *Eth. Eud.*, que pode ou não ser compatível com as opiniões da *Eth. Nic.*

A estratégia no que se segue será olhar primeiro para as indubitáveis passagens da *Eth. Nic.* sobre observações metodológicas, indicando quão escassas são as que realmente podem ser encontradas, quando comparadas com o material indubitável da *Eth. Eud.* Ao final, nós devemos estar em uma posição para sugerir que é a *Eth. Eud.* e não a *Eth. Nic.* que deve receber o crédito por conter o relato mais completo de um emprego totalmente autoconsciente do método *endóxico* na ética, o mesmo método geral que os comentadores estão prontos para ver em outros tratados aristotélicos importantes como a *Física* e a *Metafísica*. Que essa constatação tenderia a apoiar a "impressão de Allan [...] de que o sistematizador [o autor da *Eth. Eud.*] é posterior a Aristóteles", bem como a conjectura de Kenny de que a *Eth. Eud.* é posterior à *Eth. Nic.* [10] é uma tentativa e um resultado parcial de uma série de investigações relacionadas que eu iniciei a fim de testar a hipótese de Kenny [11].

No primeiro livro da *Eth. Nic.*, as passagens metodológicas mais explícitas são duas (1094b11-27 e 1098a26-b8), ambas que insistem na necessidade de levantar quaisquer pensamentos sobre alcançar acurácia (ἀκριβεία) na investigação ética-política, primeiramente devido à variabilidade do assunto em si em comparação com o da geometria, digamos. Isso, é claro, é um tema familiar na ética aristotélica, mas tomadas juntas as passagens não se comparam muito

favoravelmente com a *Eth. Eud.* 1.6 como um todo, que fornece uma explicação elaborada não só do método *endóxico* em 1216b26-35 ao empregar *phainomena* como indícios e paradigmas da verdade, mas também introduz mais sutileza e sofisticação científica em sua discussão sobre o que procurar em um relato propriamente filosófico. Considerando que a *Eth. Nic.* está satisfeita em recomendar que a pessoa educada seja sensível o suficiente para esperar a demonstração de um matemático, mas não de um retórico, a *Eth. Eud.* se preocupa até mesmo com o experiente e capaz de se desviar por ser convidado a engolir argumentos que são "estranhos para o inquirido (ἄλλοτρίους) e ocioso (κενούς)" (versão de Woods de 1217a2-3, a menos que indicado o contrário em outras versões em inglês, as passagens da *Eth. Eud.* serão extraídas desta tradução [parcial]). Ou seja, aqueles alunos que sabem que devem dar boas-vindas às explicações do *porquê* (*to dia ti*) das coisas assim como o *quê* (*to hoti*) (1216b38-9) e que os filósofos nunca devem "falar de uma forma não considerada (εἰκῆ), mas sempre com razão (μετὰ λόγου)" (1217a1-2) ainda podem ser capturados pela "ignorância" ou "charlatanismo", ou ainda "homens que não têm nem são capazes de pensamento arquitetônico ou prático" (1217a3-7). Um exemplo nesta conjuntura certamente ajudaria, mas talvez a crítica em b21 da Forma do Bem de Platão seja suficiente se nós concedemos que um ponto "lógico" sobre as Formas pertence a outro estudo (ἑτέρας διατριβῆς), um estudo "estranho à" ética ou política, estritamente falando. A linguagem dessa desconsideração – λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς – lembra 1217a1-2, ao menos em parte, apesar de que deve ser admitido que Platão não pode ser acusado de truques e ignorância. Se isso é um exemplo, então, isso será de uma sofisticada falta de relevância, e que o aluno de ética ainda deve resistir, no entanto.

Embora uma comparação detalhada de passagens particulares como as do último parágrafo seja desejável em um estudo mais completo, uma abordagem um pouco menos sistemática indicará o tipo de contraste que acredito haver entre a *Eth. Nic.* e a *Eth. Eud.* em matéria de método. Se nos concentrarmos no vocabulário técnico do método *endóxico*, especialmente como descrito por Barnes, um fato surpreendente emerge de maneira bastante clara, a saber, que as partes da *Nicomacheia*, sem dúvida, são dignas de nota por seu emprego relativamente rápido da terminologia-chave. Tome "*endoxos*" separadamente, por exemplo, uma palavra que pode quase sempre ser traduzida como "reputável" ou "de boa reputação", mesmo quando ocorre no familiar neutro plural (τὰ ἔνδοξα) significando "as coisas reputáveis", i.e., crenças ou opiniões reputáveis. Barnes nota que antes de Aristóteles aplicar (pela primeira vez?) o adjetivo para crenças ou opiniões, "*endoxos*" tipicamente qualificava homens de posições consideráveis na comunidade, como os oradores e Xenofonte [12]. O que é mais digno de observação sobre essas ocorrências na *Eth. Nic.* é que todas elas (a parte CB 1145b5, é claro) correspondem ao uso ordinário Ático. 1098b28 refere a uns "poucos homens reputáveis (ὀλίγοι καὶ ἔνδοξοι ἄνδρες)", por exemplo, enquanto 1122b31-2 refere-se a τοῖς εὐγενέσι καὶ τοῖς ἔνδοξοις. Os plurais neutros em 1127a21 e b25 são entendidos também da mesma maneira, como a tradução de Irwin deixa claro quando trata ambas como "as qualidades que ganham reputação", o tipo de coisa que Sócrates, um exemplo de Aristóteles aqui, seria desautorizado a ter. Assim, nenhuma dessas ocorrências da *Eth. Nic.* aproxima-se do uso típico de "*endoxa*" como encontrado nos *Tópicos* (em sua "definição" em 100b21, por exemplo, ou como frequentemente encontrado em outros lugares – 104a21, 159b13, 14 *et passim*) ou na *Retórica* (e.g. 1355a17, 1357a10). Agora, é verdade que

indubitavelmente a *Eudêmia* evita o termo completamente e isso pode ser significativo. Pela hipótese de Kenny, no entanto, nós estamos autorizados a ver sua crucial manifestação na passagem que se segue sobre a *akrasia* como creditada à *Eth. Eud.*:

Aqui, como em todos os outros casos, nós devemos estabelecer as aparências (*phainomena*) e, inicialmente percorrendo as dificuldades (*diaporesantes*), e dessa maneira prosseguir revelando, se possível, a verdade de todas as opiniões que sustentamos (*ta endoxa*) sobre essas experiências; e, se isso não for possível, a verdade do maior número e mais autoritativo. Pois se as dificuldades são resolvidas e as crenças (*endoxa*) preservadas em seus lugares, nós teremos mostrado o suficiente. (Tradução de Nussbaum de CB 1145b2-7, 1982, p. 267)

Dois outros termos que são destacados nessa passagem são também dignos de comentário. O plural neutro (τὰ φαινόμενα) em seu típico sentido de “as coisas que parecem ser o caso” e “os fatos aparentes” como refletidos no que usualmente é dito (τὰ λεγόμενα), pode ser encontrado em outro lugar da *Eth. Nic.* apenas em CB 1145b28. Essa situação contrasta nitidamente com o exemplo indubitável da *Eudêmia*, que repetidamente emprega o termo (e.g. 1216b28, 1217a13, 1228a19, 1235a31, b16-17, 1236a26 e b22). Essa observação de uma diferença importante entre o vocabulário da *Eth. Nic.* e da *Eth. Eud.* não se destina a obscurecer o fato de que as ocorrências do verbo cognato *phainestai* (e.g. *Eth. Nic.* 1095a30 ou 1113a21 como Irwin [13] as interpreta) em um contexto apropriado podem ser passíveis de serem submetidas ao método geral de *tithenai ta phainomena*. Mas isso sugere para a *Eth. Nic.* um vocabulário técnico muito menos desenvolvido do que pode ser rotineiramente observado na *Física*, por exemplo, como descrito por Owen [14]. Quando nós vemos que a *Eth. Eud.*, por outro lado, conforma-se a esse padrão, isso parece refletir um estágio de desenvolvimento da metodologia *endóxica* que seja mais autoconsciente do que a *Eth. Nic.*

O segundo termo importante referido acima, διαπορεῖν (“através das dificuldades”), bem como seu sinônimo próximo “ἀπορεῖν” e o substantivo *aporia*, pode ser encontrado em *Eth. Nic.* 1096a12, 1100a21, 30, b12, apesar do uso desses termos na *Eth. Eud.* ser significativamente mais extenso. O *index* de Sussemihl apresenta mais de vinte exemplos relevantes. Isso novamente sugere que a preocupação do método *endóxico* em superar ou resolver *aporia* (“dificuldades”, “sem saída”) é mais rotineiramente apresentada na *Eth. Eud.* do que na *Eth. Nic.*, se nós pudermos usar a relativa frequência da terminologia técnica como um guia. Além disso, a concisa passagem de CB ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσις ἐστίν (1146b7-8) – “pois a solução de uma *aporia* é uma descoberta”, uma observação que captura e admiravelmente condensa o estágio final do método geral como descrito mais plenamente por Barnes – não deve ser atribuído à *Eth. Nic.* como de costume, se Kenny tem razão sobre os livros disputados.

Tais termos-chave tão cruciais para uma compreensão do método *endóxico* como aqueles há pouco analisados estão bastante ambientados na *Eth. Eud.* (com exceção de “*endoxos*”), enquanto sendo ou não utilizados na aplicação relevante na *Eth. Nic.* (*ta endoxa*, *ta phainomena*) ou subutilizados nela (*diaporein*, *aporein*,

aporia), corrobora nossa observação preliminar de que a preocupação explícita da *Eth. Eud.* com a metodologia é mais pronunciada do que na *Eth. Nic.*, bem como mais alinhada com o que pode ser visto em outras partes do *corpus*, no qual o método está a trabalhar em assuntos não éticos (e.g. a *Física* ou a *Metafísica*).

Obviamente, nada descoberto até agora sugere qualquer mudança fundamental no método de um tratado para o outro, uma "ruptura epistemológica" como foi com seu passado metodológico, mas sim um desenvolvimento mais sistemático, talvez, e um emprego mais extensivo de técnicas de descoberta que haviam sido nutridas por Aristóteles nos seus dias de Academia. É difícil dizer se uma reivindicação mais forte do que esta pode ser defendida nesta fase da investigação. Uma palavra adicional que pode ser um sinal de uma atitude negativa em relação a alguns *endoxa*, os que são assegurados por *hoi polloi*, é *χαρίεις*, que significa "refinado", "cultivado", "realizado" na prosa Ática do século IV a.C. O termo pode ser encontrado nove vezes na *Eth. Nic.*, mas não na *Eth. Eud.* Uma vez que os *Tópicos* opuseram pela primeira vez os pontos de vista da maioria e dos sábios, jogando uns contra os outros sempre que possível, embora ambos sejam fontes de *endoxa*, as obras de Aristóteles estão repletas desse tipo de relação dialética. Quando a *Eth. Nic.* usa "*charientes*" no lugar do mais usual "*sophoi*", então, o contraste com a *Eth. Eud.* é digno de comentário. O termo mesmo é familiar a Platão, que o emprega para referir a um grupo de críticos sabichões ou sarcásticos (poetas cômicos como Aristófanes?) em *República* 452B, e também, depois, no mesmo tratado em 605B, passagem na qual Grube traduz isso (*χαριστερους*) como "o melhor tipo de cidadãos". O uso de Aristóteles é similar nisto por ser restrito a um sub-grupo particular de especialistas (os melhores doutores na *Eth. Nic.* 1102a21) ou, mais usualmente, para denotar o verdadeiro homem cultivado da *polis* que é esperado se comportar com a apropriada *noblesse oblige* (1128a31, b1, 1162b10). Nós sabemos, pela *Política*, que a posição na estrutura social por si só não define a qualidade ou o refinamento (1297b9); conseqüentemente, certo grau de cultura e sofisticação sem dúvida são necessários. Apenas disso, no entanto, não há dúvida de que "*charieis*" é um termo com tons de classe e reprodução adequada, algo não percebido na *Eth. Eud.* Uma ocorrência típica da palavra ocorre em *Eth. Nic.* 1095a18-19 onde isso obviamente diz respeito a "*sophos*". Após notar que ambos *hoi polloi kai hoi charientes* concordam nos sinônimos para a *eudaimonia*, ele aponta com alguma ênfase que *hoi polloi* não fornece a mesma explicação sobre sua natureza ou essência como *hoi sophoi*. Similarmente, em 1095b22, considerando que a maioria é representada através de uma vida de autoindulgência vergonhosa, os *charientes kai praktikoi* (os refinados com uma orientação prática, tomando *kai* como explicativo) preferem honra (*time*). Assim, por sua escolha de linguagem carregada, Aristóteles parece revelar uma atitude de favoritismo com as opiniões dos sábios ou refinados, um fato que ameaça minar a objetividade do método *endóxico*. Ou seja, presumivelmente se supõe que devemos examinar *todas* as opiniões relevantes que valem a pena estudar, preservando o melhor e descartando o resto. O perigo dessa tendência seria ainda mais evidente se uma atitude negativa em relação à maioria também fosse evidente (como no caso de Platão). Agora, Barnes afirma ver na *Eth. Nic.* 1095a18 "respeito pelas opiniões de *oi πολλοί*" ainda que ele nota na passagem um texto que claramente vai contra essa sugestão, a saber 1095b16, onde a maioria é conectada com aqueles que são *φορτικώτατοι* ("mais comum", mais vulgar") em sua escolha da mais baixa das três vidas [15]. A imagem parece ser uma na qual o acordo unânime da maioria, do sábio e do

refinado, tal como nós encontramos na equação da *eudaimonia* com *to eu zēn* e para *eu prattein* (1095a19), é uma garantia suficiente do valor de um *endoxon*. Em que eles diferem, no entanto, é que os “melhores tipos” são mais suscetíveis a estarem corretos. Um bom exemplo vem do livro 10, no qual a opinião de Anaxágoras sobre o que torna o homem feliz é dita parecer estranha à maioria (*Eth. Nic.* 1179a13-15), que julga pelas aparências; o autor diz que “as crenças do sábio parecem estar de acordo com nossos argumentos” (Irwin). É verdade que Aristóteles sugere que a verdade em assuntos práticos deve ser julgada pelos atos e pela vida como realmente é vivida (a17-20), parecendo sugerir um retorno à *terra firma* da maioria. A aparência é enganosa, pois, no fim do capítulo estamos de novo ao lado do sábio e do contemplativo, seguros na certeza de que eles são os mais amados dos deuses, bem como os mais felizes dos homens (1179a29-32). A impressão, então, de um sumário para o sábio, cuidadosamente preparado pela *Eth. Nic.* como um todo, certamente contrasta, à primeira vista, com o conselho oferecido a um presuntivo refutador sofístico em *Soph. El.* 173a20-23, onde uma estratégia imparcial é recomendada:

Você deve conduzir os homens a opiniões opostas às da maioria (πολλοῖς) e dos sábios – se um homem fala como fazem os discípulos treinados, você deve levá-lo a opiniões opostas à maioria, se ele fala como a maioria, a opiniões opostas de especialistas. (Forster)

Mesmo aqui o autor não pode senão apontar em a2831 que a opinião da maioria é apenas *nomos* (“costume”, “lei”), enquanto as coisas ditas pelos sábios refletem a *physis* (“natureza”) e *aletheia* (“verdade”). Em outras palavras, até mesmo sofistas supostamente democráticos mostram uma preferência decidida pelos sábios. Nós esperamos que Aristóteles não seja similarmente tendencioso se deve permanecer fiel ao seu método e, ainda assim, a *Eth. Nic.* possa ser lida (eu não digo que deva ser) como mais frequentemente justificando do que criticando o lado “*chariêntico*”³ dos debates.

A *Eth. Eud.* é mais imparcial? Há alguns sinais de que é quando consideramos, por exemplo, como ela trata do primeiro sentido de *philia* (o primeiro tipo de amizade que existe entre dois homens igualmente virtuosos) quando contrastado com o tratamento paralelo da *Eth. Nic.* O último relato é desconfortável com o claro fato de que os homens chamam *philoí* os amigos de prazer e amigos de utilidade; e propõe, portanto, derivar essas formas secundárias καθ’ ὁμοιοτητα do uso primário e governante da palavra (*prōtōs kai kuriōs*), como é dito dos amigos pela virtude (*Eth. Nic.* 1157a2532). No que certamente parece ser uma resposta a esta passagem, a *Eth. Eud.* rejeita a ideia de que os amigos pelo prazer não são realmente amigos porque estão abaixo dos primeiros padrões de fiabilidade da *philia* (*Eth. Eud.* 1236b1721). Introduzindo a ideia importante da homonímia de *pros hen*, a *Eth. Eud.* continua a alegar:

Portanto, confinar o uso do termo amigo à amizade primária é fazer violência com os *phainomena*, e compele a falar paradoxos; embora

³ N.T. Adaptação do neologismo inglês do termo grego.

não seja possível trazer todas as amizades sob uma definição. A única alternativa que permanece, portanto, é que em um sentido o tipo primário de amizade por si só é amizade, mas em um outro sentido todos os tipos são, não como tendo um nome comum por acidente e permanecendo em um relacionamento meramente casual entre si, nem como caindo sob uma espécie, mas sim como relacionado a uma coisa. (Rackham, 1236b21-6)

Essa óbvia defesa da linguagem ordinária via o dispositivo sofisticado do “sentido focal” certamente parece ser uma cuidadosa reação à *Eth. Nic.*, querendo manter uma rígida hierarquia de *eidē* da *philia* e ainda se dignar a falar com os amigos vulgares cujos únicos laços são o prazer ou a utilidade. A *Eth. Eud.* traz uma das ferramentas mais poderosas do arsenal metafísico para corrigir a situação. Cada forma de *philia* está relacionada a um foco comum, enquanto a prioridade de amizade pela virtude é preservada, sem se opor completamente à maneira da maioria falar, ou unir-se apenas com os *charientes*.

O argumento do último parágrafo será, sem dúvida, objeto de resistência por muitos estudiosos, e muito mais precisa ser dito para apoiar suas principais suposições. Enquanto isso, alguma coisa de genérico pode nos servir aqui? Pode a *Eth. Eud.*, por exemplo, mostrar uma atitude mais positiva em relação à maioria do que a *Eth. Nic.*? Em 1222a17, diz-se que o *agathos* sente prazer (*chairein*) como deveria (*hōs dei*), mesmo que seja mais deleite do que a experiência dos *hoi polloi*; e em 1222a40 tanto nós como a maioria postulamos como um vício oposto à mediania indicar uma direção que estamos mais inclinados a abraçar. Nenhum desses textos lança observações injuriosas contra a maioria. O homem corajoso, em 1228b34 e 37, é dito ser menos vulnerável que *hoi polloi kai hoi pleistoi* em relação a certas pressões, mas isso não é surpreendente ou prejudicial para a maioria. Uma pitada de esnobismo parece emergir em 1238a27, onde se diz que “mesmo a maioria concordaria” com uma afirmação sobre a *philia*, mas esta passagem é dificilmente uma acusação. Mais uma vez, em 1243a38, um tom ligeiramente cínico parece estar por trás da declaração de que *hoi polloi* procuram *kalon ek periousias* (“fora de um estado de excesso ou abundância”), implicando que a virtude é mais fácil de buscar quando os tempos são bons. Mas, embora certamente seja verdade, tal observação não precisa trair uma antipatia sustentada em relação à maioria, como vimos, por exemplo, pelo rótulo “mais vulgar” mencionado acima em *Eth. Nic.* Nenhuma dessas passagens ou passagens similares que surgem na *Eth. Eud.* poderiam suportar tal posição negativa, embora um texto muito importante ainda não mencionado tenha sido interpretado por Barnes como recomendando que “opiniões peculiares a πολλοί, a multidão vulgar, devem ser ignoradas” [16]. Esta é uma passagem textualmente muito difícil que aparece em 1214b28-1215a7 e requer correções que estão longe de serem acuradas:

Seria supérfluo examinar todas as opiniões sobre a felicidade que encontram seguidores. Muitas opiniões são mantidas por crianças e insanos, e nenhum homem razoável preocupar-se-ia com as dificuldades sobre elas; os que asseguram tais opiniões não necessitam de argumentos, mas de maturidade que mude suas opiniões, ou ainda correção do tipo civil ou médico (pois o tratamento médico não é nada menos que uma forma de açoite). Similarmente,

nem precisamos examinar a opinião da maioria; eles falam de um modo não-reflexivo sobre praticamente tudo, sobretudo quando falam sobre isso [a felicidade]; *apenas as opiniões dos homens razoáveis devem ser examinadas*; seria estranho apresentar argumentos àqueles que não necessitam de argumentos, mas experiência. Mas, como cada investigação tem seus próprios problemas, então, evidentemente isso concerne à vida melhor e mais elevada. São essas opiniões, então, que são certas para nós investigarmos; pois a refutação de quem disputa certa posição é a demonstração da opinião oposta. (Woods 1982, com minha ênfase na sentença 3)

Se aceitarmos o texto grego por detrás desta tradução, certamente parece que uma oposição resoluta aos pontos de vista da maioria está, afinal de contas, presente na *Eth. Eud.* Ainda assim, deve-se ser cauteloso ao endossar essa opção. Irwin junta-se a Décarie [17] ao tratar o fraseado *com ênfase* acima como uma expressão intrusiva óbvia, e um olhar para o aparato de Susemihl, ou mesmo a discussão de Barnes, revela muitas propostas para gerar um texto sólido. O que parece claro, no entanto, é que a *Eth. Eud.* adicionou os doentes e insanos juntamente aos jovens da *Eth. Nic.* como fontes improváveis de *endoxa*, que merecem ser considerados seriamente, e especifica cuidadosamente as razões de cada exclusão. A este respeito, é pelo menos curioso que uma passagem da *Metafísica*, 1009b56, mencione os doentes e insanos como fontes de erro mesmo se *per impossibile* apenas duas ou três pessoas fossem consideradas ainda saudáveis e razoáveis. É tentador sugerir que, ao compor a *Eth. Eud.*, Aristóteles decidiu ampliar seu relato sobre aqueles cujos *endoxa* provavelmente não merecem atenção, além dos jovens inexperientes tão depreciados no livro 1 da *Eth. Nic.* Resta, naturalmente, a considerável dificuldade de conciliar o resto dessa importante passagem com a nossa sugestão de que a maneira como a *Eth. Eud.* lida com a maioria é benigna. Apenas um tratamento filológico em grande escala da passagem disputada, partindo dos manuscritos, pode resolver essa questão, avançando tanto quanto possível.

Nesse ponto, nosso estudo de vocabulário e passagens metodológicas explícitas selecionadas forneceu algum suporte para questionar a suposição tradicional amplamente difundida de que a *Eth. Nic.* ou compartilha inequivocamente e no mesmo grau o método *endóxico* da *Eth. Eud.*, ou que em qualquer caso representa um avanço sobre a última. Não podemos, é claro, afirmar que a opinião contrária é verdadeira. As considerações foram avançadas para que os estudiosos que simpatizam com a posição de Kenny em relação à *Eth. Eud.* possam e devam prosseguir em pesquisas futuras. Isto deve, acima de tudo, concentrar-se em comparações detalhadas de prolongados e paralelos textos nos quais o método *endóxico* está em ação. Os três livros sobre amizade são excelentes candidatos para esse estudo, assim como alguns capítulos individuais sobre as virtudes particulares. Em uma apresentação da APA (1984a, 6-8), instiguei uma interpretação do tratamento das aporias sobre a amizade na *Eth. Eud.*, que parece não só mais completa, melhor documentada e mais cuidadosamente disposta do que a sua contrapartida, mas, mais importante, mostra sinais mais claros do que a *Eth. Nic.* quanto ao "método aporético" no trabalho sobre a *Metafísica* que Alan Code tem tão bem descrito em contribuições recentes [18]. A este respeito vale a pena citar mais uma passagem da *Eth. Eud.*:

Por conseguinte, uma linha de argumento deve ser tomada que possa melhor explicar a nós as opiniões asseguradas nesses assuntos e, ao mesmo tempo, resolver as dificuldades e contradições. E isso estará assegurado se as opiniões contraditórias forem mostradas por serem asseguradas com alguma razão. Para tal linha de argumento, estará mais de acordo com os *phainomena*: e na conclusão, se o que é dito é verdadeiro em um sentido, mas não em outro, ambas as opiniões contraditórias continuam boas. (Tradução de Rackham de 1235b13-18).

Nada tão programático ou tão sistematicamente conectado com as passagens de *Eth. Eud.* 6 (= *Eth. Nic.* 7) pode ser encontrado no tratamento paralelo da noção de *philia* na *Eth. Nic.*, mesmo que sua discussão como um todo seja consideravelmente mais longa do que a da *Eth. Eud.* Essas e outras diferenças entre esses dois tratados certamente merecem mais estudos à luz das conclusões de Kenny. Mesmo que as implicações dos comentários mencionados acima sobre o método ético da *Eudêmia* sejam contrárias aos ventos dominantes, fico aliviado com as seguintes observações com as quais o próprio Kenny encerra seu primeiro livro:

Sem dúvida, quando finalmente pressionados, a maioria dos estudiosos diria que suas crenças na prioridade [temporal] da *Eth. Eud.* sobre a *Eth. Nic.* repousa não sobre um argumento particular qualquer, mas sobre sua impressão completa sobre os respectivos méritos filosóficos dos tratados. Tais julgamentos são, certamente, em parte uma função das variações de critérios de acordo com a moda para julgar méritos filosóficos: eles são também muito mais uma função de como o texto é lido de perto, analisado e meditado. Isso será apenas quando a *Eth. Eud.* tiver sido por algum tempo cuidadosamente e amplamente estudada como a *Eth. Nic.* tem sido por séculos e nós devemos ser capazes de fazer um julgamento não nebuloso sobre seu valor comparativo. (1978, p. 238).

* * *

Notas

1. Allan 1961, 307, 318.
2. Barnes 1975a, xxi; Barnes *et al.* 1975c, 6587.
3. Woods 1982, 93.
4. Kenny 1978, 62.
5. Nussbaum 1982, 269; Irwin 1981, 196, 200; Barnes 1980, 495.
6. Nussbaum 1982, 285; Irwin 1981, 195, 197; Barnes 1980, 495.
7. Jost 1983, 334336.
8. Kenny 1978, 238.
9. Rowe 1983, 74 n. 108.
10. Allan 1961, 318.
11. Jost 1984a; 1984b; em preparação (Dancy); ver também Jost 1983. Eu sou grato, de fato, pela estadia de um ano no Centro de Estudos Helênicos onde este trabalho começou.
12. Barnes 1980 499500.
13. Irwin 1985b, 387.
14. Owen 1961, 113ff.

15. Barnes 1980, 504 n. 32.
16. Barnes 1980, 504.
17. Irwin 1985b, 197 n. 8; Décarie 1978, 53 n. 26.
18. Code 1982, 1984.

Referências

- ALLAN, D. J. 1961. **Quasi-mathematical Method in the Eudemian Ethics**. In: MANSION (ed.), 1961, pp. 303-318.
- BARNES, J. 1975a. **Aristotle's Posterior Analytics**. Oxford: Clarendon.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.). **Articles on Aristotle: 1, Science**. London: Duckworth, 1975b.
- BARNES, J. Aristotle and the Methods of Ethics. In: **Revue Internationale de Philosophie**, 34, pp. 490-511, 1980.
- CODE, A. The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z (abstract). In: **The Journal of Philosophy**, 79.11, pp. 716-718, 1982.
- CODE, A. The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z, New Essays on Aristotle, PELLETIER (ed.), suppl. vol. In: **The Canadian Journal of Philosophy**, pp. 1-20, 1984.
- DANCY, R. (ed.), forthcoming. **1983 Owen Aristotle Symposium**. University of Presses of Florida.⁴
- DÉCARIE, V. Aristote: **Éthique à Eudème**. Paris, Vrin, 1978.
- IRWIN, T. H. **Aristotle's Methods of Ethics**. In: O'MEARA, pp. 193-223, 1981.
- IRWIN, T. H. **Aristotle: Nicomachean Ethics** (tr.). Indianapolis: Hackett, 1985a.
- IRWIN, T. H. Permanent Happiness: Aristotle and Solon. In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 3, pp. 89-124, 1985b.
- JOST, L. J. Aristotles Ethics: have we been teaching the wrong one? In: **Teaching Philosophy**, 6.4, pp.331-40, 1983.
- JOST, L. J. Testing Kenny's Hypothesis about Eudemian Ethics: The Case of philia. In: **Pacific Division**, APA, 1984a.
- JOST, L. J. **Is ἀγαθόν a pros hen equivocal in Aristotle's Ethics?** Paper presented to SAGP/SSIPS, 1984b.
- JOST, L. J. Owen and the 'Single Science' Argument in the Eudemian Ethics. In: **The Southern Journal of Philosophy**, 39, pp.207-218, 2001.
- KENNY, A. **The Aristotelian Ethics**. Oxford: Clarendon, 1978.
- KENNY, A. **Aristotle's Theory of the Will**. New Haven: Yale University Press, 1979.
- MANSION, S. (ed.) **Aristote et les problèmes de méthode** (Symposium Aristotelicum). Louvain: Publications, Universitaires, 1961.
- MORAVCSIK, J. (ed.). **Aristotle: A Colletion of Critical Essays**. New York: Anchor Books, 1967.

⁴ N.A.: Este livro nunca chegou a ser publicado.

- NUSSBAUM, M. **Saving Aristotle's Appearances**. In: SCHOFIELD; NUSSBAUM. pp. 267-293, 1982.
- OWEN, G. E. L. **Tithenai ta phainomena**. In: MANSION (1961). Reprinted in: MORAVCSIK (1967) and in BARNES, SCHOFIELD, AND SORABJU (1975), pp. 113-126.
- RAWLS, H. **A Theory of Justice**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1971.
- ROWE, C. J. de Aristotelis in tribus libris Ethicorum decendi ratione: particles, connectives and style in three books from the Aristotelian ethical treatises, Part IV. In: **Liverpool Classical Monthly**, 8.5, 1983.
- SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. (eds.) Language and Logos. In: **Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen**. New York: Cambridge University Press, 1982.
- SIDGWICK, H. **The Methods of Ethics**. (1907) 7th ed. London: Macmillan; reprint New York: Dover, Penguin,
- SUSEMIHL, F. **Aristotelis Ethica Nicomachea**. Leipzig: Teubner.
- WOODS, M. **Aristotle's Eudemian Ethics**: Books I, II, and VIII. Oxford: Clarendon, 1982.