

Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων τῶν πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ Ἰ μηδενὶ μηδεὶ συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐ κοινούς, καὶ μηδὲ γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γοῦν.

Πολύ, ἔφη, τοῦτο ἐκείνου μείζον πρὸς ἀπιστίαν καὶ τοῦ δυνατοῦ περί καὶ τοῦ ὠφελίμου.

Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περί γε τοῦ ὠφελίμου ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν κοινὸν μὲν τὰς γυναῖκας εἶναι, κοινούς δὲ τοὺς παῖδας εἶπερ οἶόν τε· ἀλλ' οἶμαι περί τοῦ εἰ δυνατὸν ἦ πλείστην ἂν ἀμφισβήτησιν γενέσθαι.

Περί ἀμφοτέρων, ἦ δ' ὅς, εὖ μάλα' ἂν ἀμφισβητήσῃ.

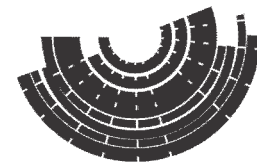
Λέγεις, ἦν δ' ἐγώ, λόγων σύστασιν· ἐγὼ δ' ἄμην ἔκ γε τοῦ ἑτέρου ἀποδράσασθαι, εἴ σοι ξυεῖν ὠφέλιμον εἶναι, λοιπὸν δὲ δὴ μοι ἔσεσθαι τὸ τοῦ δυνατοῦ καὶ μή.

Ἄλλ' οὐκ ἔλαθες, ἦ δ' ὅς, ἀποδιδράσκων, ἀμφοτέρων περί δίδου λόγον.

Ἐφεκτέον, ἦν δ' ἐγώ, δίκην. τοσόνδε μὲν χάρισά μοι· ἔασόν με ἰερότασαι, ὥσπερ οἱ ἄρτην διάνοιαν εἰώθασιν ἐστιᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῶν, ὅσοι μόνοι πορεύωνται. καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοί που, πᾶσι ἐξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὧν ἐπιθυμοῦσι, τὸ παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι τὸ τοῦ δυνατοῦ καὶ μή, θέντες ὡς ὑπάρχον εἶναι.

# 36

1º semestre - 2021  
ano XXVI



Revista de Estudos  
Filosóficos e Históricos  
da Antiguidade

Boletim do Centro do Pensamento Antigo (UNICAMP)  
ISSN 2177-5850

# **REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE**

**BOLETIM DO CPA/UNICAMP**

**Ano XXVI nº 36 - 1º semestre - 2021**

**ISSN: 2177- 5850**

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO  
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP  
Bibliotecário: Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade /  
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas. vol. 1, n.1. (1996)- . Campinas :  
UNICAMP/IFCH, 1996-

**2021 26(36)**

Anteriormente publicado como Boletim do CPA  
ISSN - 2177-5850 (versão on-line)

1. Aristóteles. 2. Prudência. 3. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-  
1274. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas. II. Título.

CDD – 184

## **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade** **Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)**

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

**Diretor do IFCH:** Profa. Dra. Andréia Galvão

**Diretor associado do IFCH:** Prof. Dr. Michel Nicolau Netto

**Diretor do CPA:** Hector Benoit, Unicamp, Brasil

**Diretor - Adjunto:** Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

**Editor - Chefe:** Hector Benoit, Unicamp, Brasil

**Editor - Associado:** Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

### **Comissão Editorial**

Renato Pinto, Unicamp, Brasil

José Lourenço Pereira da Silva, Brasil

Gérson Pereira Filho, PUC, Brasil

Dennys Xavier, UFG - MG, Brasil

Flávio Ribeiro Oliveira, Unicamp, Brasil

Patricia Prata, Unicamp, Brasil

Pedro Paulo Funari, Unicamp, Brasil

### **Conselho Editorial**

Cláudio Umpierre Carlan, Unifal, MG, Brasil

Fábio Mattos Amorim, UFG

Fabiola Menezes de Araújo, ECO-UFRJ

Fernando Dillenburg, UFRGS, Brasil

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Gabriele Cornelli, UnB, Brasil

Isabella Tardin Cardoso, Unicamp, Brasil

Maria Carolina Alves Santos, Faculdade de Filosofia Mosteiro de São Bento / Unesp - Campus Marília, Brasil

Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil

Reinaldo Sampaio Pereira (Unesp-Marília)

Ricardo Pereira de Melo, UFMS, Brasil

Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido

Roberto Bolzani, USP, Brasil

### **Editoração Eletrônica**

Rafael Padial, Unicamp, Brasil

Filipe Silva, Unicamp, Brasil

### **Imagens, Finalização de Capa, Miolo e Divulgação:**

Setor de Publicações do IFCH

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO

Hector Benoit ..... 6

## TRADUÇÃO COMENTADA

### **QUESTÃO DISPUTADA SOBRE O MAL – Q. 6**

Carlos Arthur R. do Nascimento ..... 7

## ARTIGOS

### **A PRUDÊNCIA E SUA NATUREZA TRICÍPITE EM ARISTÓTELES**

Marco Zingano ..... 42

### ***DÉFINIR LA VÉRITÉ* 1. ARISTOTE ET TARSKI**

Claudio William Veloso ..... 73

### **SOBRE O MÉTODO NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES:**

#### **A NECESSIDADE DAS *ENDOXA***

Reinaldo Sampaio Pereira ..... 104

### **CIÊNCIA E OPINIÃO NOS COMENTÁRIOS DO SÉCULO XIII**

#### **AOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS***

Anselmo Tadeu Ferreira ..... 129

# APRESENTAÇÃO

## Hector Benoit<sup>1</sup>

Diante da irracionalidade que domina o mundo, é importante voltar a Aristóteles.

Nesse sentido, fizemos deste número 36 uma publicação temática, centrada em Aristóteles e em diálogo com diversos momentos da sua posteridade. Agradecemos a todos que contribuíram com artigos.

Destacamos entretanto a honrosa contribuição de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Sobretudo pois, além da qualidade de sua contribuição, lembramos que no primeiro número do *Boletim do CPA*, publicado nos idos de 1996, já constava um artigo de Carlos Arthur.

Como poderão ver os leitores, este número traz contribuições em diálogo com Aristóteles, em diversos aspectos e visões. Conseguimos assim manter a periodicidade atualizada da revista. Não existem contribuições voltadas a estudos mais históricos. Esperamos, porém, que no segundo semestre possamos dar mais ênfase aos estudos históricos.

Hector Benoit

---

<sup>1</sup> Diretor do Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica do IFCH–UNICAMP.

## **QUESTÃO DISPUTADA SOBRE O MAL – Q. 6**

**Carlos Arthur R. do Nascimento<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Apresenta-se aqui uma tradução da questão 6ª das *Questões disputadas sobre o mal* de Tomás de Aquino. O assunto em discussão é se a escolha humana é livre ou está sujeita à necessidade. A resposta de Tomás distingue dois aspectos no movimento da vontade: o exercício do ato de escolher e o objeto do ato de escolher. Tomás procura então mostrar que, quanto ao exercício da escolha, a vontade nunca está sujeita à necessidade; quanto ao objeto da escolha, ela é movida por um bem adequado em particular. Assim ela se move necessariamente para a bem-aventurança, pois todos querem ser felizes. Face aos bens particulares, estes não determinam necessariamente a vontade, ela tem o poder de escolher entre eles, a não ser face a bens que independem da vontade, como ser, viver e entender.

**PALAVRAS-CHAVE:** Intellecto. Vontade. Conhecimento. Liberdade. Necessidade.

## **DISPUTED QUESTION ABOUT EVIL – Q. 6**

**ABSTRACT:** Here is presented a translation of the 6th question of the *Disputed Questions on evil* by Thomas Aquinas. The subject in discussion is if the human choice is free or submitted to necessity. The answer of Thomas distinguishes two aspects in the movement of will: the exercise of the act of choice and the object of the act of choice. Then Thomas seeks to show that, as regards to the exercise of the choice, the will never is submitted to necessity; with regard to the object of choice, it is moved by a good suitable in particular. So it is moved necessarily to blessedness, as all will be happy. Before particular goods, these do not determine necessarily the will, it has the power of choosing between them, except in face of goods independent of the will, as being, living and understanding.

**KEYWORDS:** Intellect. Will. Knowledge. Freedom. Necessity.

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia e Teologia pela Escola Dominicana de Teologia (1961), mestrado em Estudos Medievais - Université de Montréal (1967) e doutorado em Estudos Medievais - Université de Montréal (1976). Atualmente é professor titular aposentado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).



## INTRODUÇÃO

Como é sabido a cronologia das questões disputadas de Tomás de Aquino ainda comporta muitas dúvidas, não havendo unanimidade entre os estudiosos. A datação das mesmas é ainda complicada se for considerada a data da disputa, a data da redação e a da publicação. Quanto às *Questões sobre o mal* é certo que devem ser situadas no segundo período de ensino em Paris entre 1268 e 1272<sup>2</sup>. No que concerne à questão sexta, que consta de um único artigo, teria sido redigida em torno de 1270, pois seu contexto é o da condenação de dezembro desse ano<sup>3</sup>.

O título da questão é sobre a escolha humana e a pergunta é se o homem tem escolha livre de seus atos ou se escolhe por necessidade. Há vinte e quatro argumentos a favor de que escolhe por necessidade e três em sentido contrário. Nos argumentos iniciais comparecem autoridades bíblicas: Jeremias 10, 23 e Romanos 9, 16; Agostinho (*Enchiridion*, cap. 100 e cap. 30; *Sobre a Trindade*, cap. 1, n. 1; *Confissões* VIII, 5, 10); o Filósofo (*Sobre a alma*, II, 15 433b11-12; 8, 432b5; 9 433a13-18 [sem autor]; *Metafísica* XI (XII) 7, 1071a26; VI, 4, 1027b25-27; IV, 10 1009a19-22; *Ética* III, 1, 1110a17-18; VI, 10, 1144a10-11); Dionísio (*Nomes divinos* IV, 13); Avicena (*Metafísica*, I, 7, 73ab).

O autor mais citado é Aristóteles (o Filósofo), havendo três citações do *Tratado sobre a alma*, sendo uma sem menção de autor. A *Ética a Nicômaco* é citada duas vezes e a *Metafísica* três vezes, Dionísio (*Nomes divinos* IV 13) e Avicena (*Metafísica* I, 7, 73 ab) comparecem com uma citação cada. A citação da *Metafísica* do livro XII traz o número XI o que significa que é anterior à tradução do livro X (lambda) por Moerbeke em meados de 1271.

---

<sup>2</sup> Torrell, . P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2015, 4ª ed., p. 212.

<sup>3</sup> Em 10-12-1270 o bispo de Paris, Estêvão Tempier condenou 13 teses, dentre as quais a terceira dizia: “a vontade humana quer ou escolhe por necessidade”.

Questão disputada sobre o mal – Q. 6

Nos três argumentos em sentido contrário o primeiro traz uma citação do Eclesiástico 15, 14 e uma da *Ética a Nicômaco* (III, 6, 112a14-15) sem menção de autor. O segundo comporta uma citação da *Metafísica* (IX, 2, 1046b4-5) e uma do *Tratado sobre a alma* (III, 8, 432b5). O terceiro cita o Filósofo na *Ética a Nicômaco* em duas passagens (III, 1, 1110a17-18; VI, 10, 1144a10-11) para apoiar o mesmo pronunciamento de que o homem é senhor de seu ato, podendo agir ou não agir.

A resposta é bastante longa e tem a seguinte ordenação.

1- Três parágrafos iniciais introdutórios

- a) distinção entre necessário e violento
- b) qualificação teológica da afirmação de que a escolha é necessária
- c) qualificação filosófica

2- Corpo da resposta – Portanto para evidência da verdade...

1- Em todas as coisas há um princípio movente ou ativo

2- Nos homens é o intelecto e a vontade

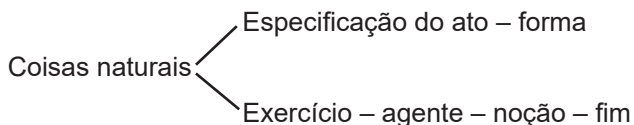
a) em todas as coisas há forma e inclinação; no homem há forma intelectiva e inclinação da vontade.

b) nas coisas a forma é individual; a forma inteligida é universal – refere-se indeterminadamente a muitos; nos animais – a forma é individual mas nem sempre a mesma

3- O movimento das potências

Por parte do sujeito – exercício do ato

Por parte do objeto – especificação do ato



Objeto da vontade – primeiro e principal – causa formal – bem e intelecto – primeiro e principal – causa formal – ente e verdadeiro

4- Para mostrar que a vontade não se move por necessidade é preciso considerar seu movimento sob os dois aspectos.

*Quanto ao exercício:* assim como a vontade move as outras potências também move a si mesma: pelo fato de que quer algo em ato, quer algo outro em ato, que só queria em potência. Porque quer ficar sadio, delibera e decide tomar um remédio. A deliberação é direcionada aos opostos. Ora, para deliberar é preciso querer. Isso não pode ir ao infinito. Logo, quanto ao primeiro ato da vontade, nem sempre é movida por um ato daquele que quer, a partir de algo anterior por cujo impulso se mova. Daí, se supor que esse impulso venha do corpo celeste – o que não é possível. O corpo celeste é material e não pode mover diretamente o imaterial, isto é, a vontade, que está na razão. Não pode ser também por uma impressão como acontece com os animais. Seria confundir o intelecto com o sentido. O que move é Deus, que move cada um conforme sua condição, isto é, a vontade como indeterminadamente a muitos.

*Quanto ao objeto:* o que move é o bem adequado apreendido. Ora, as deliberações ou escolhas são particulares. Daí, o bem deve ser apreendido como bem e adequado em particular. Se forem consideradas todas as circunstâncias a vontade é movida por necessidade – é o que acontece com a bem-aventurança, quanto ao objeto, não quanto ao exercício.

Com os bens particulares um pode considerar uma circunstância e não outra. O que é bom para a saúde pode não ser bom para o prazer. A vontade se inclina de três modos:

*Questão disputada sobre o mal – Q. 6*

a) uma circunstância prepondera – a vontade se move de acordo com a razão.

b) pensa sobre uma circunstância e não sobre outra, o que acontece por alguma ocasião mostrada interior ou exteriormente.

c) tal como alguém é, tal lhe parece o fim.

Se a disposição for natural, a vontade escolhe necessariamente: ser, viver, conhecer.

Se for paixão ou hábito – são removíveis e não se escolhe por necessidade.

Portanto, da parte do objeto a vontade se move necessariamente quanto a algo, não quanto a tudo.

Da parte do exercício, nunca.

Pela simples esquematização da resposta pode ser percebido que se trata de uma exposição cuidadosa e suficientemente detalhada.

A resposta ao primeiro argumento mostra o uso de uma das técnicas mais importantes no tratamento das “autoridades”, a distinção dos sentidos dos termos em questão; aqui, em que sentido se deve entender que nossas escolhas não estão em nosso poder.

O segundo argumento (assim como o terceiro, o oitavo e o décimo oitavo) trazem intervenções ocorridas por ocasião da disputa por causa da expressão “ora, dizia...”, quer dizer, uma tentativa de resposta da parte daquele que se opunha a esses argumentos iniciais.

A resposta ao terceiro argumento retoma algo dito no corpo do artigo referente à relação de Deus com as criaturas. A ação de Deus se dá por sua vontade de acordo com a condição das criaturas e não altera o modo próprio destas agirem. A relação de Deus com a criatura é necessária, mas isso não acarreta a necessidade da criatura. A necessidade da consequência

não implica a necessidade do conseqüente (cf. *Suma de teologia*, I<sup>a</sup>, q. 105, a. 3). A resposta ao quarto argumento é praticamente equivalente a esta ao terceiro.

O quinto argumento se refere à impossibilidade de o homem discordar da vontade de Deus. Ao que Tomás diz que, de certo modo, isso acontece no pecado, pois, ao pecar, o homem quer o que Deus não quer que ele queira; mas também Deus não quer que o homem não queira isso porque se quisesse, isso aconteceria. Assim, a vontade humana discorda da vontade divina quanto a seu movimento (querer ou não querer) mas é impossível que discorde a respeito do decorrer ou acontecer (*exitum vel eventum*) porque a vontade do homem participa sempre desse acontecimento que Deus cumpre sua vontade sobre o homem. Há também diferença quanto ao modo de querer, eterno e infinito em Deus e não assim no homem. Portanto, o pecado, precisamente como pecado é apenas da parte dos humanos.

A resposta ao sexto argumento retoma também algo dito na resposta ou corpo do artigo. É verdade que a vontade tudo quer sob o aspecto de bem, mas daí não decorre que a vontade queira necessariamente isto ou aquilo, justamente porque sob o bem em geral estão contidos múltiplos bens. Dessa resposta se aproxima a resposta ao argumento seguinte, o sétimo, pois o ativo (o apetecível) não move por necessidade o passivo (a vontade) senão quando o supera, o que não é o caso da vontade que está em potência para o bem em geral e, portanto, nenhum bem particular supera sua capacidade. Isso só acontece com o bem que é tal sob todos os aspectos, isto é, a bem-aventurança. Esta, a vontade não pode não querer, no sentido de que pudesse querer ser contrário. Pode, porém, não querê-la em ato porque pode não pensa nela.

O oitavo argumento procura transferir a necessidade da vontade em relação à bem-aventurança (fim último de todo querer) para a vontade de tudo o mais que se ordena à bem-aventurança. A resposta consiste em distinguir o modo de querer o fim, que é querido por si mesmo, e o de querer o que se ordena ao fim, que é querido em função do fim. Note-se que Tomás não utiliza a palavra “meio” (*médium*) nesse contexto. Usa sempre a expressão “o que é em vista do fim” (*id quod est ad finem*). “Meio” só é utilizado, em temas de ética para falar do “meio” virtuoso.

O nono argumento prolonga a referência ao fim e o que se ordena ao fim: onde houver o mesmo movente e o mesmo móvel, o modo de mover será o mesmo. Ora, é o que se dá a respeito do fim e do que a ele se refere, pois a vontade não quer esses últimos senão na medida em que quer o fim. Logo se o fim último é querido por necessidade, também o que é querido em sua função.

A resposta vai admitir que, no caso de haver apenas um modo de chegar ao fim, então haveria a mesma razão de querer o fim e o que a ele se ordena. Mas este não é o caso da bem-aventurança pois é possível chegar a ela por muitos caminhos.

O décimo argumento recorre a um paralelo entre a vontade e o intelecto. A resposta vai distinguir em que são semelhantes e em que diferem. São diferentes quanto ao exercício do ato, pois o intelecto é movido pela vontade para entender, mas a vontade se move a si mesma. Há semelhança quanto ao objeto, pois assim como o intelecto é movido necessariamente pelo verdadeiro necessário e não o é pelo verdadeiro contingente, assim também a vontade é movida necessariamente pelo bem que é completamente bom, isto é, a beatitude e não o é pelo bem que pode ser tomado sob algum aspecto de mal, isto é, os bens relativos.

A resposta ao décimo primeiro reconhece que a noção do primeiro movente permanece nos seguintes, mas não se iguala à do primeiro. Ela é uma semelhança parcial do que há no primeiro movente. Daí que este seja imóvel e os demais não.

A resposta ao décimo segundo argumento retoma simplesmente a distinção entre a primazia do objeto e a primazia do fim estabelecida na resposta ou corpo do artigo.

O mesmo acontece com a resposta ao décimo terceiro argumento.

O décimo quarto argumento procura desfazer a diferença entre o intelecto e a vontade à qual se recorreu nos dois argumentos precedentes: o assentimento da parte do intelecto seria também um movimento do intelecto em relação à coisa, como o amor na vontade. A resposta aponta simplesmente que o assentimento não se dirige à coisa mas à concepção da coisa, por ser verdadeira.

O décimo quinto argumento recorre à noção de causa, suposta atuar sempre necessariamente. A resposta simplesmente nega isso, pois as causas naturais podem ser impedidas e então produzem o efeito apenas na maioria dos casos, sendo impedidas em alguns. No caso da vontade, esta mesma pode apresentar um impedimento, afastando uma determinada consideração ou considerando que o que se apresenta como bem, não o é sob algum aspecto.

O décimo sexto argumento supõe que nenhuma potência que se refira a contrários pode ser ativa, pois, nesse caso seguir-se-ia que houvesse simultaneamente dois opostos, o que é impossível. Assim sendo e a vontade sendo uma potência ativa, ela não pode referir-se a opostos mas determina-se necessariamente a um deles.

A resposta aponta que se trata de uma interpretação inadequada de uma passagem de Aristóteles (*Metafísica* VIII (IX, 4, 1048a5-10). Não se trata

de que uma potência referindo-se aos contrários não possa ser ativa mas de que uma potência ativa referindo-se aos contrários não produz seu efeito por necessidade. Se esse fosse o caso, haveria simultaneamente contraditórios. Ora, se houver uma potência ativa referindo-se a opostos, estes não são simultâneos por serem incompatíveis, embora ambos possam ser efeitos da mesma potência sucessivamente.

O décimo sétimo argumento parte do fato de que a vontade começa a escolher, quando antes não escolhia. Então: ou ela se muda ou não, em relação à disposição anterior. Se não se muda, ela escolhe não escolhendo, o que é impossível. Ou se muda e, nesse caso, é necessário algo que a faça mudar porque tudo que se move é movido por outro. Ora, o movente impõe necessidade ao móvel, pois de outro modo não moveria suficientemente.

A resposta diz que a vontade muda sua disposição anterior quando começa a escolher, isto é, estava escolhendo em potência e passa a escolher em ato. Essa mudança depende de um movente, a própria vontade, que move a si mesma. Esse movente depende do agente exterior, Deus, não sendo movido por necessidade como dito na resposta e na resposta ao décimo quinto argumento.

O décimo oitavo argumento procura uma escapatória ao dizer que as razões apresentadas contra a décimo sétimo argumento valem para a potência natural que está na matéria mas não para uma potência imaterial como a vontade. O defensor da tese de que a vontade escolhe por necessidade prolonga seu argumento: o princípio do conhecimento humano está no sentido e não pode ser conhecido pelo homem senão o que cai sob o sentido, seja algo em si mesmo ou um efeito seu. Ora, a potência que se refere a opostos não cai sob o sentido e em seus efeitos, que caem sob o sentido, não se encontram dois atos contrários presentes simultaneamente, mas vemos sempre que um se apresenta determinadamente em ato. Assim,



não é possível julgar que há no homem uma potência ativa referindo-se a opostos. A resposta vai dizer que, se o princípio do conhecimento humano está no sentido, não se segue que tudo o que é conhecido pelos humanos esteja submetido aos sentidos ou seja conhecido imediatamente por um efeito sensível. Com efeito, o próprio intelecto se conhece por seu ato que não é de ordem sensível. Conhece também o ato interior da vontade na medida em que é movida pelo intelecto e, por outro lado, o ato do intelecto é causado pela vontade como foi dito na resposta. Isso é um procedimento semelhante ao conhecimento do efeito pela causa e da causa pelo efeito.

Mas mesmo que se admita que a potência da vontade referindo-se aos opostos só possa ser conhecida por um efeito sensível, o argumento não é conclusivo. Com efeito, o universal (que é sempre e em toda parte) nos é conhecido pelos singulares (que são aqui e agora) e a matéria prima (que está em potência para diversas formas) nos é conhecida pela sucessão das formas que não podem estar simultaneamente na matéria. Do mesmo modo a potência da vontade em relação aos opostos não nos é conhecida porque os opostos ocorrem simultaneamente, mas porque se sucedem a partir do mesmo princípio.

O décimo nono argumento relembra três proposições: a potência é dita para o ato; o ato se refere ao ato e a potência à potência. Portanto, não é possível uma potência para dois opostos. A resposta vai restringir a validade da proposição “assim como o ato está para o ato, assim também a potência está para a potência”. Se ato for tomado como correspondente por igual à potência como seu objeto universal a proposição é verdadeira: a audição está para a visão assim como o som está para a cor. Mas, se for tomado algo que está sob o objeto universal como algo particular, a proposição não é verdadeira: a visão é uma única potência e o branco e o preto são duas

cores diferentes. Portanto, nada há de anormal que a vontade seja uma única potência referindo-se a opostos não simultâneos mas sucessivos.

O vigésimo argumento parte de um axioma geral: o mesmo sob o mesmo aspecto não move a si mesmo. Logo a vontade deve ser movida por um outro que lhe impõe necessidade. A resposta nega ou precisa o axioma geral: o mesmo sob o mesmo aspecto não move a si mesmo, mas sob um outro aspecto sim. Desse modo, o intelecto conhecendo os princípios se move para conhecer as conclusões e a vontade querendo o fim se move para querer o que é em vista do fim.

O vigésimo primeiro argumento recorre à redução do múltiplo ao uno. Ora, os movimentos da vontade são multiformes. Reduzem-se, portanto a algo uno que é Deus e não o corpo celeste como se disse na resposta. Isso, falando da vontade em relação ao que a move diretamente. Se tratar-se da vontade na medida em que é movida por um bem sensível exterior numa determinada ocasião, então seu movimento se reconduz ao corpo celeste. Isso, no entanto, não acarreta que a vontade se mova necessariamente, pois lhe sendo apresentado algo prazeroso não é necessário que ela o queira. Não é também verdade que tudo que é causado diretamente pelos corpos celestes seja necessário. Como diz Aristóteles (*Metafísica*, VI, 3, 1927a29ss.) se todo efeito procedesse de uma causa e toda causa produzisse seu efeito necessariamente, tudo seria necessário. Ambos são falsos porque nem todas as causas, mesmo sendo suficientes, não produzem seus efeitos necessariamente, pois podem ser impedidas como acontece com as causas naturais. Por outra, nem tudo tem causa porque o que se dá por acidente não tem causa ativa natural porque o acidente não é nem ente nem uno. A ocorrência de um impedimento é por acidente e não se reduz ao corpo celeste como sua causa.

A vigésima segunda resposta é direta e simples: aquele que faz o que não quer não tem ação livre, mas pode ter vontade livre.

A resposta ao vigésimo terceiro argumento é também curta e direta: o homem que peca perde o livre arbítrio que é referente à liberdade da culpa e da miséria, não, porém, quanto à liberdade da coação.

Finalmente, a resposta ao vigésimo quarto argumento, que lembrava a coação do costume, diz que o costume não impõe necessidade pura e simplesmente, mas principalmente no que é repentino. Com efeito, pela deliberação é possível agir contra o costume tanto quanto se esteja costumado.

Na resposta ou corpo do artigo o autor mais citado é Aristóteles com uma citação da *Metafísica* (IV, 5, 1009a19-22), quatro do *Tratado sobre a alma* (II 28 [III 4] 427a26 – duas vezes, uma implícita; III 9, 433a13-18; III 8, 432b5).

O *Capítulo sobre a boa sorte* [*Ética a Eudemo* VII, 2, 1248 a17-32] uma vez, bem como o Comentador (*Sobre a alma*, com. 18 [VI, 161B) e Boécio (*Consolação da filosofia*, III, prosa 2).

Pode dizer-se que nenhuma dessas referências diz respeito diretamente à pergunta da questão “se o homem tem escolha livre ou se escolhe por necessidade”. As citações do *Tratado sobre a alma*, as mais numerosas, referem-se à estrutura da alma e são de caráter geral. As passagens citadas tratam, pela ordem em que são referidas acima, do intelecto e da vontade [a tradução latina diz “*apetitus*”]; reproduz uma citação de Homero constante do *sobre a alma*: “Com efeito, tal é o intelecto na terra para os homens como o conduz de dia o pai dos heróis e dos deuses”; a vontade está na razão, repete a segunda citação, mas trata-se de uma referência implícita. A citação repetida é a da citação de Homero e a tradução usada, segundo a Leonina, é a de Tiago de Veneza. A citação do *Capítulo sobre a boa sorte*, isto é, da *Ética*

a *Eudemo*, é referente ao motor primeiro da vontade e do intelecto: “o que move a vontade e o intelecto é algo acima da vontade e do intelecto, isto é, Deus”. O Comentador é citado no que diz respeito à definição de habilitação (*habitus*) e a da *Ética a Nicômaco* a propósito do axioma “tal como alguém é assim lhe parece o fim”. Boécio, é claro, com a definição da bem-aventurança.

Nas respostas dos argumentos iniciais uma citação de São Paulo (Romanos 9, 16) na resposta ao primeiro argumento, que aliás relembra a regra de ouro de Abelardo (*Sim e Não*, prólogo).

A resposta ao décimo sexto argumento inicial corrige, como dissemos a interpretação do texto de Aristóteles que estava por traz do argumento (*Metafísica* VII [IX 4, 1048a5-10]). Há também uma citação do Filósofo na resposta ao vigésimo primeiro argumento: *Metafísica* VI 3, 1027a29ss. Na resposta ao vigésimo terceiro argumento, a distinção entre liberdade da culpa e da miséria e liberdade da coação proviria de São Bernardo (*Sobre a graça e o livre arbítrio* cap 3; PL 182, 10005; Pedro Lombardo, *Sentenças*, dist. 25, c. 8, n. 1).

Vê-se, portanto, que Tomás não recorre em suas respostas a muitas autoridades, preferindo confrontar os argumentos com outros argumentos.

No seu conjunto algumas das respostas retomam simplesmente o que foi dito no corpo do artigo e Tomás até mesmo indica isso explicitamente em alguns casos como na décima segunda resposta, na décima sétima, na décima oitava e na vigésima primeira.

Outras respostas lidam com aspectos bastante difíceis de formulação correta, como a relação entre a causalidade divina e a causalidade das criaturas. Resposta terceira, quinta, décima primeira, vigésima primeira.

As respostas quinta e vigésima terceira abordam a relação de Deus com o pecado humano. Este, precisamente como pecado, é de responsabilidade apenas do homem.

O contexto intelectual em que a questão sexta, artigo único das *Questões disputadas sobre o mal* foi escrita opunha os franciscanos e os artistas. Aqueles dando à vontade a primazia e admitindo uma capacidade de escolha como que absoluta da parte desta. Estes, os artistas, davam a primazia ao intelecto e se inclinavam para um determinismo deste em relação à vontade. Nesse contexto fica claro que a posição de Tomás procura estabelecer o que compete ao intelecto e o que cabe à vontade, dando a primazia a cada um deles conforme a perspectiva em que o ato de escolha, no qual reside a liberdade humana, é considerado: a do exercício do ato, em que o primado é da vontade ou a da especificação, a de seu conteúdo ou objeto, em que a primazia cabe ao intelecto.

Os estudiosos costumam considerar a questão 6 das *Questões disputadas sobre o mal* como um momento em que Tomás de Aquino teria chegado a sua formulação final sobre as relações entre o intelecto e a vontade nos humanos. Norman Kretzmann, por exemplo, afirma que “Sua [de Tomás] discussão mais completa e unificada dos tópicos relevantes [da teoria da vontade] é provavelmente o artigo único da q. 6 das *Questões sobre o mal*”<sup>4</sup>.

Como a I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> seria posterior, então ele seguiria o mesmo caminho nesta parte da *Suma de teologia*. Nas obras anteriores (*Escrito sobre as Sentenças*, *Questões disputadas sobre a verdade* e I<sup>a</sup> parte da *Suma de teologia*) ele teria sido mais intelectualista. A condenação de 1270 teria contribuído também para que ele desse mais autonomia à vontade. Um estudo fundamental sobre o tema é o trabalho de Odon Lottin, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*. In: Idem, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Louvain: Gembloux, 1942, tome I, p. 11-389.

---

<sup>4</sup> N. Kretzmann. Filosofia da mente. In: N. Kretzmann e E. Stump (orgs.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias e letras, 2019, p. 183, nota 73.

## **QUESTÕES DISPUTADAS SOBRE O MAL**

### **Q. 6, SOBRE A ESCOLHA HUMANA**

A questão é sobre a escolha humana. E pergunta-se primeiro se o homem tem escolha livre de seus atos ou se escolhe por necessidade. Parece que escolha não livremente mas por necessidade. Diz-se em Jeremias 10, 23: “não pertence ao homem o seu caminho nem cabe ao homem que caminhe e dirija seus passos”. Ora, aquilo a respeito do que o homem tem liberdade, lhe pertence, como que constituído no domínio do mesmo. Portanto, parece que o homem não tenha livre escolha de seus caminhos e de seus atos.

2. Ora, dizia que isso se refere à execução das escolhas, que às vezes não está no poder do homem. – Ora, ao contrário está o que o Apóstolo diz em Romanos 9, 16: “Não cabe àquele que quer, isto é, querer, nem ao que corre, isto é correr; mas a Deus misericordioso”. Ora, assim como correr pertence à execução externa dos atos, assim também querer à escolha interior. Portanto, mesmo as escolhas interiores não estão em poder dos homens, mas estão no homem a partir de Deus.

3. Ora, dizia que o homem para escolher é movido por certo instinto interior, isto é, do próprio Deus e imovelmente, contudo isso não repugna à liberdade. – Ora, ao contrário está que, como todo animal mova a si mesmo pelo apetite, mas os demais animais exceto o homem não têm escolha livre porque o apetite deles é movido por certo movente externo, isto é, a partir da força de um corpo celeste ou a partir da ação de algum outro corpo. Se, portanto, a vontade do homem, é movida imovelmente por Deus, segue-se que o homem não tenha escolha livre de seus atos.

4. Ademais, violento é aquilo cujo princípio é exterior, o paciente não contribuindo com nenhuma força. Se, portanto, o princípio da escolha voluntária for exterior, a saber, Deus, parece que a vontade seja movida por violência e a partir de necessidade. Portanto, não tem escolha livre de seus atos.

5. Ademais, é impossível a vontade do homem discordar da vontade de Deus, porque, como diz Agostinho no *Enchiridion* [cap. 100; PL40, 279], ou o homem faz o que Deus quer ou Deus cumpre sua vontade sobre isso. Ora, a vontade de Deus é imutável. Portanto, também a vontade do homem. Portanto, todas as escolhas humanas procedem de uma escolha imóvel.

6. Ademais, o ato de nenhuma potência não pode se dar senão em seu objeto, assim como a ação da vista não pode se dar senão a respeito do visível. Ora, o objeto da vontade é o bem. Portanto, a vontade não pode querer senão o bem. Portanto, quer o bem por necessidade e não tem livre escolha do bem ou do mal.

7. Ademais, toda potência à qual seu objeto se confronta como o movente ao móvel, é uma potência passiva e seu operar é sofrer, assim como o sensível move o sentido; daí que o sentido seja uma potência passiva e sentir é certo padecer. Ora, o objeto da vontade confronta-se com a vontade como o movente ao móvel. Com efeito, diz o Filósofo no livro III [15, 433b11-12] *Sobre a alma* e XI [XII, 7, 1071a26] da *Metafísica* que o apetecível é um movente não movido e o apetite movente movido. Portanto, a vontade é uma potência passiva e querer é padecer. Ora, toda potência passiva, por necessidade, é movida pelo seu ativo se for suficiente. Portanto, parece que a vontade seja movida com necessidade pelo apetecível. Portanto ao homem não é livre querer ou não querer.

8. Ora dizia que a vontade tem necessidade a respeito do fim último, porque todo homem quer por necessidade ser bem-aventurado, mas não a respeito daqueles que são para o fim. – Ora, ao contrário, assim como o fim é objeto da vontade, assim também o que é para o fim, porque ambos têm noção de bem. Se, portanto, a vontade se move por necessidade para o fim, parece também que se moverá por necessidade para o que é para o fim.

9. Ademais, onde há o mesmo movente e o mesmo móvel, há também o mesmo modo de mover. Ora, quando alguém quer o fim e os que são para o fim é o mesmo que é movido, isto é, a vontade e o mesmo o movente, porque alguém não quer os que são para o fim senão na medida em que quer o fim. Portanto, há o mesmo modo de mover, isto é, assim como alguém por necessidade quer o fim último, também por necessidade quer os que são para o fim.

10. Ademais, assim como o intelecto é uma potência separada da matéria, igualmente também a vontade. Ora, o intelecto é movido por necessidade pelo seu objeto. Com efeito, o homem é obrigado por necessidade a assentir a alguma verdade pela violência da razão. Portanto, pela mesma razão, a vontade também é movida necessariamente pelo seu objeto.

11. Ademais, a disposição do primeiro movente permanece em todos os seguintes, porque todos os moventes que seguem movem na medida em que são movidos pelo primeiro movente. Ora, na ordem dos movimentos voluntários, o primeiro movente é o apetecível apreendido. Portanto, como a apreensão do apetecível esteja sujeita à necessidade, se por demonstração provar-se que algo é bom, parece que a necessidade deriva para todos os movimentos seguintes e assim a vontade, não livremente mas por necessidade é movida para querer.



12. Ademais, a coisa é mais motora do que a intenção. Ora, de acordo com o Filósofo no livro VI [4, 1027b25-27] da *Metafísica* o bem está nas coisas e o verdadeiro na mente e, assim, o bem é coisa e o verdadeiro intenção. Portanto, o bem tem mais noção de movente do que o verdadeiro. Ora, o verdadeiro move o intelecto por necessidade como foi dito (arg. 10). Portanto, o bem move a vontade por necessidade.

13. Ademais, o amor que pertence à vontade é um movimento mais veemente do que o conhecimento que pertence ao intelecto porque o conhecimento assemelha mas o amor transforma, como se vê por Dionísio no cap. IV [§13] *Sobre os nomes divinos*. Portanto, a vontade é mais móvel que o intelecto. Se, portanto, o intelecto é movido por necessidade, parece que muito mais a vontade.

14. Ora dizia que a ação do intelecto se dá de acordo com o movimento para a alma e o ato da vontade se dá a partir da alma. E, assim, o intelecto tem mais aspecto de passivo e a vontade mais aspecto de ativo. Daí, não ser afetada por necessidade pelo seu objeto – Ora, ao contrário, assentir indica um movimento em direção à coisa à qual se assente, assim como também consentir para a coisa à qual se consente. Portanto, não há mais movimento da vontade a partir da alma do que o movimento do intelecto.

15. Ademais, se a vontade a respeito de alguns queridos não se mover por necessidade é necessário dizer que se refere aos opostos porque o que não é necessário ser é possível não ser. Ora, tudo que está em potência aos opostos não se reconduz ao ato de algum deles a não ser por algum ente em ato que faz aquilo que estava em potência estar em ato. Ora, o que faz algo estar em ato, dizemos que é sua causa. Portanto, seria preciso que, se a vontade quer algo determinadamente, que haja alguma causa que a faça

querer isso. Ora, posta a causa, é necessário que o efeito seja posto, como Avicena prova [*Metafísica* I, c. 7, f. 73rb; Van Riet, 46] porque, se posta a causa, ainda é possível que não haja o efeito, seria preciso ainda um outro que reconduzisse da potência para o ato e, assim, o primeiro não era causa suficiente. Portanto, a vontade se move por necessidade para querer algo.

16. Ademais, nenhuma capacidade que se refira aos contrários é ativa. Porque toda capacidade ativa pode fazer aquilo de que é ativa. Ora, posto o possível, não se segue o impossível. Com efeito, seguir-se-ia que houvesse simultaneamente dois opostos, o que é impossível. Ora, a vontade é uma potência ativa. Portanto, não se refere aos opostos mas por necessidade determina-se para um.

17. Ademais, a vontade às vezes começa a escolher quando antes não escolhia. Portanto, ou se muda da disposição em que estava antes ou não. Se não, segue-se que assim como antes não escolhia, deste modo nem agora. E assim, não escolhendo, escolheria, o que é impossível. Se, porém, muda-se sua disposição, é necessário que tenha sido mudada por algo porque tudo que se move é movido por outro. Ora, o movente impõe necessidade ao móvel; de outro modo não o moveria suficientemente. Portanto, a vontade se move por necessidade.

18. Ora dizia que essas razões concluem sobre uma potência natural que está na matéria, não porém sobre a potência imaterial que é a vontade. – Ora, ao contrário, o princípio de todo o conhecimento humano é o sentido. Portanto, não pode ser conhecido pelo homem senão na medida em que cai sob o sentido, ou o mesmo ou seu efeito. Ora, a própria capacidade que se refere aos opostos não cai sob o sentido; e nos efeitos dela que caem sob o sentido não se encontram dois atos contrários presentes simultaneamente,

mas vemos sempre que um determinadamente procede em ato. Portanto, não podemos julgar que há no homem alguma potência ativa referindo-se aos opostos.

19. Ademais, como a potência seja dita para o ato, assim como o ato se refere ao ato, assim a potência se refere à potência. Ora, não pode haver simultaneamente dois atos opostos. Portanto, não pode também haver uma potência para dois opostos.

20. Ademais, de acordo com Agostinho no livro 1 [cap. 1, n. 1] *Sobre a Trindade* nada há que seja causa de si mesmo para que seja. Portanto, por igual razão, nada há que seja causa para que si mesmo se mova. Portanto, a vontade não move a si mesma, mas é necessário que seja movida por outro, porque começa a agir depois, quando antes não precisava e tudo que tal é movido de algum modo. Daí, que também sobre Deus digamos que não começa a querer depois que não quisera, por causa de sua imutabilidade. Portanto, é necessário que a vontade seja movida por outro. Ora, o que é movido por outro é afetado de necessidade pelo outro. Portanto, a vontade quer de modo necessário e não livremente.

21. Ademais, todo multiforme reduz-se a algo uniforme. Ora, os movimentos humanos são variados e multiformes. Portanto, reduzem-se no movimento uniforme que é o movimento do céu, como na causa. Ora, o que é causado pelo movimento do céu acontece por necessidade porque a causa natural produz por necessidade o seu efeito a não ser que haja algo impedindo. Ora, algo não pode impedir o movimento do corpo celeste que não se siga seu efeito, porque seria preciso que também algo daquilo que impede se reduzisse em algum princípio celeste como na causa. Portanto, parece que os movimentos humanos aconteçam por necessidade e não por escolha livre.

22. Ademais, quem faz o que não quer, não tem escolha livre. Ora, o homem faz o que não quer, Romanos 7, 15: “o mal que detestei eu o faço”. Portanto, o homem não tem escolha livre de seus atos.

23. Ademais, Agostinho diz no *Enchiridion* [cap. 30; PL 40, 246] que “o homem usando mal do livre-arbítrio se perdeu e a esse mesmo”. Ora, escolher livremente não cabe senão ao que tem livre-arbítrio. Portanto, o homem não tem escolha livre.

24. Ademais, Agostinho diz no livro VIII [cap. 5, n. 10; PL 32, 753] das *Confissões* que “quando não se resiste ao costume, torna-se necessidade”. Portanto, parece que pelo menos naquilo que estão acostumados a fazer algo, a vontade se mova por necessidade.

Ao contrário está o que se diz no *Eclesiástico* 15, 14: “Deus desde o início criou o homem e o deixou na mão de sua deliberação”. Ora, isso não aconteceria a não ser que tivesse escolha livre que é o apetite pré-deliberado, como se diz no livro III [6, 1112a14,15] da *Ética*. Portanto, o homem tem escolha livre de seus atos.

2. Ademais, as potências racionais são para os opostos de acordo com o Filósofo no [livro IX, 2, 1046b4-5 da *Metafísica*], ora a vontade é uma potência racional. Com efeito, ela está na razão como se diz no Livro III [8, 432b5] *Sobre a alma*. Portanto, a vontade refere-se aos opostos e não se move por necessidade a um.

3. Ademais, de acordo com o Filósofo no livro III [1, 1110a17-18] e VI [10, 1144a10-11] da *Ética* o homem é senhor de seu ato e nele está agir e não agir. Ora, isso não aconteceria se não tivesse escolha livre. Portanto, o homem tem escolha livre de seus atos.

Resposta. É preciso dizer que alguns<sup>5</sup> sustentaram que a vontade do homem se move por necessidade para escolher algo. No entanto, não sustentavam que a vontade seria coagida. Com efeito, nem todo necessário é violento, mas apenas aquele cujo princípio é exterior. Daí também que se encontrem alguns movimentos naturais necessários, mas não violentos. Com efeito o violento opõe-se tanto ao natural assim como também ao voluntário porque o princípio de ambos é interior, mas o princípio do violento é exterior.

Ora, essa opinião é herética. Com efeito, tira a razão do mérito e do demérito nos atos humanos. De fato, não parece ser meritório ou demeritório que alguém por necessidade assim faça o que não pode evitar.

Deve também ser enumerada entre as opiniões estranhas à filosofia, pois não só contraria a fé como subverte todos os princípios da filosofia moral. Com efeito, se algo não depende de nós, mas, por necessidade, nos movemos para querer, é eliminada a deliberação, a exortação, o preceito e a punição, como o louvor e a repreensão acerca dos quais consiste a filosofia moral.

Tais opiniões que destroem os princípios de alguma parte da filosofia são chamadas de opiniões estranhas como que nada se move, o que destrói os princípios da ciência natural. Alguns homens foram induzidos a sustentar tais posições, em parte sem dúvida por atrevimento e em parte por causa de algumas razões sofisticadas que não puderam refutar como se diz no livro IV [5, 1009a19-22] da *Metafísica*.

Portanto, para evidência da verdade acerca dessa questão deve-se considerar primeiro que, assim como nas outras coisas há algum princípio dos atos próprios, assim também nos homens. Ora, esse princípio ativo ou

---

<sup>5</sup> Terceiro erro condenado em Paris em 1270. *Cartulário da Universidade de Paris*, I, n. 432: a vontade humana quer ou escolhe por necessidade. Retomada na condenação de 1277, nº 164.

movente nos homens é propriamente o intelecto e a vontade como se diz no livro III [9, 433a13-18] *Sobre a alma*. Princípio que em verdade coincide em parte com o princípio ativo nas coisas naturais e em parte dele difere. Coincide na verdade porque, assim como nas coisas naturais se encontra a forma, que é o princípio de ação e a inclinação que resulta da forma que é chamada apetite natural a partir dos quais segue-se a ação; igualmente no homem encontra-se a forma intelectiva e a inclinação da vontade resultante da forma apreendida, a partir das quais segue-se a ação exterior. Mas nisso há diferença porque a forma da coisa natural é uma forma individuada pela matéria. Daí, também a própria inclinação resultante ser determinada a um só, mas a forma inteligida é universal, com a qual muitos podem ser abrangidos. Daí, como os atos se deem nos singulares, nos quais não há nenhum que seja adequado à potencia do universal, a inclinação da vontade permanece referindo-se indeterminadamente a muitos, assim como se um construtor conceber a forma da casa em geral sob a qual estão abrangidas diversos formatos de casa, a vontade dele pode se inclinar para isso que faça uma casa quadrada, ou redonda, ou de outro formato. Mas o princípio ativo nos animais irracionais se situa de modo intermediário entre ambos. Pois a forma apreendida pelo sentido é individual assim como também a forma da coisa natural. Por isso, a partir dela segue-se uma inclinação a um só ato como nas coisas naturais, no entanto, nem sempre a mesma forma é recebida no sentido como é nas coisas naturais, porque o fogo é sempre quente, mas num momento uma, em outro momento outra; por exemplo, num momento uma forma agradável, em outro desagradável; daí que num momento fuja e em outro procure. No que coincide com o princípio ativo humano.

Em segundo lugar deve-se considerar que alguma potência se move de duas maneiras; de um modo por parte do sujeito, de outro modo, por parte

do objeto. Na verdade, por parte do sujeito, como a vista pela mudança da disposição do órgão se move para ver mais claro ou menos claramente; mas por parte do objeto como a vista num momento vê branco e em outro vê preto. De fato, a primeira mudança refere-se ao próprio exercício do ato, quer dizer, que se faça ou não se faça, ou melhor, ou mais fraco; a segunda mudança refere-se à especificação do ato pois o ato é especificado pelo objeto.

Ora, é preciso considerar que nas coisas naturais, de fato, a especificação do ato é a partir da forma mas o próprio exercício é a partir do agente que causa a própria moção. O movimento, porém, age por causa do fim. Daí, resta que o primeiro princípio da moção quanto ao exercício seja a partir do fim. Se porém considerarmos os objetos da vontade e do intelecto encontramos que o objeto do intelecto é primeiro e principal no gênero da causa formal; com efeito seu objeto é o ente e o verdadeiro; mas o objeto da vontade é primeiro e principal no gênero da causa final, pois seu objeto é o bem, sob o qual estão compreendidos todos os fins, assim como sob o verdadeiro estão compreendidas todas as formas apreendidas. Daí que também o próprio bem na medida em que é certa forma apreensível estar contido sob o verdadeiro como que certo verdadeiro e o próprio verdadeiro, na medida em que é fim da operação intelectual, estar contido sob o bem como certo bem particular.

Se portanto, considerarmos o movimento das potências da alma da parte do objeto que especifica o ato, o primeiro princípio de movimento é a partir do intelecto; com efeito, o bem inteligido move desse modo, mesmo a própria vontade. Se, porém, considerarmos o movimento das potências da alma da parte do exercício do ato, assim o princípio do movimento é da parte da vontade. Pois, sempre, a potência à qual cabe o fim principal move para o ato a potência à qual cabe o que é para o fim, assim como, a arte militar move

a fabricante de freios para operar. E desse modo a vontade move tanto a si mesma como todas as outras potências. Com efeito, entendo porque quero e semelhantemente uso de todas as potências e habilitações porque quero. Daí que o Comentador também defina a habilitação no livro III [Com. 18 (VI, 161B; Crawford, 438)] *Sobre a alma*, que a habilitação é pela qual alguém se serve quando quiser. Assim, portanto, para mostrar que a vontade não se move por necessidade é preciso considerar o movimento da vontade tanto quanto ao exercício do ato como quanto à determinação do ato, que é a partir do objeto.

Portanto, quanto ao exercício do ato, primeiro é na verdade, manifesto que a vontade se move por si mesma; com efeito, assim como move as outras potências assim também move a si mesma. Nem, por causa disso se segue que a vontade esteja em potência e em ato de acordo com o mesmo. Com efeito, assim como o homem conforme o intelecto na via da descoberta move a si mesmo para a ciência, na medida em que a partir de um conhecido em ato chega em algo desconhecido que era conhecido apenas em potência, assim pelo fato de que o homem quer algo em ato, move-se para querer algo outro em ato. Assim como pelo fato de que quer a saúde, move-se para querer tomar uma poção. Com efeito, pelo fato de que quer a saúde começa a deliberar sobre os que contribuem para a saúde e então, determinada a deliberação, quer tomar a poção. Assim, portanto, à vontade de tomar a poção precede a deliberação que, na verdade procede da vontade do que quer deliberar. Portanto, como a vontade se mova pela deliberação e a deliberação seja certa investigação não demonstrativa mas tendo direcionamento para os opostos a vontade não move a si mesma por necessidade. Ora como a vontade nem sempre queira deliberar é necessário que seja movida por algo para isso que queira deliberar. E se na verdade



por si mesma é necessário de novo que o movimento da vontade preceda a deliberação e a deliberação preceda o ato da vontade, e como isso não possa proceder ao infinito, é necessário sustentar que, quanto ao primeiro movimento da vontade, a vontade de quem quer que seja se mova, nem sempre por ato daquele que quer a partir de algo exterior, por impulso do qual a vontade comece a querer.

Sustentaram, portanto, alguns [filósofos antigos, cf. Aristóteles, *Sobre a alma*, II, 28, (III, 4) 427a26] que esse impulso provém do corpo celeste. Ora, isso não pode ser. Com efeito, como a vontade esteja na razão, de acordo com o Filósofo no livro III [8, 432b5] e a razão ou intelecto não seja uma capacidade corpórea, é impossível que a capacidade do corpo celeste mova a própria vontade diretamente. Por outra, sustentar que a vontade dos homens seja movida a partir de uma impressão do corpo celeste como o apetite dos animais irracionais é movido é, conforme a opinião dos que a sustentam, não distinguir o intelecto do sentido. Com efeito, a esses o Filósofo atribui no livro *Sobre a alma* [II, 28, 427a26, trad. Tiago de Veneza] a palavra de alguns dizendo que a vontade nos homens é tal “qual no dia conduz o pai dos varões e dos deuses”, isto é, o céu ou o sol.

Resta, portanto, como conclui Aristóteles no capítulo *Sobre a boa sorte* [*Ética a Eudemo*, VII, 14, 1248a17-32] que aquilo que primeiro move a vontade e o intelecto é algo acima da vontade e do intelecto, isto é, Deus. O qual como move tudo de acordo com a noção dos móveis, a saber, os leves para cima, os graves para baixo, move também a vontade de acordo com sua condição, não por necessidade mas como se referindo indeterminadamente a muitos. É manifesto, portanto, que se for considerado o movimento da vontade da parte do exercício do ato, não se move por necessidade.

Se, porém, for considerado o movimento da vontade da parte do objeto que determina o ato da vontade para querer isto ou aquilo, deve-se considerar que o objeto que move a vontade é o bem adequado apreendido. Daí, se algum bem seja proposto que seja apreendido no aspecto de bem, não porém no aspecto de adequado, não moverá a vontade.

Ora, como as deliberações e escolhas sejam acerca dos particulares, dos quais é o ato, requer-se que o que é apreendido como bom e adequado, seja apreendido como bem e adequado em particular e não apenas em geral. Se, portanto, for apreendido algo como bom e adequado de acordo com todos os particulares que podem ser considerados, por necessidade moveria a vontade e por causa disso o homem por necessidade apetece a bem-aventurança que, de acordo com Boécio [*Consolação da filosofia*, III, prosa 2], é “o estado de perfeição pela reunião de todos os bens”. Digo, porém, por necessidade quanto à determinação do ato porque não pode querer o oposto, não, porém, quanto ao exercício do ato porque alguém pode não querer então pensar sobre a bem-aventurança porque mesmo os próprios atos do intelecto e da vontade são particulares.

Se, porém, for um bem tal que não se dê que seja bem de acordo com todos os particulares que possam ser considerados, não moverá por necessidade, mesmo quanto à determinação do ato. Com efeito, poderia alguém querer o seu oposto, mesmo pensando sobre ele, porque talvez seja bem ou adequado de acordo com algum outro particular considerado como o que é bom para a saúde não é bom para o prazer e assim sobre o demais.

E que a vontade seja levada àquilo que lhe é oferecido, mais de acordo com esta condição particular do que de acordo com outra, pode acontecer de três modos. Na verdade, de um modo enquanto uma prepondera e então a vontade se move de acordo com a razão. Por exemplo, quando um homem

prefere o que é útil para a saúde ao que é útil ao prazer. De outro modo, enquanto pensa sobre uma circunstância particular e não sobre outra e isso acontece o mais das vezes por alguma ocasião, mostrada, vindo do interior ou do exterior para que tal pensamento lhe ocorra. O terceiro modo acontece a partir da disposição do homem porque de acordo com o Filósofo [Ética III, 13, 1114a32-b1 – trad. Grosseteste] “como cada um é, assim o fim lhe parece”. Daí que diferentemente se mova para algo a vontade do furioso e a vontade do tranquilo porque não é o mesmo que é adequado a ambos, como também um alimento é aceito diferentemente pelo sadio e o doente.

Portanto, se a disposição pela qual a alguém algo parece bom e adequado for natural, não sujeita à vontade, por necessidade natural, a vontade escolhe isso, assim como todos os homens naturalmente desejam, ser, viver e entender. Se, porém, houver tal disposição que não seja natural mas sujeita à vontade, como, por exemplo, quando alguém se torna disposto por habilitação ou paixão para isso, que algo lhe pareça ou bom ou mal neste particular, a vontade não se moverá por necessidade porque poderia remover essa disposição de modo que algo não lhe pareça assim, como, por exemplo, quando alguém aquieta em si a raiva para que não julgue sobre algo como enraivecido. No entanto, é removida mais facilmente a paixão do que a habilitação.

Assim, portanto, quanto a algo a vontade se move por necessidade da parte do objeto, não porém quanto a tudo, mas, da parte do exercício do ato não se move por necessidade.

1. Ao primeiro argumento, portanto, é preciso dizer que essa autoridade pode ser entendida de duas maneiras. De um modo que o profeta fale quanto à execução da escolha. Com efeito, não está no poder do homem executar efetivamente o que delibera com a mente. De outro modo pode ser entendida

quanto a isto que mesmo a vontade interior é movida por algum princípio superior que é Deus. E de acordo com isso o Apóstolo diz que não cabe ao que quer, isto é, querer, nem ao que corre, correr, como ao primeiro princípio, mas a Deus que instiga.

2. Daí, fica manifesta a resposta ao segundo argumento.

3. Ao terceiro, é preciso dizer que os animais irracionais se movem por um impulso de um agente superior para algo determinado de acordo com o modo de uma forma particular à concepção da qual o apetite sensível segue-se. Mas Deus, na verdade, move a vontade imutavelmente por causa da eficácia da capacidade do que move, que não pode falhar. Mas, por causa da natureza da vontade movida, que se refere indiferentemente a diversos, a necessidade não é introduzida mas permanece a liberdade. Assim como também em tudo a providência divina opera infalivelmente e, no entanto, de causas contingentes proveem efeitos contingentemente, na medida em que Deus tudo move proporcionalmente, cada um conforme o seu modo.

4. Ao quarto é preciso dizer que a vontade contribui com algo quando é movida por Deus. Com efeito, é ela mesma que opera, mas movida por Deus. Desse modo, o movimento dela, embora seja de fora como procedente do primeiro princípio, não é violento.

5. Ao quinto é preciso dizer que a vontade do homem de certo modo discorda da vontade de Deus, a saber, na medida em que quer algo que Deus não quer que ela queira. Como quando quer pecar, embora também Deus não queira que a vontade não queira isso, porque se Deus quisesse isso, aconteceria. Com efeito, tudo o que quer que seja que o Senhor quis, Ele fez. E, embora, desse modo a vontade discorde da vontade de Deus quanto ao movimento da vontade, nunca pode discordar quanto ao decorrer ou acontecer

porque sempre a vontade do homem participa desse acontecimento, que Deus cumpre sua vontade sobre o homem. Mas, quanto ao modo de querer não é preciso que a vontade do homem se conforme à vontade de Deus, porque Deus quer cada qual eterna e infinitamente, mas não o homem. Pelo que se diz em Isaias 55, 9 “assim como os céus estão acima da terra, assim meus caminhos estão acima dos vossos caminhos”.

6. Ao sexto é preciso dizer que a partir do fato de que o bem é objeto da vontade pode obter-se que a vontade nada queira senão sob o aspecto de bem. Ora, porque sob o aspecto de bem muitos e diversos estão contidos, não pode, a partir disso, ter-se que a vontade se mova por necessidade para isto ou para aquilo.

7. Ao sétimo é preciso dizer que o ativo não move por necessidade a não ser quando supera a capacidade do passivo. Ora, como a vontade se refere em potência a respeito do bem universal nenhum bem supera a capacidade da vontade como que movendo-a por necessidade, a não ser aquilo que é bem de acordo com toda consideração e isso é apenas o bem perfeito que é a bem-aventurança, que a vontade não pode não querer, isto é, de tal modo que quisesse o oposto. Pode, no entanto, não querer em ato porque pode afastar o pensamento da bem-aventurança na medida em que move o intelecto para seu ato e quanto a isso, não quer nem a própria bem-aventurança por necessidade. Como também alguém não se aquece por necessidade se pudesse afastar de si o quente quando quisesse.

8. Ao oitavo é preciso dizer que o fim é a razão de querer o que é para o fim. Daí que a vontade não se refira semelhantemente a ambos.

9. Ao nono é preciso dizer que, quando não se pudesse chegar ao fim senão por um caminho, então há a mesma razão de querer o fim e o que

é para o fim. Ora, não é assim no proposto, pois pode chegar-se à bem-aventurança por muitos caminhos. E desse modo, embora o homem queira a bem-aventurança por necessidade, não quer nada do que conduz a felicidade por necessidade.

10. Ao décimo é preciso dizer que sobre o intelecto e a vontade de certo modo é semelhante e de certo modo dessemelhante. Dissimile, na verdade, quanto ao exercício do ato, pois o intelecto é movido pela vontade para agir e a vontade não por outra potência mas por si mesma. Ora, da parte do objeto há semelhança de ambos. Com efeito, assim como a vontade é movida por necessidade pelo objeto que é completamente bom, não, porém, pelo objeto que pode ser tomado de acordo com algum aspecto como mal, assim também o intelecto é movido por necessidade pelo verdadeiro necessário, que não pode ser tomado como falso, não, porém, pelo verdadeiro contingente que pode ser tomado como falso.

11. Ao undécimo é preciso dizer que a disposição do primeiro movente permanece nos que são movidos por ele na medida em que são movidos pelo mesmo. Com efeito, assim recebem sua semelhança. Mas não é preciso que atinjam totalmente sua semelhança. Daí que o primeiro princípio movente seja imóvel, não, porém, os demais.

12. Ao décimo segundo é preciso dizer que pelo fato mesmo de que o verdadeiro é certa intenção como que presente na mente, inclui que seja mais formal que o bem e mais movente sob o aspecto de objeto; mas o bem é mais movente de acordo com o aspecto de fim, como foi dito [na resposta].

13. Ao décimo terceiro é preciso dizer que o amor é dito transformar o amante no amado na medida em que pelo amor o amante se move para a própria coisa amada, mas o conhecimento assemelha na medida em que a

semelhança do conhecido se faz no cognoscente. Dos quais, o primeiro cabe à mudança que é da parte do agente que busca o fim e o segundo cabe à mudança que se dá de acordo com a forma.

14. Ao décimo quarto é preciso dizer que assentir não denomina o movimento do intelecto para a coisa, mas antes para a concepção da coisa que é tida na mente, à qual o intelecto assente enquanto a julga verdadeira.

15. Ao décimo quinto é preciso dizer que nem toda causa leva ao efeito por necessidade, mesmo se for causa suficiente, pelo fato de que a causa pode ser impedida de modo que às vezes seu efeito não se siga, como as causas naturais que produzem seus efeitos não por necessidade mas na maioria porque são impedidas na minoria. Assim, portanto, aquela causa que faz a vontade querer algo, não é preciso que faça isso por necessidade porque um impedimento pode ser apresentado pela própria vontade, ou afastando tal consideração que o leva a querer, ou considerando o oposto, a saber, que isso que é proposto como bem, de acordo com algo não é bem.

16. Ao décimo sexto é preciso dizer que o Filósofo no livro VIII [IX, 4, 1048a5-10] da *Metafísica* mostra por esse meio não que alguma potência não seja ativa referindo-se aos contrários, mas que a potência ativa referindo-se aos contrários não produz seu efeito por necessidade. Com efeito, posto isso, seguir-se-ia manifestamente que haveria simultaneamente contraditórios. Se, porém, se der que alguma potência ativa se refira a opostos não se segue que os opostos são simultâneos, porque, embora um e outro dos opostos a que a potência se refere, seja possível, um é incompatível com o outro.

17. Ao décimo sétimo é preciso dizer que a vontade quando começa de início a escolher, muda-se de sua disposição anterior quanto ao fato de que antes estava escolhendo em potência e depois torna-se a que escolhe em

ato. E, essa mudança é, em verdade, a partir de algum movente, na medida em que a própria vontade move a si mesma para agir e na medida em que é movida por algum agente exterior, a saber, Deus. No entanto, não é movida por necessidade, como foi dito [na resp. e na resp. ao 15º].

18. Ao décimo oitavo é preciso dizer que o princípio do conhecimento humano é a partir do sentido, não é preciso, porém, que o que quer que seja que é conhecido pelo homem esteja submetido ao sentido ou seja conhecido imediatamente por um efeito sensível. Pois, também o próprio intelecto se entende por seu ato que não está sujeito ao sentido; e semelhantemente também entende o ato interior da vontade na medida em que a vontade é de certo modo movida pelo ato do intelecto e de outro modo o ato do intelecto é causado pela vontade como foi dito [na resp.], assim como o efeito é conhecido pela causa e a causa pelo efeito.

Dado, porém, que a potência da vontade referindo-se aos opostos<sup>6</sup> não possa ser conhecida senão por um efeito sensível ainda assim a razão não se segue. Com efeito, assim como o universal, que é em toda parte sempre, é conhecido por nós pelos singulares que são aqui e agora<sup>7</sup> e a matéria prima, que está em potência para diversas formas é conhecida por nós pela sucessão das formas, que no entanto não estão simultaneamente na matéria, assim também a potência da vontade referindo-se aos opostos é conhecida por nós não, na verdade, pelo fato de que os atos opostos sejam simultaneamente, mas porque se sucedem um ao outro a partir do mesmo princípio.

19. Ao décimo nono é preciso dizer que esta proposição “assim como o ato se refere ao ato, assim também a potência se refere à potência”, de certo

---

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2 1046b4-5; cf. Sent. II, dist.7, q. 1, a.1, arg. 1.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Anal. Post.* I, 42 (87b32-33).



modo é verdadeira e de outro modo falsa. Com efeito, se ato for tomado como correspondente por igual à potência como seu objeto universal, a proposição é dotada de verdade. Com efeito, a audição está para a visão assim como o som para a cor. Se porém, tomar-se o que está contido sob o objeto universal, como um ato particular, assim a proposição não é dotada de verdade. Com efeito, a potência visual é uma única, quando porém, o branco e o preto não são o mesmo. Portanto, embora esteja presente no homem a potência da vontade referindo-se simultaneamente aos opostos, esses opostos aos quais a vontade se refere não são simultâneos.

20. Ao vigésimo é preciso dizer que o mesmo sob o mesmo aspecto não move a si mesmo, mas sob um outro aspecto pode mover a si mesmo. Com efeito o intelecto, na medida em que entende em ato os princípios, leva a si mesmo da potência ao ato quanto às conclusões e a vontade na medida em que quer o fim leva-se ao ato quanto ao que é em vista do fim.

21. Ao vigésimo primeiro é preciso dizer que os movimentos da vontade uma vez que são multiformes, são reconduzidos a algum princípio uniforme, que, porém, não é o corpo celeste mas Deus, como foi dito [na resp.] se princípio for tomado como o que move diretamente a vontade. Se, porém, falarmos sobre o movimento da vontade na medida em que é movida a partir do sensível exterior conforme a ocasião, assim o movimento da vontade se reconduz ao corpo celeste. No entanto, a vontade não é movida por necessidade. Com efeito, não é necessário que, apresentado a ela algo prazeroso, a vontade o apeteça. Nem também é verdadeiro que o que é causado diretamente a partir dos corpos celestes provenha deles por necessidade. Com efeito, como o Filósofo diz no livro VI [3, 1027a29 e ss.] da *Metafísica*, se todo efeito procedesse de alguma causa e toda causa produzisse seu efeito por necessidade, seguir-se-ia que tudo seria necessário.

Ora, tanto um como outro desses é falso, porque algumas causas, mesmo quando sejam suficientes, não produzem seus efeitos por necessidade porque podem ser impedidas como é manifesto em todas as causas naturais. Nem, por sua vez, é verdadeiro que tudo que acontece tenha causa natural. Com efeito, o que acontece por acidente não acontece a partir de alguma causa ativa natural porque o que é por acidente não é ente e uno. Assim, portanto, a ocorrência do que impede, como é por acidente não se reconduz ao corpo celeste como na causa. Com efeito, o corpo celeste age a modo de agente natural.

22. Ao vigésimo segundo é preciso dizer que aquele que faz o que não quer, não tem ação livre, mas pode ter vontade livre.

23. Ao vigésimo terceiro é preciso dizer que o homem que peca, perdeu o livre arbítrio quanto à liberdade que é da culpa e da miséria; não, porém, quanto à liberdade que é da coação.

24. Ao vigésimo quarto é preciso dizer que o costume produz necessidade, não pura e simplesmente, mas sobretudo no que é repentino. Pois, a partir da deliberação, tanto quanto acostumado, pode agir contra o costume.

Carlos Arthur R. do Nascimento traduziu.

São Paulo, 25 de setembro de 2020.

# A PRUDÊNCIA E SUA NATUREZA TRICÍPITE EM ARISTÓTELES

Marco Zingano<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, busco mostrar a relevância da percepção na determinação da ação moral a que chega o prudente. Para tanto, é feita a análise de algumas passagens do Livro VI da *Ética Nicomaqueia*, com especial atenção a VI 2 1139a17-18 *tria dé estin en tēi psuchēi ta kuria praxeōs kai alētheias, aisthēsis nous orexis*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Prudência. Percepção. Saliência moral.

## PRUDENCE AND ITS NATURE TRICEPS IN ARISTOTLE

**ABSTRACT:** This paper aims to show the crucial role moral perception has for determining the moral actions the wise person, the *phronimos*, does. Some passages from *Nicomachean Ethics* Book VI are examined to this effect, and special attention is devoted to interpreting VI 2 1139a17-18 *tria dé estin en tēi psuchēi ta kuria praxeōs kai alētheias, aisthēsis nous orexis*.

**KEYWORDS:** Practical wisdom. Perception. Moral salience.

Ao revisitar um tema tão debatido e ainda muito controverso, não pretendo repensar o problema da prudência em Aristóteles em geral. Sobre isso, considero que o livro de Pierre Aubenque ainda é a mais lúcida análise.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Professor titular de Filosofia Antiga da Universidade de São Paulo.

<sup>2</sup> Refiro-me à tese complementar de seu Doutorado de Estado, *La Prudence chez Aristote*,

Quero tão-somente fazer algumas anotações sobre uma passagem em VI 2 que, penso, nos levará a um labirinto filosófico sem saída, cujo percurso, porém, permite vislumbrar o tipo de problema filosófico com o qual se debatia Aristóteles e ao qual dedicava sua reflexão.<sup>3</sup>

### **O LIVRO VI NA ARQUITETURA DA OBRA**

Antes, porém, de examinar a passagem em pauta, seria conveniente localizar muito sucintamente o Livro VI na obra ética de Aristóteles. Em suas *Éticas*, Aristóteles apresenta um esquema muito similar de análise. Este esquema está centrado em uma articulação fundada em três tópicos centrais, que constituem por assim dizer a espinha dorsal o argumento, à qual uma série de outros tópicos vem acrescentar temas de filosofia moral que lhes são conexos. Os três tópicos centrais a que me refiro são (i) a determinação da moral em termos de uma doutrina do agir bem ou *eudaimonia*; (ii) a caracterização do papel da virtude moral na obtenção da felicidade; e (iii) o estudo da virtude intelectual que opera no interior da virtude moral. No primeiro tópico (que vai de *EN* I 1 a I 12 e é retomado em X 6-9), Aristóteles coloca o ato moral sob a égide da noção maior de *eudaimonia*, que podemos traduzir por *felicidade*, desde que por este termo entendamos não um estado psicológico em que se encontram os agentes, mas o modo de agir que eles adotam em suas relações com os outros indivíduos. A felicidade é definida

---

publicada em 1963, com um importante anexo a partir da terceira edição sobre a prudência em Kant; o livro foi traduzido para o português em 2008 por Marisa Lopes para a Discurso Editorial. Para uma análise mais recente, em chave analítica, ver o trabalho de Christiana Olfert, *Aristotle on Practical Truth* (Oxford University Press, 2017).

<sup>3</sup> A menção a capítulos é útil, mas não remonta a Aristóteles, ainda que seja antiga, pois se baseia em divisões encontradas nos manuscritos. No que segue, forneço sempre a divisão em capítulos segundo a edição Bekker. A edição Bywater fornece em números arábicos a que sigo e, em números latinos, o outro modo costumeiro de dividir os capítulos; Susemihl-Apelt apresentam unicamente a divisão adotada por Bekker.

em I 6 como atividade da alma com base na virtude, o que leva ao estudo da virtude moral, o segundo tópico, examinado de I 13 a III 8. Inicialmente é feita, em I 13, a distinção entre virtude moral e virtude intelectual para então, de II 1 a III 8, ser buscada a definição da virtude moral, que funciona como a causa própria do bem agir. A definição de virtude moral, obtida em II 6, nos mostra que ela é uma disposição de escolher por deliberação, e a deliberação, que é um uso inferencial da razão, leva, por sua vez, ao estudo da virtude intelectual que opera no interior da virtude moral (terceiro tópico), a prudência, o que é realizado no Livro VI. Estes três temas se encaixam ao modo de matrioskas, um tema se enxertando no anterior, ao mesmo tempo em que apresentam uma estrutura anelar, pois a noção de felicidade é retomada em *EN* X 6 – 9 (cuja primeira linha retoma a definição de felicidade dada em I 6), passagem com a qual Aristóteles conclui seu exame da agência moral humana buscando colocar a contemplação como felicidade primeira e a vida política como felicidade segunda. A estes três tópicos anexam-se outros temas que os complementam, dando maior amplitude ao estudo de filosofia moral: (iv) o exame individual das virtudes morais, que inicia em III 9 e se conclui com a determinação da justiça enquanto justiça particular segundo as suas duas formas (justiça distributiva e corretiva) no Livro V; (v) o exame da falta de controle (VII 1 – 11); o estudo do fenômeno humano da amizade (Livros VIII e IX), bem como os dois tratados sobre o prazer (VII 12 – 15 e X 1 – 5).

Esta estrutura, a despeito de pequenas modificações, é a mesma para a *Ética Nicomaqueia* e a *Ética Eudêmia* (deixo de lado, aqui, a *Magna Moralia*, a respeito da qual pairam ainda dúvidas sobre a autenticidade, ainda que não seja difícil mostrar que ela também responde ao mesmo esquema de análise). Após muita discussão sobre a relação entre as duas *Éticas*, parece

hoje delinear-se um consenso segundo o qual a *EN* pode ser vista como o resultado da revisão dos livros da *EE*: o primeiro tópico, sobre a felicidade, é examinado em *EE* I (e se espraia também até II 1 1219b26), e sua revisão redundante em *EN* I 1 – 12; o Livro *EE* II tem por tema a virtude moral, o segundo tópico central, e sua revisão redundante em *EN* I 13 – III 9; o livro *EE* III, que apresenta o exame das virtudes particulares, é revisto em *EN* III 9 a IV 15 (exceção feita à justiça); o Livro *EE* VII é reelaborado na *EN* nos Livros VIII e IX, dedicados ao exame da amizade, e o último livro *EE* VIII, provavelmente inconcluso, é revisto em *EN* X 6 – 9 (X 10 fazendo a ponte para a *Política*, a segunda parte da filosofia dos fatos humanos, segundo Aristóteles). Há, porém, três livros comuns a ambas as *Éticas*: o livro V sobre a justiça; o livro VI sobre a prudência, e o livro VII, que contém o estudo da falta do controle e, nos capítulos finais, o primeiro tratado sobre o prazer. A partir dos estudos de Anthony Kenny<sup>4</sup>, passou a vigorar um consenso entre os especialistas segundo o qual estes livros comuns foram originalmente redigidos para a *EE*, pois partilham fortemente o ambiente conceitual eudêmico, mas foram transpostos, com o auxílio de pequenas adaptações, à *EN*, na qual hoje são tradicionalmente editados (a ponto de muitas edições da *EE* não os conterem, remetendo simplesmente às edições da *EN*). Um bom exemplo disso é o fato de que o livro VI, o tratado da prudência, é anunciado em ambas as obras: na *EN* II 2 1103b32-34 é dito que se fará mais adiante o estudo da reta razão, mas igualmente *EE* III 7 1234a28-30 adverte o leitor que um estudo sobre a prudência ocorrerá mais adiante.

O modo como avaliamos o fato de haver estes três livros em comum depende em muito da interpretação filosófica que damos às duas *Éticas* de

---

<sup>4</sup> A. Kenny, *The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford 1978); em direção contrária, C. Rowe, *The Eudemian and the Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought* (Cambridge 1971).

Aristóteles, pois não há elementos exteriores ou simplesmente filológicos para nos guiar nesta discussão. Ainda é comum encontrar intérpretes para os quais a diferença básica entre a *EE* e a *EN* consiste fundamentalmente em uma questão de público: enquanto a *EE* seria um curso dirigido aos estudantes de filosofia da escola de Aristóteles, a *EN* visaria a um público maior e leigo, o das pessoas interessadas nos fatos políticos ou que tinham pretensões a atuar como legisladores. Em tal perspectiva, as diferenças e eventualmente conflitos entre as duas redações se explicariam principalmente em função do público a que se dirigiam. Penso que tal modo de explicar a existência destes dois textos deixa muito a desejar e é filosoficamente infecundo. Ao contrário, tomo por hipótese que a *EN* resulta de uma revisão da *EE*, exceto os livros comuns, e esta revisão parece-me motivada fundamentalmente por questões de *natureza filosófica*. Este é um tema complexo que, infelizmente, não posso analisar aqui, por falta de espaço. O que me interessa assinalar é que, como mencionei acima, tomo a *EN* como sendo o produto de uma revisão de certos temas tratados na *EE*. Nesta perspectiva, as diferenças e, sobretudo, os conflitos entre as duas redações têm grande significado. Por outro lado, é importante e ao mesmo tempo muito difícil dizer por que Aristóteles não teria feito a revisão também dos livros comuns. A presença de um segundo tratado do prazer em *EN X 1 – 5*, com tese distinta sobre a natureza do prazer da defendida no primeiro tratado (*EN VII = EE VI 12 – 15*), sem fazer nenhuma referência a este tratado, parece indicar que Aristóteles deu início a esta revisão, mas ela não foi concluída. Talvez Aristóteles tenha pensado que o resto dos livros comuns não requeria uma revisão, ou não a requeria com urgência, ou que a requeria, mas não teve tempo para a realizar. Não há como decidir sobre isso e estamos fadados a lidar com conjecturas somente. No que vou desenvolver neste texto, acho que é muito plausível sustentar

que Aristóteles reconhecia a premência de uma revisão em regra destes livros, mas, por algum motivo, não a realizou. É um ponto importante em meu argumento – se estou correto – que tal revisão envolveria temas centrais para a filosofia moral, para os quais Aristóteles desenvolve elementos importantes e apresenta intuições de grande impacto, mas em relação aos quais ainda não tem claramente as respostas. Isto não lhe vem em demérito, pois ainda hoje tampouco temos soluções para estes problemas; na verdade, conseguimos perceber as dificuldades envolvidas nestes pontos em grande parte graças aos esforços intelectuais de Aristóteles. O que ocorre é que, enquanto, em relação aos outros livros, temos como comparar a primeira versão (a *EE*) com o que resulta de sua revisão (a *EN*), no tocante aos livros comuns temos uma única formulação, sem poder compará-la com outra redação, seja ela resultado (ou não) de uma revisão, como estou a supor aqui em relação aos livros propriamente nicomaqueios.

Quando centramos nossa atenção no Livro VI, podemos vislumbrar algo na direção de uma revisão que se avizinha. Um primeiro e curto capítulo (1138b18-34) relata que o tema agora de análise consiste em mostrar o que significa dizer que bem agir é agir com base na reta razão. Trata-se, pois, do tema da virtude intelectual que opera no interior da virtude moral, como já vimos, que constitui o terceiro grande tema da ética aristotélica. Após esta curta introdução, VI 2 inicia propriamente o estudo com uma remissão à divisão das virtudes em morais e intelectuais, realizada em I 13, e, a partir daí, caracteriza, inicialmente, o tema geral do livro (as virtudes intelectuais) para, em seguida, isolar o problema da verdade no domínio prático (voltaremos a este ponto). Após esta delimitação do problema da razão prática, VI 3 volta a repor o problema da verdade no âmbito maior de toda virtude intelectual e é abordada, neste capítulo, a noção de ciência a título de disposição que se



exprime em demonstrações. Ademais, a busca da verdade envolve também a técnica (examinada em V 4). A ciência teórica, na medida em que requer princípios não demonstráveis de onde partem as demonstrações, supõe o exercício do intelecto (*nous*) para a apreensão dos princípios, o que é abordado em VI 6. Por outro lado, Aristóteles denomina de *sophia*, em VI 7, o conhecimento oriundo da apreensão dos princípios e das demonstrações obtidas com base neles; na parte final deste capítulo, Aristóteles alerta para a posição privilegiada do conhecimento teórico em relação ao prático. Entre o exame da produção e o do conhecimento teórico (em suas duas dimensões, o demonstrável e o indemonstrável), intercala-se VI 5, capítulo dedicado à noção de prudência e que fornece, por duas vezes, sua definição como a disposição prática acompanhada de razão sobre bens e os males humanos (1140b4-6 e 20-21). O tema da prudência é retomado em VI 8 – 9, capítulos em que o tema da deliberação é examinado<sup>5</sup>; VI 10 e 11 são dedicados, por sua vez, ao estudo de faculdades similares e ligadas à prudência, e VI 12 busca resumir os resultados obtidos para mostrar que todas estas faculdades se reduzem ou convergem à prudência. Finalmente, VI 13 é dedicado ao estudo de dificuldades e aporias, a mais famosa das quais sendo o problema

---

<sup>5</sup> Talvez seja mais um sinal em direção de um projeto de revisão dos livros comuns o fato de encontrarmos em *EN III 5* o estudo da deliberação e sua relação com a análise e a investigação, passagem que não tem correspondente no livro *EE II* (cuja parte final reflete o que é tratado nos capítulos iniciais de *EN III*), mas que aparece examinado de forma incipiente e distribuído entre os capítulos *EN VI = EE V 8* e 9. Outro sinal seria o tratamento dispensado em *EN VI 7* sobre a posição superior do conhecimento teórico em relação ao prático. O ponto é examinado em 1141a20-b8 (muito possivelmente com duas versões paralelas: 1141a20-28 e 1141a28-b2) e volta a ser referido nas últimas linhas de *EN VI 13* 1145a6-11. Como sabemos, Aristóteles dedica *EN X 7-9*, passagem exclusivamente nicomaqueia, para demonstrar como se dá a superioridade do conhecimento teórico em relação ao prático em relação ao bem viver, e esta prova parece tornar caduca a defesa feita aqui em *EN VI = EE V 7* em prol do conhecimento teórico. Contudo, deve-se observar que, em *EN X 7* 1177a17-18, Aristóteles escreve que “foi dito que <a felicidade perfeita> é a atividade contemplativa”, o que, a meu ver, remete a *EN VI 7* 1141a20-b8, o que parece mostrar que Aristóteles trabalhava com uma antecipação do ponto (em VI 7) antes de poder efetuar a prova propriamente dita (em X 7-8).

da conexão das virtudes, as quais, segundo Górgias, podem ocorrer separadamente, mas, na opinião de Sócrates, ocorrem necessariamente em conjunto.

Isto é um sobrevoos do inteiro Livro VI, por certo, e muito detalhe foi ignorado, mas permite, mesmo assim, dar uma ideia do estado rocambolesco no qual está redigido o Livro VI, que pode de modo conveniente ser denominado de *Tratado da Prudência*. Sobretudo, gostaria agora de seguir um tema filosófico, relativo aos fatores que garantem a verdade no domínio prático, que nos permitirá ver, assim penso, que este estado de redação alambicado se conjuga a dificuldades reais de análise filosófica sobre como opera a virtude intelectual no interior da virtude moral.<sup>6</sup> Uma revisão do Livro VI exigiria não somente dar maior clareza ao plano de análise em sua redação, mas sobretudo uma perspectiva conceitual mais cogente para a apreensão das condições sob as quais a verdade prática se dá no mundo humano. O mistério da não revisão dos livros comuns, pelo menos no tocante a este tema, se mistura ao problema de poder determinar quanta clareza Aristóteles dispunha ao examinar esta questão em uma chave filosófica.

---

<sup>6</sup> Neste trabalho, não discutirei em que sentido se pode, legitimamente, falar de *verdade prática*. Vou supor que haja um tal uso genuíno, sem discutir como fundamentar tal noção. Para muitas análises contemporâneas, em particular àquelas ambientadas na filosofia analítica, uma tal noção afigura-se de início problemática e mesmo estranha, visto que *verdade* é tomada como restritamente uma propriedade semântica de certos enunciados (as asserções). De fato, no *De interpretatione*, Aristóteles caracteriza as asserções como os enunciados aos quais é o caso verdade e falsidade (4 17a2-3). Daqui, porém, não segue ainda que verdade e falsidade se limitem a caracterizar unicamente as asserções (aliás, não se segue nem mesmo que caracterizem *todas* as asserções). Em *Metafísica* IX 10, Aristóteles explora um sentido de verdade teórica que não opera com composição e separação; aqui, no Livro VI, ele lida com a verdade no domínio prático, o que exige uma perspectiva de análise não puramente semântica, mas contempla também o fato de o agente estar em um estado psicológico tal que o fim a que visa é um fim moralmente correto.

## **UMA NATUREZA BIFRONTE?**

Um primeiro passo para ganhar clareza neste assunto tão controverso consiste, a meu ver, em ressaltar o procedimento *por contraste* para obter, inicialmente, a definição da prudência. Com efeito, em VI 3, logo após ter dito que o conhecimento teórico tem por objeto o que é imutável e procede por silogismos, Aristóteles nos diz que a ciência é a disposição envolvida com demonstrações (1139b31-32: *hexis apodeiktikê*)<sup>7</sup>, enquanto a arte ou técnica é definida, em VI 4, como a disposição envolvida com a produção de objetos com base em razões (1140a7-8: *hexis tis meta logou poiêtikê*; repetida em 1140a20-21, com o adendo que as razões são verdadeiras). Por contraste, a prudência ou razão no domínio prático é definida como a disposição envolvida com ações a respeito dos bens e males humanos (1140b5: *hexin meta logou praktikên*; 1140b20-21: *hexin meta logou praktikên*). As três definições estão claramente calcadas em um contraste entre elas: a disposição *demonstrativa* se distingue das que produzem objetos ou levam a ações, e as duas últimas, ambas se pautando no uso da razão, se distinguem pelo fato da primeira estar envolvida com produções, ao passo que a outra redundando em ações, ação e produção tendo sido expressamente declaradas como dois modos distintos internos ao que pode ocorrer de outro modo (VI 4 1140a1-2).

Com este contraste em mente, examinemos agora como a verdade prática se estabelece em VI 2. O capítulo inicia fazendo referência à distinção entre virtudes morais e intelectuais no intuito de assinalar que as virtudes morais já foram analisadas, restando investigar as virtudes intelectuais.

---

<sup>7</sup> Remetendo (1139b32-33) ao que foi examinado nos *Segundos Analíticos*, para maiores detalhes. A passagem inteira está fortemente amparada no que é dito nos *Análíticos*, igualmente referidos um pouco acima, em 1139b26-27, o que volta a ficar saliente no curto capítulo VI 6 dedicado ao intelecto como fonte não-demonstrativa de apreensão dos princípios da ciência, que é, esta última, necessariamente demonstrativa.

A distinção está feita em *EN* I 13, mas também em *EE* II 1. Com base em uma divisão operada agora na parte racional, tem-se como resultado da virtude intelectual uma parte que atua no domínio do que pode ser de outro modo, e outra parte que atua no domínio do que não pode ser de outro modo. Esta última é a virtude contemplativa, aqui denominada de *parte científica* (1139a12: *epistêmonikon*). A primeira parte é denominada de *logistikon*, a parte *calculativa*, ao que é imediatamente dado como justificativa que *deliberar* e *calcular* redundam no mesmo (1139a13: *tauton*), ou, sendo mais preciso, *deliberar* é um tipo de *investigar* (VI 10 1142a32: *dzêtein ti*), o que parece querer dizer que *deliberar* é um tipo de calcular e pode, nesta medida, ser tomado como um calcular. Tudo isto pode parecer à primeira vista estranho, pois Aristóteles vai caracterizar a razão *prática* como localizada na *parte deliberativa*, e pode-se ficar surpreso que a caracterize aqui como estando na *parte calculativa*. A razão, porém, me parece ser que esta outra parte da virtude intelectual, a que se dirige ao que pode ser de outro modo, engloba dois casos: de um lado, a capacidade deliberativa relativa a ações; de outro, porém, também a parte produtiva, ligada à execução de objetos segundo regras bem definidas. Muito possivelmente, o termo *logistikon* foi escolhido para poder abrigar ambos os casos, a ação e a produção, já que a deliberação pode ser vista como um certo tipo de cálculo que fazemos a respeito do que está ao nosso alcance.

O que, contudo, de fato interessa a Aristóteles é circunscrever as condições da razão prática enquanto deliberativa. É exatamente isto o que faz de 1139a17 até 1139b13, a parte final de VI 2, pois, nesta parte final, Aristóteles centra sua atenção na verdade prática (1139a17: *praxeôs kai alêtheias*, em *hendíadis*) com vistas a delimitar seus ingredientes básicos. O leitor, porém, é novamente surpreendido, pois Aristóteles abre esta

discussão afirmando que há *três* elementos anímicos dirimentes quanto à verdade prática: percepção, intelecto, desejo (1139a18). O desejo, a título do que vale como fim de uma ação, inscreve-se naturalmente como ingrediente da verdade prática; o mesmo vale para o intelecto, se entendermos aqui por *nous* o intelecto prático, o intelecto que está envolvido nas ações na medida em que determina os meios adequados para a obtenção dos fins. Porém, por que a percepção, *aisthêsis*? Uma explicação que de pronto vem à mente é a seguinte. A ação gira em torno de particulares. Com efeito, para agir, é preciso que se saiba quais são as circunstâncias e os particulares que estão em pauta em uma ação, e é tarefa da percepção discriminar os particulares. Este é um tema que o próprio Aristóteles salienta no Livro VI. Pessoas podem realizar o bem prático sem dispor de conhecimentos gerais, ao passo que pessoas com tais conhecimentos podem falhar no âmbito prático justamente porque não são capazes de discriminar os particulares. No exemplo que Aristóteles fornece, alguém que sabe que as carnes leves são saudáveis porque são de fácil digestão, mas que ignora quais carnes são leves, está menos apto a agir bem do que aquele que sabe que a carne de aves é leve e saudável, embora desconheça que seja assim porque é de fácil digestão (8 1141b16-21). Por esta mesma razão, acrescenta Aristóteles, matemáticos costumam ser jovens, mas, como a prudência requer experiência, por estar rente aos particulares, e a experiência exige tempo, a prudência não é o caso para pessoas jovens. A razão disto é que “a prudência também gira em torno dos particulares” (9 1142a14). A prudência *também* requer o conhecimento empírico dos particulares, pois exige, por outro lado, o saber geral sobre a ação bem realizada. Porém, diferentemente do conhecimento teórico, que se realiza plenamente no domínio do universal, o conhecimento prático que a prudência leva ao ápice requer uma imersão no mundo da experiência e

do particular. Aqui estaria a razão da menção à percepção, pois a ela cabe a discriminação dos particulares.

Esta mesma lição pode ser retirada do tema do silogismo, o qual Aristóteles igualmente desenvolve no Livro VI. No silogismo em matéria prática, a segunda premissa diz respeito aos particulares (12 1143b3; voltarei mais adiante a esta passagem) e sua determinação requer percepção. A propósito dos particulares, insiste Aristóteles, “a percepção é *dirimente*” (VII 5 1147a26), “a discriminação se dá na percepção” (II 9 1109b23), “a discriminação reside nos particulares e se faz pela percepção” (IV 11 1126b3-4). Ou, de modo mais prosaico, não se delibera se o pão está devidamente cozido, “pois isto cabe à percepção” (III 5 1113a1-2). A segunda premissa do silogismo prático diz respeito a estes particulares, seja como propriamente particulares, seja como mais específicos do que os fins mencionados na primeira premissa: preciso de uma roupa; ora, o manto é uma roupa, e me ponho a fabricar um manto; carnes leves são saudáveis; ora, este naco é de carne leve, e me ponho a comê-lo.

A explicação é simples e parece satisfatória, pois permite distinguir a verdade *prática*, sempre enraizada nos particulares e, por isso, dependente do ato perceptivo a seu respeito, da verdade *teórica*, que pode contentar-se com elementos puramente formais e universais, como ocorre nas demonstrações matemáticas. Surpreendentemente, porém, a percepção, apenas mencionada, é aparentemente descartada, pois Aristóteles escreve, imediatamente após ter listado os três ingredientes, que, “destes, a percepção não é princípio de nenhuma ação” (2 1139a18-19). A razão oferecida é que animais têm percepção, mas não participam da ação. Pode-se justificar esta exclusão apelando a dois modos de se conceber a ação, um modo mais vago, do qual participariam também os animais (pressuposto em *EN* III 4

1111b8-9, pois seriam capazes de atos voluntários), e um modo mais estrito, que exigiria em algum sentido a capacidade de julgar e avaliar, da qual somente os agentes humanos participariam na medida em que unicamente eles podem recorrer a razões e a deliberações. Parece-me, porém, que a explicação reside antes em se fazer apelo ao contexto *eudêmio* dos livros comuns, pois, segundo a *EE*, nem crianças nem animais agem propriamente falando – os primeiros por ainda não disporem de razão; os últimos, por serem definitivamente privados de razão (cf. *EE* II 8 1224a28-30). O Livro VI guardaria mais esta marca tipicamente eudêmia ao restringir a ação unicamente a seres dotados de razão.

Qualquer que seja a explicação para descartar de pronto a percepção, o fato é que a passagem a deixa de lado e passa a examinar exclusivamente a relação entre desejo e inteligência sob a perspectiva de um estatuto bifronte da prudência. Por um lado, é preciso que a razão determine a relação dos meios como os mais adequados para a obtenção de um dado fim; por outro lado, é preciso que o fim para o qual a razão busca os melhores meios seja um fim moralmente digno de elogio. Esta é a dupla relação que a prudência realiza. A habilidade de encontrar os meios mais adequados não satisfaz a condição de prudência se o fim que busca não for moralmente digno de louvor. Ora, a faculdade que põe os fins moralmente bons é a faculdade desiderativa, aqui representada em bloco pelo desejo, *orexis*, segundo as duas diferentes espécies (*boulêsis*, *epithumia*, *thumos*). Como Aristóteles explicou nos capítulos anteriores, esta faculdade se forma pela habituação, *ethismos*, de se dirigir a fins de certa natureza e não seu contrário, fundada em uma noção primária de busca ou de fuga, *hairesis* e *phugê*. A adoção dos fins provém, assim, de um domínio conativo-emotivo do agente. Por outro lado, não basta ter um fim moralmente digno de louvor; é preciso uma outra faculdade, a

virtude intelectual desenvolvida pela prudência, para determinar quais meios são os mais adequados para a obtenção do fim almejado. Daqui Aristóteles pode dizer em 1139b4-5 que a escolha por deliberação (*prohairesis*) é tanto um “intelecto desiderativo” (*orektikos nous*) quanto um “desejo reflexionante” (*orexis dianoêtikê*), pois a boa deliberação (em que consiste a prudência) guarda esta dupla relação: de um lado, com o fim, posto pelo desejo ou pela faculdade desiderativa; por outro, uma consideração racional sobre que meios são os mais adequados para a obtenção do fim. Ter fins moralmente dignos de louvor, mas ser incapaz de determinar por quais meios obtê-los de modo mais adequado, não é um caso de prudência. Tampouco o é a habilidade de encontrar os meios mais adequados para a obtenção de um dado fim, porém o fim buscado é moralmente reprovável. Este último caso é o que Aristóteles chama de *panourgia* (VI 13 1144a27), algo como a astúcia para dar realidade a fins que não são moralmente bons. O primeiro caso é referido pelo termo de *spoudaios*, o agente certamente de valor moral, mas que não necessariamente é capaz de determinar os meios mais adequados para a obtenção do fim. O prudente tem de satisfazer ambas as condições: ter um fim moralmente digno de louvor, o que é estabelecido pela virtude moral, bem como determinar por razões os meios mais adequados para o realizar.

Como é bem sabido, encontramos aqui o tema que sempre foi um escândalo para a consciência moral moderna, a saber: à razão parece ser dada unicamente a função de encontrar os meios para fins que são, porém, determinados algures – mais precisamente, na faculdade desiderativa, desenvolvida pela habituação em buscar fins de um tal tipo em detrimento de fins de tipo oposto. À moral moderna parece fundamental que a razão tenha um papel não secundário, mas dirimente na determinação dos fins que buscamos, e não somente na determinação dos meios para os obter do modo



mais adequado. Não quero entrar na discussão sobre este tema. Há várias tentativas para edulcorar o que parece ser, no pensamento de Aristóteles, um elemento discrepante em sua filosofia moral, cujas consequências negativas se poderiam observar em diferentes lugares e graus.<sup>8</sup> Vou deixar de lado tal discussão, por mais instrutiva que seja. O que quero assinalar aqui é que o Livro VI fornece lições que sedimentam a tese de uma dupla direção para a prudência: a adoção de um fim que é moralmente bom pela faculdade desiderativa e a correta determinação dos meios para o obter pela faculdade intelectual que atua no interior da virtude moral. Com efeito, o tema de uma natureza bifronte da prudência na filosofia prática de Aristóteles é ressaltado em diferentes passagens. Em VI 13 1144a20-22, Aristóteles enfatiza que a virtude moral torna correta a escolha por deliberação ao lhe dar o princípio final que é moralmente adequado, ao passo que cabe a “uma outra faculdade” (1144a22: *heteras dunameôs*) a correta determinação dos meios para o alcançar – e esta é a habilidade intelectual cuja satisfação é também requerida pela prudência. A prudência exige, pois, uma estreita correlação entre os fins e os meios, pois é preciso que ambos estejam corretamente determinados, mas isto é feito por faculdades distintas. O império socrático-platônico da razão não está desfeito, mas é atenuado pela introdução de uma faculdade desiderativa pela qual os fins são estabelecidos: não basta a razão para bem agir, é preciso também uma disposição moral que se constitui alhures.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> W. Hardie, para dar um só exemplo, argumentou que a tensão na ética aristotélica entre uma visão inclusivista do bem supremo e uma perspectiva monolítica, segundo a qual a contemplação é o bem supremo em contraste com as virtudes morais, deriva em última instância do fato de que Aristóteles não percebeu com a clareza desejada a possibilidade de a razão, sob forma deliberativa, influir na determinação da felicidade na medida em que determinaria os fins últimos que lhe seriam constitutivos. Sobre este ponto, ver *The Final Good in Aristotle's Ethics*, publicado em 1965 e traduzido para o português em M. Zingano (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus Editora 2010, pp. 42-64.

<sup>9</sup> Convém assinalar, contudo, que, em Aristóteles, o domínio da virtude moral, ainda que volitivo e, nesta medida, não-racional, não é por isso refratário a razões; ao contrário, é naturalmente

Também em VI 10 a natureza bifronte da prudência é ressaltada. Após ter assinalado que a prudência é o mesmo que a boa deliberação, Aristóteles assinala que a boa deliberação é “a retitude do meio em relação ao fim, do qual a prudência é a verdadeira apreensão” (10 1142b32-33). Já foi observado que, nesta frase, o pronome relativo *do qual* é sintaticamente ambíguo, pois pode querer dizer que a prudência é a correta apreensão *do fim*, referindo-se ao último elemento sintático antes dele, ou que a prudência é a correta apreensão *do meio em relação ao fim*, o pronome retomando o inteiro sintagma no qual *fim* aparece como o último elemento. Isto é verdade, mas a ambiguidade é de pouco efeito, sem causar nenhum drama, porque a lição aristotélica parece consistir na necessária correlação entre fim e meio para que seja o caso da prudência. Não é possível a prudência (ou, em outros termos, uma escolha por deliberação bem conduzida) sem que o fim seja moralmente digno de louvor e os meios para sua obtenção estejam adequadamente determinados. O ponto aqui é justamente o conectivo *e*, que faz da prudência o cruzamento de duas condições que devem ser simultaneamente satisfeitas. Esta natureza bifronte, aos moldes da divindade romana Jano, está particularmente acentuada quando, na *EE*, Aristóteles nos diz que *toda escolha por deliberação é de algo e com vistas a algo* (*EE* II 11 1227b36-37: *esti gar passa prohairesis tinos kai heneka tinos*). Pode-se pensar que Aristóteles esteja enfim a dizer que a escolha por deliberação é *do fim*, mas isto iria de encontro a tudo o que diz em suas *Éticas*; o ponto consiste, antes, em enfatizar a conjunção *e*: o fim, como o próprio Aristóteles explicita nas linhas seguintes, é o termo médio, estabelecido pela virtude moral, ao passo que a escolha se refere ao que é em vista deste fim, os

---

constituído de modo a poder escutar razões e a obedecer a injunções racionais.

meios que ela busca determinar por deliberação.<sup>10</sup> É na conjunção destas duas condições que aflora a prudência.

A natureza bifronte da prudência, consequência imediata da dupla relação que toda escolha necessariamente entretém, nos permite explicar um ponto que suprimi propositalmente ao examinar a definição de prudência fornecida em VI 5. Lá é dito que a prudência é a disposição *verdadeira* prática acompanhada de razão, *hexin alêthê meta logou praktikên* (1140b4-5).<sup>11</sup> O tema da *verdade* aparece aqui para caracterizar a virtude que estabelece os fins para o agente: trata-se da virtude *moral* e por isso a disposição é *verdadeira*, pois o estado psicológico de desejo do agente está orientado ao bem. Um agente vicioso põe fins para os quais busca os meios mais adequados para sua obtenção. Por mais habilidoso que seja, mesmo que sua razão seja inteiramente correta quanto aos meios mais eficazes, nunca ele será prudente, mas unicamente *panourgos*, “astuto”, “maquinador”, pois o fim que persegue não é verdadeiro no sentido de não ser um fim estabelecido pela virtude moral, mas justamente por seu oposto, o vício. De certo modo, uma certa obscuridade persiste na formulação da tese, e esta obscuridade

---

<sup>10</sup> Esta passagem, como tantas outras da *EE*, tem problemas de transmissão e sofreu uma série de tentativas de correção. O ponto me parece ser a natureza bifronte de toda escolha por deliberação: há um fim, posto pela virtude moral, que é o princípio da escolha, e esta última é o princípio eficiente da ação, pois determina os meios pelos quais se vai obter o fim: cf. *EN* VI 2 1139a31-33.

<sup>11</sup> A definição é fornecida por suas vezes: em 1140b4-6 e em 1140b20-21. Na segunda vez em que é formulada, o manuscrito M<sup>b</sup> dá como texto *hexin meta logou alêthous*, referindo a *verdade* à razão ou argumento (*logou alêthous*) e não à disposição (*hexin alêthê*), como ocorre na primeira formulada. A versão *logou alêthous* é também o texto que Alexandre de Afrodisia reproduz em seu comentário à *Metafísica* quando, em direta referência a esta passagem da *EN*, fornece as definições de ciência, arte e prudência, esta última sendo definida como *hexin met' alêthous logous praktikên* (7, 22). Baseado no testemunho de Alexandre, Susemihl-Apelt editam *meta logou alêthous* em ambas as passagens de *EN* VI 5, embora em 1140b5 todos os manuscritos (inclusive M<sup>b</sup>) editem *hexin alêthê meta logou*. Penso que Bekker e Bywater estão corretos em tomar a leitura *hexin meta logou alêthous* como um lapso deste manuscrito na segunda formulação, a despeito do testemunho de Alexandre.

parece resultar de uma dificuldade por parte de Aristóteles em claramente definir um item – no caso, a prudência – por meio da satisfação simultânea de duas condições. A razão disso é que a doutrina oficial aristotélica da definição reza que o *definiens* exprime uma necessária unidade do *definiendum*, e a presença de conectivos (no caso: uma conjunção: o fim que é bom e os meios corretos para sua obtenção) parece ser um obstáculo não meramente linguístico, mas intransponível para uma real unidade.<sup>12</sup> Mesmo assim, a ética aristotélica, em suas duas versões, a *EN* e a *EE*, claramente busca estabelecer a natureza bifronte da prudência, pois ela é a boa deliberação, e toda deliberação é simultaneamente *relativa a um fim* (posto pela faculdade desiderativa, que funciona como princípio para a busca dos meios) e *dos meios* para a obtenção deste fim (para a qual a boa deliberação ou prudência encontra os meios mais adequados). O que garante a prudência é, por certo, a adequada determinação dos meios mais eficazes, mas também, e sobretudo, o fato de buscar tais meios para um fim que é moralmente bom – ou, nos termos da presente passagem, a prudência é uma *disposição verdadeira* porque moral.

Há uma vantagem considerável ao se contemplar a natureza bifronte da prudência. Vimos que VI 1 anuncia como tema de análise o que é e como opera a reta razão no domínio prático, bem como é dito aí que o termo médio

---

<sup>12</sup> Examinei em *Defining Voluntariness* (Ancient Philosophy 41: 143-166, 2021) um problema similar, ligado à definição do ato voluntário como todo ato que satisfaz simultaneamente duas condições: (i) o princípio da ação está no agente e (ii) o agente conhece as circunstâncias particulares em que se desenrola a ação. Consequentemente, o ato involuntário deve ser definido por meio de uma *disjunção*: é involuntário todo ato em que (i) princípio não está no agente *ou* (ii) o agente ignora pelo menos uma das circunstâncias em que se produz a ação (mas não todas), pois a negação da conjunção (*a e b*) é a disjunção (não-a *ou* não-b). Na literatura secundária, este problema formal (que afligiu fortemente Aspásio em seu comentário à passagem) passa à sombra de um outro, de natureza semântica, pois a noção grega de *hekousion* tem um significado filosófico estrito de *voluntário*, mas também um uso mais largo em que designa a ação feita *de bom grado*, o que não deixa de perturbar, em certa medida, a análise aristotélica desta noção.

se determina *kata ton orthon logon* (VI 1 1138b25). A expressão *kata ton orthon logon* parece ocorrer muito naturalmente neste capítulo introdutório, pois já em *EN* II 2 havia sido dito que se investigaria mais adiante o que é a reta razão e como ela opera em relação às virtudes morais, dado que agir *kata ton orthon logon* é comumente aceito e é destarte adotado na análise aristotélica.<sup>13</sup> Em VI 13, porém, Aristóteles nos diz que é preciso dar um passo a mais e compreender o agir virtuoso não somente como agir *kata ton orthon logon*, mas como agir *meta tou orthou logou* (1144b25-27: *esti gar ou monon hê kata ton orthon logon, all' hê meta tou orthou logou hexis aretê estin*). A alteração proposta por Aristóteles consiste em tomar o agir bem não exatamente como agir *com base na reta razão*, mas mais propriamente como agir *acompanhado da reta razão*. Ou, em latim: não exatamente *secundum rationem*, mas antes *cum ratione*. Qual o valor filosófico desta alteração, porém? O comentário bizantino de Eustrácio fornece uma primeira explicação: como *kata logon* pode também indicar a mera concordância da ação com o que prescreve a razão, sem que a ação tenha sido realizada *com base* na razão, é preferível escrever *meta logou*, pois, assim, não há mais ambiguidade e se compreende claramente que bem agir é agir *fundado* na razão, em *estreita conexão* com a reta razão.<sup>14</sup> Agir *kata logon* seria mais abrangente que agir *meta logou*, pois poderia significar agir com mera concordância com o dever

---

<sup>13</sup> Ver *EN* II 2 1103b31-32 *to men oun kata ton orthon logon pratein koinon kai hupokeisthō*. Que seja comumente aceito é verdade, sobretudo para a escola socrático-platônica, mas não é tão claro que seja aceito por Aristóteles sem mais. Deve-se observar, aliás, que N<sup>o</sup> fornece como texto *hyperkeisthō* (“fique valendo por ora”), que é uma *lectio difficilior*, mas, como veremos, faz muito sentido filosoficamente, já que Aristóteles pretende dar um passo a mais e alterar ligeiramente a expressão para *meta tou orthou logou*. A *EE* também anuncia o estudo levado a termo em *EN* VI (*EE* V) em *EE* III 8 1234a29-30, enfatizando que então se verá como se pode ser virtuoso *meta phronéseōs*, o que também vai na direção de um anúncio da alteração da preposição *kata* para *meta* no tocante à expressão *kata ton orthon logon* para o bem agir.

<sup>14</sup> Como escreve J. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, vol. 2 p. 111-12: *an inward principle*, e não *an external rule*.

e não por dever, ao passo que *meta logou* só tem o sentido estrito de agir por dever. Esta lição será retomada por Tomás de Aquino e perdurará por muito tempo, até que J. A. Smith a contestou, argumentando que o contexto *não somente ... mas*, que ele toma como uma fórmula abreviada de *não somente ... mas também*, sugere que *meta logou* é *mais abrangente* do que *kata logon*, e não o contrário, como queria a leitura tradicional.<sup>15</sup> A proposta de Smith foi adotada por Hardie, ligeiramente retocada: *não somente ... mas* sugere que agir moralmente não é propriamente *kata logon*, mas, mais exatamente, agir *meta logou*.<sup>16</sup> Poucos intérpretes adotaram a nova versão, porém.<sup>17</sup> Com efeito, não é claro *por que* deveríamos adotar a alteração, embora seja claro *que* Aristóteles esteja propondo uma alteração. À luz de nossa leitura de uma prudência necessariamente bifronte, temos uma razão *filosófica* para adotar a alteração. Aristóteles estaria nos advertindo de que é preciso haver a *conjunção* dos dois ingredientes da prudência: o fim que é bom, estabelecido pela virtude moral, e as razões que determinam os meios mais adequados para sua obtenção. É neste sentido que bem agir é propriamente agir *cum ratione*: estabelecido o fim moralmente louvável, deve-se conectar ao fim a correta determinação dos meios, o que se faz por meio da razão deliberativa. A alteração não é um mero cuidado diante de uma possível interpretação errônea; trata-se, ao contrário, de uma correção necessária para justamente evitar o amálgama proposto pela perspectiva socrático-platônica de bem agir como equivalente a agir com base em razões. Nunca esteve em questão, aliás, uma relação *externa* com o dever moral (que *kata logon* poderia

---

<sup>15</sup> J. A. Smith, *Aristotelica*, Classical Quarterly 14 1920, p. 16-22.

<sup>16</sup> W. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968 (2ª edição), pp. 237-239.

<sup>17</sup> Para dar o exemplo de dois eminentes leitores de Aristóteles: C. Natali, *La Saggezza di Aristotele*, Bibliopolis 1989, p. 131; J. Rist, *An Early Dispute about Right Reason*, Monist 66 1983, pp. 38-49. Estudei mais detalhadamente esta discussão em *Estudos de Ética Antiga*, Paulus – Discurso Editorial 2009, pp. 363-391.

evocar), mas somente uma relação *interna*; o problema é que esta relação interna como que se funde e se esgota com a razão na versão *kata logon*, quando é preciso, na perspectiva aristotélica, claramente distinguir o plano do fim estabelecido pela virtude moral e o plano dos meios mais adequados determinados pela razão, que acompanham o fim moral. Para tanto, não é somente conveniente, mas necessário alterar *secundum rationem* em *cum ratione*, sob pena de passar despercebida esta dupla dimensão na qual a razão tem um papel proeminente, mas não único, e por isso bem agir é agir com base em um fim moral *meta logou*.

### **UMA NATUREZA TRICÍPITE**

Como vimos, em VI 2 Aristóteles havia listado não dois, mas *três* ingredientes da verdade prática: percepção, intelecto, desejo. Vimos como intelecto (prático) e desejo interagem para a geração da natureza bifronte da prudência. Quanto à percepção, parece estar conectada tão-somente à inevitável particularidade em que toda ação se produz, de modo que é preciso que a percepção atue, já que a discriminação dos particulares cabe à percepção. Ademais, Aristóteles parece descartar de pronto a percepção, sob a alegação de que animais percebem, mas não agem. No que vou desenvolver agora, como parte final deste texto, penso que há bons motivos para se ver na percepção algo muito mais importante do que a mera discriminação dos particulares para que a ação tenha lugar. Se estou correto, a percepção tem um papel muito mais relevante na determinação do bem agir, de sorte que deveríamos falar não somente de uma estrutura bifronte da prudência, mas mais exatamente de natureza sua tricípite.

Com efeito, há duas passagens no Livro VI que sugerem um papel bem mais avantajado para a percepção na determinação do bem agir. A primeira

passagem ocorre ao final de VI 9, em 1142a23-30, quando Aristóteles opõe a prudência ao intelecto, o *nous* no sentido da faculdade que apreende os primeiros princípios do conhecimento teórico, a ciência se constituindo como um corpo de demonstrações a partir destes princípios indemonstráveis. Aristóteles observa então que a prudência se opõe (*antikeitai*) ao intelecto teórico, salientando que, enquanto este último se dirige aos primeiros princípios, para os quais não há demonstração, a prudência se volta aos termos últimos, dos quais, enfatiza Aristóteles, “não há ciência, mas percepção” (1142a27). Até aqui, o texto é claro e tudo pode ainda ser compreendido de um modo não problemático, como havíamos visto, sob a perspectiva de se perceberem os particulares do modo como se percebe que isto é um pão ou que este pão está cozido. A partir daqui, porém, o texto fica conturbado e a lição a reter escapa àquela perspectiva não problemática. Com efeito, Aristóteles parece querer ir mais longe, pois nos diz, usando seu vocabulário técnico, que esta percepção (a da prudência) não é a percepção própria, a que ocorre quando uma faculdade sensitiva percebe seu objeto próprio (por exemplo, a visão percebe a cor; a audição, o som), mas é, continua Aristóteles, uma percepção similar àquela com a qual percebemos, no âmbito matemático, que o termo último é o triângulo.<sup>18</sup> Aqui, porém, já não mais se trata da percepção no sentido

---

<sup>18</sup> Pode-se também entender que o texto diz que o último elemento (em uma dada investigação) é um triângulo, como quando digo que “isto é um triângulo”, não muito distante de quando digo que “isto é um pão”, dando fim a uma cadeia de argumentos. Já Eustrácio (351,35 – 352,4) interpretava a passagem neste sentido, dizendo que *triângulo* ilustra aqui o caso *particular* de uma figura. Esta leitura é favorecida se atentarmos em *tois mathēmatikois* em 1142a28, como propõe Bywater; neste sentido, como escreve Bywater, “the general meaning of this is clear enough <...> one resembling the *aisthēsis tōn koinōn* of the *De Anima*” (*Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford at Clarendon Press 1892, p. 51). Porém, as razões de Bywater para expungir a expressão não são boas: ele alega que há muitos termos matemáticos últimos, e não um só, o triângulo; porém, na *geometria* aristotélica, o triângulo é de fato a figura última à qual todas as outras são reduzidas, *matemática* significando aqui, por sinédoque, sua parte geométrica. A interpretação que sigo é elegantemente defendida por J. Burnet (*The Ethics of Aristotle*, Methuen & Co., London, p. 274).



canônico. Na nomenclatura aristotélica, a sensação comum é aquela pela qual percebemos, de um objeto, dados sensíveis que podem ser percebidos por diferentes faculdades sensitivas. Tipos de sensível comum são fornecidos em *De anima* III 1: movimento e repouso, grandeza, unidade e pluralidade. A eles se acrescenta o formato de um objeto: algo ter a forma quadrangular ou triangular, por exemplo, é apreendido a título de sensível comum. Poder-se-ia, pois, pensar na sensação comum, mas Aristóteles não está dizendo que é similar à apreensão de algo como tendo um formato triangular, mas sim que é similar a perceber *que o triângulo é a figura última*. Isto faz parte da geometria aristotélica: as formas geométricas estão em uma relação de consecução segundo o modelo do anterior e posterior na qual o triângulo é a figura última porque todas as outras figuras o contêm em potência e podem ser construídas com base nele (por exemplo, o quadrado, a figura imediatamente posterior, contém dois triângulos em potência). Ora, perceber que o triângulo satisfaz a condição de ser a última figura não pode mais ser tomado como um caso de percepção própria, nem mesmo de sensação comum, pois o estamos apreendendo como ocupando uma posição no modo como construímos a série das figuras geométricas, segundo a matemática aristotélica. Dado que já não é propriamente percepção, Aristóteles aumenta o fosso afirmando então que esta apreensão (a do triângulo como última figura na série geométrica) é *mais sensação* do que a prudência o é.<sup>19</sup> A prudência parece, assim, ser posta em um lugar ainda mais longínquo, como se estivesse em uma posição tão distante que apenas tangenciaria a percepção canônica em suas diferentes formas.

---

<sup>19</sup> Lendo como texto de 1142a29-30 *hautê mallon aisthêsis ê phronêsis*, que os editores modernos retêm. Porém, L<sup>b</sup>M<sup>b</sup>O<sup>b</sup> dão como texto *hautê mallon aisthêsis hê phronêsis* ("esta é mais percepção, a prudência"), o que faria da prudência uma percepção bem mais comportada, localizada entre a percepção própria e a percepção comum, mas isto, como veremos, não parece fazer jus ao problema que Aristóteles quer evocar aqui e na próxima passagem a ser analisada.

A segunda passagem insiste ainda mais no distanciamento da prudência em seu aspecto perceptivo. Em VI 12 1143a35-b5, o termo *nous* passa a indicar tanto o intelecto teórico quanto o intelecto prático. Enquanto teórico, o *nous* tem a função de apreender os termos primeiros, os princípios das demonstrações, pois, como vimos, eles não são passíveis de demonstração; enquanto prático, o *nous* se dirige aos termos últimos, os particulares em que ocorre a ação. Agora, porém, a apreensão dos particulares pela prudência está antes alinhada à função noética, pois, diz Aristóteles, “os universais se originam dos particulares; para ter estes últimos, é preciso percepção, mas esta é intelecção” (1143b4-5: *ek tôn kath’ hekasta gar ta katholou; toutôn oun echein dei aisthêsis, hautê d’ esti nous*). O quão longe quer Aristóteles ir ao atribuir a apreensão dos particulares antes ao *nous* do que à percepção, qualquer que ela seja? Poder-se-ia pensar que talvez ele não queira ir muito longe. Pode-se dar, com efeito, uma interpretação deflacionária da passagem. Também nos *Segundos Analíticos* II 19 Aristóteles nos diz que a percepção instila em nós os universais (100b5), pois, embora a percepção tenha por objeto o particular (100a17: *to kath’ hekaston*), a percepção está às voltas com o universal; para dar um exemplo, não é percepção *de Cálias, homem*, mas é percepção *do homem* (100b1: *hoion anthrôpou, all’ ou Kalliou anthrôpou*). O ponto parece ser o seguinte. Costumamos distinguir entre uma análise psicológica e uma análise lógica da percepção. Aristóteles muito possivelmente está fazendo a mesma distinção aqui. Não se trata de separar dois momentos psicológicos na cognição – primeiro a percepção de Cálias e, depois, seu reconhecimento sob o conceito de homem –, mas de distinguir dois aspectos lógicos de um mesmo e único processo de cognição: a função perceptiva ligada ao particular e o reconhecimento deste particular sob um universal. Perceber é subsumir o particular a um universal.

À unidade psicológica do fenômeno da cognição correspondem dois aspectos lógicos, porém: o particular dado na sensibilidade e seu reconhecimento sob um conceito. Isto seria uma explicação satisfatória para a tese de que a percepção, no campo teórico, é uma intelecção. No caso do *nous* prático, o que Aristóteles estaria dizendo é que ao fim buscado é como que dado corpo e expressão prática quando ele é substancializado neste particular aqui. O fim corresponde ao universal; o que o realiza nas circunstâncias em que se encontra o agente é este particular aqui. Teríamos então não dois momentos psicológicos, mas dois aspectos lógicos de uma mesma e única cognição prática: um universal ao qual é subsumido o que é dado na percepção, no domínio teórico, e, no campo prático, o fim à busca de sua concretização neste particular aqui, o último meio que dá início à ação.<sup>20</sup>

Talvez, porém, Aristóteles queira ir mais longe. Como observou com muita lucidez Dorothea Frede, parece haver algo a mais, o que é sublinhado pelo fato de estar envolvido aqui um episódio de percepção e Aristóteles não querer abrir mão deste episódio, pois, embora a percepção em pauta não seja um simples ver algo, mas antes um ver algo a um certo título, a saber, ver tal coisa *como um bem (mal)* e, assim, buscá-la ou evitá-la<sup>21</sup>, não deixa de ser um *ver algo*. Para voltar ao exemplo do pão, não é somente perceber que isto é um pão ou que o pão está devidamente cozido, mas que este pão é *um bom pão*. Que se deva comer pão ou que ele deva estar cozido é obtido por deliberação; que isto seja um pão ou que esteja devidamente cozido, cabe à percepção canônica o detectar; que isto, porém, seja *um bom pão*, o pão que deve ser buscado com vistas a um fim, é dado por uma percepção

---

<sup>20</sup> Como S. Broadie e C. Rowe salientam, pela percepção da situação particular ocorre um “filling out the general aim so as to convert it into a decision” (*Nicomachean Ethics*, Oxford, p. 379).

<sup>21</sup> D. Frede: “das Erfassen der konkreten Handlungsumstände durch die *phronêsis* kein ‚Sehen‘ im wörtlichen Sinn, sondern ein Sehen von etwas als etwas” (*Nikomachische Ethik*, Walter de Gruyter 2020, vol. II p. 691).

imersa em contexto prático. A natureza bifronte da prudência precisa, assim, ser reposta em uma perspectiva tricípite: desejo, razão prática (sob forma deliberativa), percepção (prática). Esta percepção, porém, contém uma dimensão judicativa e avaliativa em termos morais. Isto pode ser ilustrado pela posição atributiva e não predicativa do adjetivo *bom*. Tomemos algo que seja vermelho; por um exemplo, um sapato vermelho. Percebo que isto é um *sapato* e que isto é *vermelho*, donde isto que percebo é um sapato vermelho. Que isto seja *um bom sapato*, porém, não pode ser separado em perceber que isto é um *sapato* e perceber que isto é *bom*. A posição do adjetivo não é predicativa, como no primeiro caso, mas atributiva, o que requer uma unidade entre *sapato* e *bom* sem a qual não é possível que este adjetivo seja usado corretamente em contexto prático, e esta unidade é feita pelo ato de julgar ou tomar tal objeto como um *bom* objeto, no sentido moral em pauta aqui.<sup>22</sup> O agente precisa perceber o sapato como um bom sapato (no contexto prático), e neste “ver como” insinua-se a faculdade de julgar sob uma forma prática. É neste sentido, proponho, que Aristóteles está a dizer que a percepção dos particulares, no tocante à ação, é uma intelecção, pois não se trata de discriminar isto aqui como *um pão*, mas o apreender como *um bom pão* no sentido moral em pauta aqui.

Voltemos a VI 12. A apreensão perceptiva do termo último contingente e da segunda premissa do silogismo no âmbito prático são eles próprios

---

<sup>22</sup> É notável observar que Aristóteles é sensível a esta distinção, pois ele reconhece em *De interp.* 11 20b35-36 que do fato de o sapateiro ser bom não se segue que ele é um bom sapateiro. Aristóteles assimila o caso de *um bom x* não pode ser separado em *um x* e *um bom* a problemas gerados pela predicação acidental, no entanto, na medida em que não haveria aqui nenhuma unidade real. A unidade efetiva a que se refere em *De interp.* 11 é unicamente a *unidade de essência* (como a de o homem ser *um animal bipede*) e certamente não é esta a unidade de *um bom x*. Com efeito, a unidade requerida em *um bom x* não é a unidade vigente na definição de *x*, mas provém do ato de tomar ou julgar *x* como satisfazendo as condições do bem agir nas circunstâncias particulares em que ocorre. Ao assimilar este caso ao de uma unidade acidental, Aristóteles segue uma rota que enfraquece a força de seu próprio ponto, mas se deve conceder que não é claro nem mesmo hoje qual aparato conceitual se faz necessário para assentar seu ponto.

*princípios* daquilo em vista de que se age (1143b4: *archai gar tou hou heneka hautai*). No que concerne à percepção dos termos últimos em um silogismo *teórico*, isto é feito fora do âmbito argumentativo, pois é nesta determinação simplesmente perceptiva – por exemplo, *isto é um pão*, que o sujeito para de raciocinar e argumentar, e tudo o que a percepção faz é localizar onde se dá o piparote para a ação. No tocante à percepção dos termos últimos em um silogismo *prático*, porém, o momento perceptivo está ele próprio fortemente carregado de uma visada noética, pois determinar se isto é *um bom pão* requer uma percepção fortemente imbuída de critérios avaliativos e de procedimentos de juízo moral. É este acréscimo avaliativo, de cunho moral, que faz com que Aristóteles sublinhe a natureza noética do ato perceptivo em âmbito prático. Esta natureza faz com que a própria percepção se alce a princípio final de uma ação. Isto fica mais claro se colocarmos o exemplo em um contexto mais propriamente prático: que isto seja *a boa atitude* a tomar é algo que vai além de determinar simplesmente que isto seja um caso de tal atitude, por exemplo: entregar o dinheiro que foi emprestado. Jogar as moedas aos pés do credor é um modo de devolver o que é devido, mas raramente é o *bom* modo de o fazer, embora haja certamente circunstâncias em que isto seja a coisa certa a fazer.

Gostaria de concluir estas reflexões com uma nota sobre a análise da prudência feita por Pierre Aubenque. Em seu livro, Aubenque preocupou-se com a famosa tese de Aristóteles de que o prudente é como que o padrão e a medida das coisas belas e boas (*EN III 6 1113a33: hōsper kanōn kai metron autōn ōn*).<sup>23</sup> Aubenque temia que tal tese pudesse levar a um tipo de relativismo como o que Protágoras sustentava. Por isso, Aubenque empenhou-se em

---

<sup>23</sup> Ver P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, pp. 41-51. Sobre a recorrência e importância desta tese na ética aristotélica, ver J.-L. Labarrière, *Le phronimos, critère et norme de l'action droite*, em D. Lorries e L. Rizzerio, *Le Jugement Pratique*, Vrin 2008, pp. 145-166.

mostrar que isto não ocorre, pois há uma medida objetiva que o prudente determina e que vale não só para ele próprio, mas também para todos os outros agentes envolvidos na ação. O espectro do relativismo se dissipa assim que se compreende que o problema reside antes no enraizamento da medida e padrão nas circunstâncias sempre cambiantes e particulares em que a ação se dá, por cuja obscuridade unicamente o prudente consegue perscrutar. O que Aristóteles quer ressaltar é que, nas circunstâncias contingentes em que ocorre a ação, o prudente percebe para cada uma o que se deve fazer e é nisto em que difere dos outros agentes: no *ver* em cada situação a verdade em sua dimensão prática, *talêthes en hekastois horan* (1113a32-33). O tema da verdade volta aqui para repelir qualquer suspeita de relativismo. Mais ainda, quando reconhecemos não somente a estrutura bifronte da prudência, mas sobretudo a sua natureza tricípite, compreende-se o peso que se deve dar a este *horan*, ao *ver* que exercita o prudente. O enraizamento nas circunstâncias particulares em que se dá a ação requer uma versão mais robusta da percepção em contexto prático. O prudente tem os fins moralmente dignos de louvor, ele tem a habilidade de encontrar os meios mais adequados para os obter. Mas isto não basta. O prudente precisa também ter a percepção moralmente aguçada, pois é ele quem consegue ver, nas circunstâncias cambiantes e frequentemente obscuras em que a ação se produz, o elemento particular que, para ele, ganha saliência moral porque é a coisa correta a fazer. O tema do que é saliente para a percepção moral tem na doutrina aristotélica da prudência as suas bases filosóficas. Não é, porém, uma solução que Aristóteles nos oferece candidamente, em um vocabulário bem estabelecido e em lições bem estruturadas, mas um problema a que chega na medida em que se sente insatisfeito com a forma bifronte da prudência – o que já é um enorme avanço em relação à

perspectiva socrático-platônica de forte orientação racionalista<sup>24</sup> – e investiga sua provável natureza tricípite, na suspeita de que a percepção no domínio moral cumpra uma função muito mais encorpada na determinação do que é a coisa correta a fazer, cuja exata natureza, porém, permanece elusiva (inclusive à reflexão contemporânea).

Havia sustentado, no início deste trabalho, que a *EN* me parece resultar de uma revisão *filosófica* de temas que tinham sido investigados na *EE*. A hipótese atualmente corrente de que a existência destas duas versões depende do público a que cada obra se destina – a *EN*, a um público leigo; a *EE*, aos estudantes de filosofia – parece-me pouco interessante e filosoficamente infecunda. Resta, porém, explicar por que Aristóteles não fez a revisão dos livros comuns, entre os quais se encontra o Livro VI, seu *Tratado da Prudência*. Tentei mostrar que, neste livro, há pelo menos uma dificuldade com a qual se confronta a reflexão de Aristóteles, o *problema filosófico* do exato papel que a percepção cumpre no campo prático. A formulação deste problema ganha corpo ao longo do Livro VI, mas não parece receber nele uma expressão definitiva. Mesmo assim, o reconhecimento de uma tripla dimensão para a prudência é um ganho filosófico de peso, visto que ainda hoje escapa às melhores análises. A despeito da relevância desta questão para uma análise mais detida do fenômeno moral, talvez a dificuldade para elaborar um aparato conceitual adequado para dar guarida a este problema seja mais uma peça a acrescentar no tabuleiro enigmático que explicaria por que não houve uma revisão dos livros comuns.

---

<sup>24</sup> Com todas as ressalvas que se impõem, que não posso estudar aqui, entre as quais figuram de modo importante a divisão da alma em três fontes motivacionais no livro IV da *República* e o remodelamento desta psicologia moral tripartite nas *Leis* de Platão (sobre o impacto deste último diálogo em Aristóteles, ver o estudo de Pierluigi Donini, *Abitudine e saggezza – Aristotele dall'etica eudemia all'etica nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014).

## REFERÊNCIAS

- Aubenque, P. (1963) *La Prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France: Paris.
- Broadie, S. & Rowe, C. (2002) *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press: Oxford.
- Burnet, J. (1900) *The Ethics of Aristotle*, Methuen & Co.: London.
- Bywater, I. (1892) *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press: Oxford.
- Donini, P. (2014) *Abitudine e saggezza – Aristotele dall'etica eudemia all'etica nicomachea*, Edizioni dell'Orso: Alessandria.
- Frede, D. (2020) *Nikomachische Ethik*, Walter de Gruyter: Berlin.
- Hardie, W. (1965) The Final Good in Aristotle's Ethics, *Philosophy* 40: 277-29.
- Hardie, W. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd. ed., Oxford University Press: Oxford.
- Kenny, A. (1978) *The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press: Oxford.
- Labarrière, J.-L. (2008) *Le phronimos, critère et norme de l'action droite*, em D. Lorries e L. Rizzerio (eds.), *Le Jugement Pratique*, Vrin: Paris, 145-166.
- Natali, C. (1989) *La Saggezza di Aristotele*, Bibliopolis: Roma.
- Olfert, C. (2017) *Aristotle on Practical Truth*, Oxford University Press: Oxford.
- Rist, J. (1983) An Early Dispute about Right Reason, *Monist* 66: 38-49.
- Rowe, C. (1971) *The Eudemian and the Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Smith, J. A. (1920) Aristotelica, *Classical Quarterly* 14: 16-22.
- Stewart, J. (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols., Oxford University Press: Oxford.



Marco Zingano

Zingano, M. (2009) *Estudos de Ética Antiga*, 2ª. ed., Paulus & Discurso Editorial: São Paulo.

Zingano, M. (2010) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus Editora: São Paulo.

Zingano, M. (2021) Defining Voluntariness, *Ancient Philosophy* 41: 143-166.

## **DÉFINIR LA VÉRITÉ 1. ARISTOTE ET TARSKI**

**Claudio William Veloso<sup>1</sup>**

**RÉSUMÉ:** Cet article est un travail à la fois d'histoire de la philosophie et de philosophie. Il constitue le premier volet d'un diptyque qui fait l'hypothèse de la possibilité de définir la vérité. Après la distinction des trois grandes acceptions du mot « vérité » (sincérité, ipséité, bonté d'un jugement), l'individuation de l'acception selon laquelle il s'agirait de définir la vérité (la troisième) et quelques considérations sur cette dernière, l'auteur se concentre sur la question de savoir ce qui rend vrai un jugement. Le point de départ est la conception aristotélicienne de la vérité à laquelle on fait remonter plusieurs conceptions concurrentes, notamment celle dite « de la vérité comme correspondance avec la réalité », bien qu'Aristote jamais ne présente la sienne dans ces termes. Dans un deuxième temps, l'auteur compare cette conception avec celle d'Alfred Tarski, censé reprendre Aristote, afin de mettre en évidence tout ce qui sépare ces deux penseurs. L'auteur procède ensuite à une défense de la position d'Aristote et suggère enfin une réponse provisoire à la question posée : c'est la croyance qui rend vrai un jugement, croire n'étant pourtant pas *tenir* pour *vrai*.

**MOTS CLÉS:** Vérité. Jugement. Croyance. Aristote. Tarski.

## **DEFININDO A VERDADE 1. ARISTÓTELES E TARSKI**

**RESUMO:** Este artigo é um trabalho ao mesmo tempo de história da filosofia e de filosofia. Ele constitui a primeira parte de um díptico que levanta a hipótese da possibilidade de definir a verdade. Após a distinção das três grandes acepções da palavra « verdade » (sinceridade, ipseidade, bondade de um julgamento), a individuação da acepção segundo a qual se trataria

---

<sup>1</sup> *HDR-Habilitation à diriger des recherches* (livre docência) em Filosofia e em Ciências da Antiguidade pela Ecole Normale Supérieure de Paris (2010), tendo já obtido qualificação para a função de *professeur des universités* do CNU (Conseil National des Universités) da França (seção Filosofia)

de definir a verdade (a terceira) e algumas considerações sobre esta última, o autor concentra-se na questão que consiste em saber o que torna verdadeiro um julgamento. O ponto de partida é a concepção aristotélica da verdade à qual são reconduzidas várias concepções concorrentes, principalmente a dita « da verdade como correspondência com a realidade », embora Aristóteles jamais apresente a sua nesses termos. Em um segundo momento, o autor compara essa concepção com a de Alfred Tarski, que supostamente retomaria Aristóteles, afim de mostrar tudo que separa esses dois pensadores. O autor procede, em seguida, a uma defesa da posição de Aristóteles e, enfim, sugere uma resposta provisória à questão posta: o que torna verdadeiro um julgamento é a crença, sendo que crer não é, todavia, *ter por verdadeiro*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Verdade. Julgamento. Crença. Aristóteles. Tarski.

## ***DEFINING THE TRUTH 1. ARISTOTLE AND TARSKI***

**ABSTRACT:** This paper is a work of philosophy and history of philosophy at the same time. It constitutes the first part of a diptych that makes the hypothesis on the possibility of defining truth. After drawing the distinction among the three major senses of the word «truth» (truthfulness, ipseity, correctness of a judgement), alluding to the individuation of the meaning according to which truth would be defined (the third one), and making some remarks on the latter, the author focuses on the issue that aims at establishing what renders a judgement true. The starting point is Aristotle's conception of truth, to which refer several competing conceptions, especially the so-called «correspondence theory of truth», even though Aristotle never presented it in these terms. Furthermore, the author compares this conception to that of Alfred Tarski who, supposedly, retrieved Aristotle, with the intent of evidentiating what distinguishes both thinkers. Next, the author proceeds to sustain Aristotle's position and finally, provides a tentative answer to the question posed: what renders a judgement true is belief, knowing that to believe; nevertheless, is not the same as to hold true.

**KEYWORDS:** Truth. Judgement. Belief. Aristotle. Tarski.

Cet article est conçu comme le premier d'un diptyque où je fais l'hypothèse de la possibilité de définir la vérité, tout en sachant qu'une telle entreprise a déjà été qualifiée de stupide<sup>2</sup>. Et j'entends essayer de définir la vérité à l'aide d'Aristote, Alfred Tarski ayant le rôle de substance de contraste, afin de mettre en évidence quelques points de la conception aristotélicienne qui, à ma connaissance, sont passés inaperçus jusqu'à présent.

## I. LES PRINCIPALES ACCEPTIONS DU MOT « VÉRITÉ »

De manière très aristotélicienne, je voudrais au préalable distinguer les différentes acceptions du terme et préciser celle selon laquelle il s'agira de définir la vérité, ici<sup>3</sup>. On peut distinguer au moins trois grandes acceptions du mot « vérité » : 1) sincérité ; 2) ipséité ; 3) bonté d'un jugement.

La première est l'acception *morale*. Il s'agirait de la bonne qualité du caractère d'une personne, d'un agent moral, par rapport à sa parole. Cette acception concerne surtout la relation entre la croyance du locuteur et son expression verbale ou, mieux, la croyance qu'on peut raisonnablement lui attribuer sur la base de son discours, à partir des conventions langagières en vigueur. Par exemple : « Le coronavirus ne tue pas ». S'il y a coïncidence, il y a vérité-sincérité, s'il n'y pas coïncidence (et que cela n'est pas dû à une incompetence linguistique), il y a fausseté-non sincérité. Bien que la sincérité et la non sincérité puissent nous qualifier moralement, ce n'est vraisemblablement pas toujours le cas, du moins la sincérité n'est pas nécessairement positive, pas plus que la non sincérité n'est nécessairement

---

<sup>2</sup> Donald Davidson, « A tolice de tentar definir a verdade », trad. de Pedro Fernando Bendassolli, dans *Ensaio sobre a Verdade*, Paulo Ghiraldelli Jr., Pedro F. Bendassolli, Waldomiro J. Silva Filho (org.), São Paulo, Unimarco Editora, 2002, p. 109-128 ; « The folly of trying to define truth », *The Journal of Philosophy* 93/6 (1996), p. 263-278.

<sup>3</sup> Pour la pratique aristotélicienne de la distinction des différents sens d'un mot, voir *Metaph. D*, notamment 29 ; cf. G 2.

négative. En effet, si je suis sincère dans l'espoir de ne pas être cru parce que, étant habituellement menteur, on s'attend à ce que je mente, je ne fais sans doute pas une bonne action langagière. En revanche, ce ne sera sans doute pas considéré comme une mauvaise action, si je mens sous la contrainte, et on peut même prétendre que je mente dans certaines circonstances, par exemple, pour protéger un innocent persécuté<sup>4</sup>.

Selon la deuxième acception, la vérité consiste, pour une chose, dans le fait d'être cette chose même et non pas une autre semblable, et la fausseté, dans le fait d'être une autre chose semblable à cette chose. Autrement dit, est vraie (ou véritable) la chose elle-même, fausse une chose semblable. Par exemple, du vrai cuir est du cuir, alors que du faux cuir est autre chose que du cuir, par exemple, du plastique<sup>5</sup>. Du moins en principe, cette acception concerne les choses elles-mêmes. On peut donc la qualifier d'*ontique*. Bien entendu, la relation de ressemblance est en elle-même objective<sup>6</sup>, même si elle peut induire en erreur un sujet. Cela dit, il y a peut-être une dimension de valeur dans cette acception également. En effet, si on dit qu'une paire de chaussures est faite de vrai cuir, on sous-entend que ce matériel est préférable

---

<sup>4</sup> Pace Kant, *Métaphysique des mœurs*, Fondation, section 1, AK, IV, 402-403 ; Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu I, section 1, § 9, AK 429-431 ; *Critique de la raison pratique* II ; « Sur un prétendu droit de mentir par humanité », réponse à Benjamin Constant, *Des réactions politiques* (1797), chap. VIII (Des principes). L'exemple de l'innocent persécuté vient de ce dernier, bien que le premier l'accepte comme sien, comme le précisent Theresa Calvet Magalhães (que je remercie) et Fernando Rey Puente dans une note à leur traduction de l'article de Kant (« Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens »), dans F. Rey Puente (org.), *Os filósofos e a mentira*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 73-83 ; p. 74. Cet ouvrage, p. 61-72, contient aussi le texte de Benjamin Constant, traduit par T. Calvet Magalhães : *Das reações políticas* (Dos princípios).

<sup>5</sup> On parle dans ce cas d'usage syncatégorématique (opposé à l'usage attributif) des adjectifs « vrai »/ « faux », voir Willard van Orman Quine, *Le mot et la chose*, trad. par Joseph Dopp et Paul Gochet, avant-propos par P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977, p. 195 ; cf. p.157 ; *Word and Object*, M.I.T. Press, 1960.

<sup>6</sup> Ce n'est pourtant plus le cas si on le décrit en des termes d'imitation, au sens de simulation, vu que la possibilité de la reconnaissance serait alors en jeu, comme je le montre dans mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?* DIAGOGE, Paris, Vrin, 2018, p. 204 sq.

à d'autres, encore que semblables : ce serait le *bon* matériel. En effet, on ne dira pas que du cuir est du *faux plastique*, et on ne dira du plastique que c'est du *vrai plastique* que pour se moquer.

La troisième est l'acceptation *doxastique*. La vérité est, ici, la bonne qualité d'une opinion ou d'un jugement, alors que la fausseté serait sa mauvaise qualité – dans cet article, je présuppose le principe de bivalence : un jugement est soit vrai soit faux. Par exemple : « la terre est ronde » est un jugement vrai et donc bon, « la terre est plate » est un jugement faux et donc mauvais. On ne peut ramener cet emploi au précédent comme un simple cas particulier car un jugement *faux* (au sens doxastique du terme) reste un jugement et n'est donc pas un *faux* jugement, au sens ontique de « faux », c'est-à-dire autre chose qu'un jugement.

On remarquera que les trois acceptations du mot « vérité » comportent à la fois une dimension objective et une dimension subjective ou, mieux, une composante factuelle et une composante de valeur.

Bien sûr, c'est le sens (3) qui nous intéresse, ici. Et là on a déjà un début de définition de la vérité : la bonté ou la bonne qualité d'un jugement. On pourrait répliquer que cela ne constitue pas une *vraie* (au sens ontique du terme) définition, en ce sens que le nom « vérité » serait alors juste un nom spécialisé pour la bonté quand cette dernière s'applique à certaines choses, en l'occurrence, des jugements, la bonté restant elle-même indéfinissable. Et on aurait raison, du moins en partie. En fait, définir la vérité consiste à déterminer (ultérieurement) le jugement qu'elle peut qualifier.

C'est d'ailleurs la démarche d'Aristote dans la définition du bonheur, la *vie bonne*, pour un être humain. En effet, Aristote n'essaie aucunement de définir la bonté de cette vie : simplement, il précise que la vie qu'on juge bonne ne peut être ni la vie nutritive (l'autoconservation) ni la vie perceptive,

mais seulement la vie de la raison (entendue comme capacité et non pas comme excellence), bien que les deux premières y soient présupposées, vu qu'il y a une relation sérielle entre elles<sup>7</sup>. Par conséquent, Aristote échappe au paralogisme naturaliste<sup>8</sup>, et sa conception est tout à fait compatible avec une biologie post-darwiniste<sup>9</sup>.

## II. LA VÉRITÉ COMME PROPRIÉTÉ DU JUGEMENT

En tant que bonté d'un jugement, la vérité est une propriété possible pour ce jugement. Mais un jugement vrai est un jugement bon *en tant que jugement*. Cette dernière précision est nécessaire parce qu'un jugement faux peut éventuellement se révéler bon ou utile de manière accidentelle. Par exemple, en jugeant (à tort) que le chemin pour l'Inde était plus court en allant vers l'occident, Christophe Colomb aurait découvert un nouveau continent (pour les Européens), en admettant que cela ait été une bonne chose. Bien entendu, il aurait pu faire son voyage aussi sur la base d'un jugement vrai.

Sans justifier, je considérerai, de manière assez traditionnelle, que cette qualification qu'est la vérité porte d'abord sur le *jugement*, qui est une opération de la pensée, son opération de base même, et non pas sur

---

<sup>7</sup> Aristote, *EN* I 6, 1097b 22-1098a 20 ; cf. *DA* II 3. Aristote peut écarter les fonctions communes à tous les vivants (l'autoconservation) ou à tous les animaux (la perception) parce qu'il sous-entend non seulement que personne ne souhaite vraiment vivre comme un végétal ou un bœuf mais aussi que celui qui le souhaiterait serait en conflit avec lui-même, dans la mesure où il souhaiterait avoir une vie où il n'y a ni de souhait ni d'entendement.

<sup>8</sup> George E. Moore, *Princípios Éticos*, cap. 1, § 10 (« O objeto da ética »), trad. de Luiz João Baraúna, in *Moore* (Os Pensadores), trad. de Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda, São Paulo, Abril, 1980 ; p. 3-32 ; *Principia ethica*, Cambridge University Press, 1922 ; chap. 1, § 10 (« The Subject Matter of Ethics »), p. 1-36.

<sup>9</sup> Pace Paul Blackledge, *Marxism and Ethics. Freedom, Desire, and Revolution*, Albany, State University of New York Press, 2012, p. 21 ; cf. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Puf, 2014 (1997), p. 116 ; *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1984 (1981).

l'assertion qui l'exprime<sup>10</sup>, laquelle est un *acte de langage*, plus précisément un acte *illocutionnaire*<sup>11</sup>. Dans la mesure où le jugement est une opération de la pensée, il relève de nos états mentaux *intentionnels*, notamment cognitifs, dont la *direction d'ajustement* serait « esprit-monde »<sup>12</sup>. Le discours, lui, n'a qu'une intentionnalité *dérivée*<sup>13</sup>.

Malgré ce nom, le jugement ne doit pas être conçu sur le modèle juridique de l'émission d'un verdict, comme s'il s'agissait de l'*action délibérée* d'un juge ou d'un juré, contrairement à ce qu'on trouve, par exemple, chez Descartes<sup>14</sup>. Si le jugement était une action délibérée, il relèverait de la pensée pratique. Or, encore une fois de manière traditionnelle, j'assume sans justifier que la pensée pratique présuppose la pensée tout court, et non pas l'inverse. On ne peut délibérer afin de choisir l'action à exécuter que sur la base de certains jugements.

Certes, on parle souvent d'*une* vérité ou de *vérités*, mais, dans ce cas, on ne se réfère pas à la vérité elle-même, une certaine qualité, mais à ce à quoi on attribue cette qualité, notamment à un jugement. C'est la même

---

<sup>10</sup> Différemment Alfred Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), p. 242.

<sup>11</sup> John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. par Hélène Pauchard, Paris, Hermann, 1972, p. 59-60 ; 61 ; 62 ; *Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969. Cf. John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, introduction, traduction et commentaire par Gilles Laine, postface par François Récanati, Paris, Seuil, 1970 ; Onzième conférence, p. 139-149 ; *How to do Things with Words*, 1962 ; conférences prononcées en 1955.

<sup>12</sup> John R. Searle, *Mente, linguagem e sociedade. Filosofia no mundo real*, trad. de F. Rangel, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, p. 97 ; *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Orion, 1998. Cf. John L. Austin, « How to Talk : Some Simple Ways », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53 n. s. (1952 -1953), p. 227-246, repris dans *Philosophical Papers*, James O. Urmson e Geoffrey Warnock (ed.), Oxford, Clarendon, 1961, p. 181- 200 ; G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1957<sup>2</sup>. § 32, p. 56 ; *L'intention*, trad. par Mathieu Maurice et Cyrille Michon, *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002, § 32, p. 106-107.

<sup>13</sup> Searle, *Mente, linguagem e sociedade, op. cit.*, p. 131.

<sup>14</sup> Descartes, *Quatrième Méditation métaphysique*, AT IX 45-47.



chose que quand on dit « une beauté » ou « des beautés » en entendant le(s) humain(s) qu'on juge beau(x). On peut aussi dire « le beau » ou « la belle », en entendant la personne qui est belle, tout comme on dit « le vrai », en entendant le jugement qui est vrai. *Or les choses qu'on juge vraies ou belles peuvent varier (et ce de plusieurs manières : selon les individus, les moments, les cultures, les époques, les endroits, etc.), mais la vérité ou la beauté ne varie pas pour autant.*

La vérité, elle, fait partie d'un *jugement de valeur* portant sur un jugement qui, du moins en principe, n'est pas un jugement de valeur, mais un *jugement de fait*. En effet, même si « la terre est ronde » n'est pas un jugement de valeur, « "la terre est ronde" est vrai » est un jugement de valeur, disons, d'ordre épistémique. En fait, le jugement de vérité/fausseté s'applique couramment à des jugements de valeur également : par exemple, on peut dire que le jugement « ce tableau est beau » est faux. Mais on concédera facilement que les prédicats « vrai » et « faux » n'y ont pas réellement leur place. Peut-être est-ce pourtant différent quand on les applique à des jugements de vérité/fausseté, c'est-à-dire qu'on peut dire, par exemple, qu'il est faux de dire qu'un certain jugement est vrai ; j'y reviendrai.

En tant que jugement de valeur, le jugement de vérité a nécessairement une dimension *affective*, en plus de la cognitive. Le jugement vrai est le jugement qui nous *satisfait* (en tant que jugement)<sup>15</sup>, ce qui n'exclut pas la possibilité d'un *déni*, vu que nos jugements peuvent se contredire. Par conséquent, le jugement de vérité aurait aussi une direction d'ajustement autre que celle des états cognitifs : la direction d'ajustement des états affectifs est *nulle*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Bien entendu, il ne s'agit pas de satisfaction au sens logique du terme, c'est-à-dire au sens de satisfaction d'une fonction énonciative ; sur ce sens, voir Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 345 ; 352. Et pourtant, ce dernier en dépend, si le terme qui satisfait rend vraie une assertion.

<sup>16</sup> John R. Searle, *Mente, linguagem e sociedade. Filosofia no mundo real, op. cit.*, p. 96-97.

Cela n'épuise pourtant pas la définition de la vérité (doxastique). On pourrait en effet se demander pourquoi ou en quoi un jugement nous satisfait. Quel est exactement le jugement qui mérite le qualificatif de vrai ? Que doit-il avoir pour être jugé vrai ? Bref, qu'est-ce qui rend vrai un jugement ?

### III. QU'EST-CE QUI REND VRAI UN JUGEMENT ?

Il existe différentes conceptions de la vérité, au sens doxastique du terme. Les plus connues sont celles qui présentent la vérité comme : 1) conformité au témoignage d'autrui ou à l'ouï-dire (est vrai ce qu'une tradition ou une autorité<sup>17</sup> dit être vrai) ; 2) correspondance ou adéquation à la réalité (est vrai ce qui s'accorde avec la réalité) ; 3) accord intersubjectif (est vrai ce sur quoi tombent d'accord tous les sujets) ; 4) redondance (le prédicat « vrai » n'ajoute rien au jugement auquel il est attribué : dire qu'il est vrai revient donc à effectuer ce même jugement) ; 5) utilité (est vrai ce qui est utile ou ce qui marche en pratique) ; 6) cohérence (est vrai ce qui s'accorde avec l'ensemble de ses croyances).

Je me concentrerai sur la conception la plus traditionnelle en philosophie et en sciences, à savoir celle de la vérité comme correspondance ou adéquation. Selon la formule latine médiévale : *adaequatio intellectus et rei*, « adéquation de l'intellect et de la chose »<sup>18</sup>. On fait remonter cette conception à Aristote, mais, dans les écrits que nous possédons et qui lui sont attribués, jamais il ne formule sa conception dans ces termes. D'ailleurs, Aristote n'a pas une conception « représentationnelle » de la connaissance, selon laquelle celle-ci ne serait qu'une « image de la réalité »<sup>19</sup>. Et d'autres

---

<sup>17</sup> Qu'on l'entende comme le commandement ou bien comme la bonne réputation, ce qu'en italien on dira plutôt *autorevolezza*.

<sup>18</sup> Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* I 16, 1-2.

<sup>19</sup> Voir mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, p. 118-119.

conceptions concurrentes, notamment parmi celles issues de la philosophie dite « analytique », revendiquent la paternité aristotélicienne<sup>20</sup>.

## A. LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA VÉRITÉ

Pour Aristote, la vérité ou la fausseté d'un jugement dépendent de quelque chose qui est indépendant du jugement de vérité ou de fausseté. Traditionnellement, on présente cette chose comme la *réalité*<sup>21</sup>. C'est pourquoi on qualifie souvent sa conception de « réaliste ». Le texte le plus explicite est un passage des *Catégories*, mais il provient précisément d'un « ouvrage d'école » sans doute inauthentique, même s'il expose des thèses aristotéliciennes<sup>22</sup>.

**[Texte 1]** En effet, si c'est un homme (εἰ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος)<sup>23</sup>, l'énoncé (λόγος) par lequel nous disons que c'est un homme est vrai, et cela est réciproque, car si l'énoncé par lequel nous disons que c'est un homme est vrai, c'est un homme. Mais l'énoncé vrai n'est aucunement cause du fait que la chose (τὸ πράγμα)<sup>24</sup> soit [ainsi], alors que la chose paraît en quelque sorte

---

<sup>20</sup> Voir l'aperçu de Susan Haack, *Filosofia das Lógicas*, trad. Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra, São Paulo, Unesp, 1998 ; cap. VII, fig. 4, p. 128 ; *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, 1978.

<sup>21</sup> Voir par exemple Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, trad. par F. Rivenc, Paris, Rivages, 1989, XII, p. 144-145 ; *The Problems of Philosophy*, London-New York, Williams and Norgate-Henry Holt and Company, 1912.

<sup>22</sup> Richard Bodéüs (éd.), *Aristote. [Catégories]*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. CX.

<sup>23</sup> Le mot ἄνθρωπος, qui n'est pas accompagné d'article déterminatif, est bien en position d'attribut du sujet. De toute manière, la distinction supposée entre usage copulatif et usage existentiel n'a pas raison d'être ; voir mon article voir mon article « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen* 43 (2007), p. 49-84. J'y reviendrai dans le texte.

<sup>24</sup> Sur les différents sens de ce mot, voir Pierre Hadot, « Sur les divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », dans P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, p. 309-319.

cause du fait que l'énoncé soit vrai, car c'est par le fait que la chose soit ou non [ainsi] que l'énoncé est dit vrai ou faux »<sup>25</sup>.

De toute manière, cette conception apparaît aussi dans les ouvrages sûrement authentiques, comme *Métaphysique* Thèta 10.

**[Texte 2]** En effet, tu n'es pas pâle parce que nous pensons avec vérité que tu es pâle, mais nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es pâle<sup>26</sup>.

Remarquez que, dans un premier moment, l'auteur du **[Texte 1]** admet l'équivalence entre « c'est un homme » et « "c'est un homme" est vrai ». Toutefois, il ajoute aussitôt qu'entre « c'est un homme » et « "c'est un homme" est vrai », il y a sans doute une relation *asymétrique*. Entre les deux, il y aurait en effet une relation *causale* : le fait que c'est un homme serait en quelque sorte la *cause* du fait que le jugement « c'est un homme » est vrai. Il n'y aurait donc pas d'équivalence entre les deux. Et c'est bien cette position qui revient dans le **[Texte 2]**.

Il est vrai qu'ailleurs Aristote parle de ressemblance à propos de la vérité.

**[Texte 3]** Par conséquent, puisque sont vrais les énoncés qui sont semblables aux choses (ὁμοίως... ὥσπερ τὰ πράγματα), – il est clair pour toutes les choses susceptibles de se produire selon l'un ou l'autre membre de l'alternative et susceptibles de contraires – nécessairement la contradiction aura elle aussi la même modalité<sup>27</sup>.

Toutefois, d'autres passages indiquent clairement en quoi consiste cette ressemblance.

---

<sup>25</sup> Aristote, *Cat.* 12, 14b 15-22.

<sup>26</sup> Aristote, *Metaph.* Θ 10, 1051b 6-9.

<sup>27</sup> Aristote, *De int.* 9, 19a 32-35.

**[Texte 4]** Quant à l'étant comme vrai et au non-étant comme faux<sup>28</sup>, il existe d'après l'union et la séparation, et leur ensemble englobe le partage de la contradictoire, car le vrai contient l'affirmation à l'égard de ce qui est uni et la négation à l'égard de ce qui est séparé, alors que le faux contient la contradictoire de ce partage. Comment la pensée (νοεῖν) de ce qui est uni ou de ce qui est séparé survient-elle, c'est un autre propos, mais j'entends « uni » et « séparé » de façon que se produise non pas une succession, mais une chose unitaire. Car le faux et le vrai ne sont pas dans les choses (ἐν τοῖς πράγμασιν) [...], mais ils sont dans la pensée (ἐν διανοίᾳ) ; pourtant, en ce qui concerne les simples, c'est-à-dire les « qu'est-ce que ? », ils ne sont même pas dans la pensée. [...] [Le vrai est] une propriété de la pensée<sup>29</sup>.

**[Texte 5] (immédiatement avant le [Texte 2])** Puisque l'étant et le non-étant sont dits, d'une part, selon les types de dénominations (κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν)<sup>30</sup> et, d'autre part, selon la puissance ou l'acte de celles-ci ou [selon] leurs contraires, et encore, « étant le sens principal »<sup>31</sup>, si<sup>32</sup> vrai ou faux, cela consiste, pour les choses (ἐπὶ τῶν πραγμάτων), dans le fait d'être unies ou séparées, de sorte que celui qui croit que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni dit vrai, alors que dit faux celui qui se trouve dans la situation contraire aux choses (ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα), quand est-ce qu'« est » ou « n'est pas » est ce qu'on appelle « vrai » ou « faux » ? Il faut examiner ce que nous entendons par là<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Il s'agit de l'emploi dit « véridatif » du verbe « être » (où on sous-entend quelque chose comme « ainsi »), comparable à l'usage de « é » et « não é » comme « sim » e « não » en portugais.

<sup>29</sup> Aristote, *Metaph.* E 4, 1027b 18-1028a 1.

<sup>30</sup> Pour cette traduction, voir mon article « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », art. cit., p. 49.

<sup>31</sup> Sans doute les deux, à savoir selon les types de dénominations et selon l'acte et la puissance.

<sup>32</sup> En lisant la leçon de la famille *alpha*, avec Enrico Berti (trad., introd. e note di), *Aristotele. Metafisica*, Bari-Roma, Laterza, 2017, p. 404 n. 68.

<sup>33</sup> *Metaph.* Θ 10, 1051b 1-6.

Sachant que la phrase assertive (λόγος ἀποφαντικός) est une *action langagière*<sup>34</sup> qui exprime une opinion ou un jugement, une assertion est ou bien une affirmation (« quelque chose à propos de quelque chose »), ou bien une négation (« quelque chose séparé de quelque chose »)<sup>35</sup>. Un jugement consiste donc soit en une union soit en une séparation.

En définitive, la ressemblance du jugement *vrai* ou de l’assertion *vraie* réside dans le fait qu’elle unit les choses qui sont unies ou sépare les choses qui sont séparées, non pas exactement « dans la réalité », mais dans le jugement (de fait) qui exprime la croyance dans une réalité : « c’est un homme ». Bref, la ressemblance concerne l’union ou la séparation.

Deux types d’assertion, deux types de vérité doxastique

Cela dit, le [Texte 4] semble introduire une distinction dans les jugements et de ce fait dans la vérité/fausseté doxastique. Ce qui revient de manière plus explicite ailleurs.

[Texte 6] Mais voici ce que sont le vrai et le faux [pour les non composés] : la saisie et la nomination sont le vrai (nominer et affirmer ne sont pas la même chose), alors que l’ignorance est non saisie. Car il n’est pas possible de se tromper sur le « qu’est-ce que ? », sinon par accident. [...] Donc, [...], à leur propos, on ne peut pas se tromper, mais on peut [simplement] les penser (*noein*) ou non<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Voir mon *Pourquoi la Poétique d’Aristote ?*, *op. cit.*, p. 114-122.

<sup>35</sup> C’est le principe du tiers exclu (*Metaph.* Γ 7, 1011b 23-24 ; Θ 10, 1055b 8-9 ; *De int.* 6), à ne pas confondre avec le principe de bivalence (*Metaph.* Γ 7, 1011b 25-28 ; *De int.* 4, 17a 2-3), encore moins avec le principe de non contradiction (*Metaph.* Γ 3, 1005b 19-20), bien que ces trois principes soient solidaires. Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *art. cit.*, p. 354, semble assimiler le principe de non contradiction au principe de bivalence. En fait, le principe de non contradiction repose sur l’incapacité de penser deux choses (par soi) en même temps ; voir mon « Signifier ce qui n’est pas, selon Aristote », *art. cit.*, p. 65 ; 74-75.

<sup>36</sup> Aristote, *Metaph.* Θ 10, 1051b 22-32.

On trouve ici la distinction entre prédication accidentelle et prédication essentielle<sup>37</sup>. Les « simples » du [Texte 4], qui équivalent aux « non composés » du [Texte 6], sont en effet la réponse à la question « qu'est-ce que ? », qui n'est pas encore la question définitionnelle proprement dite, cette dernière étant plutôt « qu'est-ce que d'être cela pour ceci ? »<sup>38</sup>. Il s'agit de tout ce qu'on peut nommer<sup>39</sup>. Bien entendu, c'est le premier type de prédication de vérité/fausseté qui présuppose ce second type, et non pas l'inverse.

On pourrait donc dire que la structure prédicative « quelque chose à propos de quelque chose » (et sa négative « quelque chose séparé de quelque chose ») ne concerne réellement que la prédication accidentelle. Par conséquent, la vérité doxastique proprement dite ne concerne que cette dernière. On pourrait alors dire que, dans le cas de la prédication essentielle, on n'a pas de véritable (au sens ontique du terme) vérité/fausseté doxastique. On pourrait dire à la limite qu'il s'agit de la qualification de l'attitude qu'un sujet peut avoir face à des objets vrais et faux au sens ontique de ces termes.

---

<sup>37</sup> Aristote, *An. post.* I 22 ; *Metaph.* Δ 7.

<sup>38</sup> La question « qu'est-ce que ? » chez Aristote peut avoir au moins deux sens. Selon le premier, la réponse à cette question correspond bien à l'exemple que nous avons déjà vu : « C'est un homme ». Mais selon ce sens il ne s'agit pas encore exactement de la question définitionnelle ; bien sûr, le verbe « être » n'est pas vraiment utilisé selon le sens d'identité. La question définitionnelle correspond plutôt à une question ultérieure, qui pourtant présuppose la première (c'est le second sens) : « Qu'est-ce que d'être un homme pour ceci ? » (*Metaph.* Z 17 ; *DA* III 5). C'est ici d'ailleurs qu'on peut détecter une *homonymie*, c'est-à-dire le fait d'avoir le même nom mais des définitions différentes.

<sup>39</sup> Certes, en *De int.* 1, 16a 15-16, Aristote suggère que le nom n'est lui-même ni vrai ni faux, mais il entend sans doute un emploi qui ne permettrait pas d'établir ce à quoi le nom en question est appliqué ; voir mon « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », art. cit., p. 74-75.

## B. LA REPRISE DE LA CONCEPTION ARISTOTÉLICHIENNE PAR TARSKI

La conception aristotélicienne de la vérité est censée être reprise par Tarski, dans celle qu'il appelle « la conception sémantique de la vérité »<sup>40</sup>. Voici son exemple célèbre :

L'énoncé « la neige est blanche » est vrai si, et seulement si, la neige est blanche.

Et si on le généralise et le formalise un peu, on a :

(V) X est vrai si, et seulement si, p<sup>41</sup>.

V = vérité

X = dénomination de p

p = énoncé

Curieusement, quand Tarski<sup>42</sup> se réfère à « la conception aristotélicienne classique de la vérité », il ne cite ni le **[Texte 1]** ni le **[Texte 2]**, mais un autre passage, moins intéressant<sup>43</sup> :

**[Texte 8]** En effet, dire que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est, c'est faux ; dire que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas, c'est vrai, de sorte que celui qui dit que c'est ou que ce n'est pas sera dans le vrai ou dans le faux<sup>44</sup>.

En fait, mis à part la formalisation, la présentation de Tarski n'a rien de nouveau par rapport au *corpus* aristotélicien, notamment le **[Texte 1]**<sup>45</sup>. Et

---

<sup>40</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 345.

<sup>41</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 341-376 : « The sentence 'snow is white' is true if, and only if, snow is white. [...] (T) X is true if, and only if, p » (p. 343 ; 344).

<sup>42</sup> Tarski, *ibidem*, p. 342-343.

<sup>43</sup> Est également inadéquate la lecture de Davidson, « A tolice de tentar definir a verdade », art. cit., p. 112.

<sup>44</sup> Aristote, *Metaph.* Γ 7, 1011b 26-28. Cf. Platon, *Crat.* 385b 7 ; *Soph.* 263b.

<sup>45</sup> *Pace* Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit.,



contrairement à ce qu'on pourrait croire, il ne s'agit pas d'une « tautologie ». Tout comme la formule du [Texte 1], celle de Tarski n'équivaut pas à dire : la neige est blanche, ssi la neige est blanche – l'usage des guillemets (qui n'existaient pourtant pas en grec ancien) est significatif ; du reste, on parle aussi de conception « décitationnelle » de la vérité. La formule n'équivaut pas non plus à : l'énoncé « la neige est blanche » est vrai si, et seulement si, l'énoncé « la neige est blanche » est vrai<sup>46</sup>.

Voici trois différences importantes entre la *partie gauche* (L'énoncé « la neige est blanche » est vrai) et la *partie droite* (la neige est blanche) de la biconditionnelle :

1) alors que la partie gauche porte sur un jugement, la partie droite porte sur la neige ;

2) alors que la partie gauche est un jugement de valeur, la partie droite n'en est pas un – laissons de côté le caractère subjectif des couleurs, car on pourrait donner un autre exemple, comme « il neige » ou « la terre est ronde » ;

3) alors que la partie droite consiste à effectuer le jugement « la neige est blanche », la partie gauche simplement s'y réfère, en nommant ce jugement.

Toutefois, une question demeure. Admettons que les parties gauche et droite de la formule de Tarski ne coïncident pas. Or, en établissant entre elles une relation d'implication réciproque, Tarski propose précisément leur équivalence ou identité ou au moins leur co-extensivité<sup>47</sup>. Mais en cela il ne fait pas vraiment justice à Aristote, contrairement à ce qu'en pense Tarski

---

p. 343 ; 359-360.

<sup>46</sup> Encore moins à « X est vrai, ssi p est vrai » ; c'est la formulation d'un critique de Tarski, dont ce dernier se moque ; « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 357.

<sup>47</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 358.

lui-même<sup>48</sup>. Et ce pour au moins deux raisons, dont la seconde dépend de la première.

Voici la première différence. Les deux parties de la biconditionnelle ne sont pas conçues de la même manière.

D'une part, Tarski conçoit la partie gauche en termes de traduction d'un langage-objet dans un méta-langage<sup>49</sup>. Or ce n'est pas le cas chez Aristote, qui y verrait la simple différence entre *nommer un jugement* et *effectuer un*, comme indiqué ci-dessus<sup>50</sup>, ce qui constitue un cas spécifique de la différence entre usage et mention. Certes, on nomme ou désigne aussi bien dans la partie droite que dans la partie gauche, mais non pas les mêmes choses. De même, on effectue un jugement dans les deux côtés, mais non pas le même, ni le même type de jugement. D'ailleurs, dans la partie gauche, on pourrait avoir une toute autre dénomination de p : et non seulement une autre dénomination d'origine descriptive concernant la matérialité de l'énoncé comme celle que propose Tarski<sup>51</sup>, mais aussi quelque chose comme « Jojo » ou « Blanche Neige »<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 342. Tarski semble avoir peu de familiarité avec le *corpus* aristotélicien, comme le montre le passage suivant : « In most cases one gets the impression that the phrase is used in an almost mystical sense based upon the belief that every word has only one "real" meaning (a kind of Platonic or Aristotelian idea), and that all the competing conceptions really attempt to catch hold of this one meaning » (*idem*, p. 355).

<sup>49</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 349 sq.

<sup>50</sup> Sur cette différence, voir mon « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », art. cit., p. 79 sq.

<sup>51</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 344 : *the sentence constituted by three words, the first of which consists of the 19th, 14th, 15th, and 23rd letters, the second of the 9th and 19th letters, and the third of the 23rd, 8th, 9th, 20th, and 5th letters of the English alphabet.*

<sup>52</sup> J'avoue avoir du mal à comprendre que la référence à un élément linguistique donne naissance à un langage différent, *pace* Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 349.

D'autre part, de manière certes traditionnelle mais non aristotélicienne, Tarski interprète la partie droite de la biconditionnelle comme la désignation d'un « état des choses »<sup>53</sup>. Or, chez Aristote, du moins en ce qui concerne la prédication accidentelle, il n'existe pas quelque chose comme un « signifié propositionnel »<sup>54</sup>, malgré l'impression que peut nous donner la présence du mot πρᾶγμα, « chose », dans les [Textes 1, 2, 4 et 5]. Autrement dit, Aristote n'assimile nullement une assertion à un nom<sup>55</sup>. En ce sens, une assertion n'a aucune désignation au-delà de la désignation de ses composants capables de désigner, notamment les noms qui jouent le rôle de sujet et de prédicat, respectivement<sup>56</sup>. Selon Aristote, pour qu'il y ait un couple d'assertions contradictoires, il faut affirmer et nier *les mêmes choses des mêmes choses*<sup>57</sup>. De cette manière, deux assertions contradictoires sont certes les *correspondants conventionnels* de deux jugements opposés, mais elles ne désignent pas des choses différentes, vu que, dans les jugements opposés, on se réfère exactement aux mêmes choses. La différence est que, en vertu du principe du tiers exclu, dans un de ces jugements, ces choses seront unies, dans l'autre, elles seront séparées. Reste la question de savoir, sur la base du principe de bivalence, lequel est vrai ou faux<sup>58</sup>.

Maintenant, la seconde différence. Aristote établit non une véritable équivalence entre les deux parties de la biconditionnelle, mais plutôt une

---

<sup>53</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 343.

<sup>54</sup> Voir André de Muralt, « L'être du non-être en perspective aristotélicienne », *Revue de Théologie et de Philosophie* 120/3 (1990), p. 375-388 ; p. 386.

<sup>55</sup> Cf. Quine, *Le mot et la chose*, op. cit., p. 340-341.

<sup>56</sup> Sur cette différence, assez claire chez Aristote, je renvoie à *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, op. cit., p. 118.

<sup>57</sup> Aristote, *De int.* 6.

<sup>58</sup> Je modifie donc la réponse que je donne dans mon *Pourquoi la Poétique d'Aristote ?*, op. cit., p. 118.

relation causale, comme nous l'avons vu ([Textes 1 et 2])<sup>59</sup>. La conception de Tarski serait, quant à elle, plus proche de la conception de la vérité comme redondance<sup>60</sup>, pour laquelle la vérité n'est pas réellement une propriété différente du jugement lui-même. Ce n'est pourtant pas du tout la position d'Aristote.

Mais la position d'Aristote est-elle défendable ? La réponse est oui, me semble-t-il.

### C. DÉFENSE DE LA POSITION D'ARISTOTE

Je commencerai par la première différence, qui concerne chaque partie de la biconditionnelle.

Pour bien comprendre la partie gauche de la biconditionnelle, il faut revenir sur la conception aristotélicienne du nom. On remarque parfois qu'Aristote ignore la distinction fregéenne entre *Sinn* et *Bedeutung*, selon la traduction courante, « sens » et « référence » (ou « désignation »)<sup>61</sup>. C'est vrai, mais cela constitue un avantage. Voici ce que dit Aristote du nom dans le *De interpretatione* :

---

<sup>59</sup> Cf. Gregory L. Scott, *Aristotle's "Not to Fear" Proof for the Necessary Eternality of the Universe*, New York, ExistencePS, 2019, p. 129-130, n. 62, dont j'ai pris connaissance postérieurement.

<sup>60</sup> Pace Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 358-359. Voir Quine, *Le mot et la chose*, op. cit., p. 55 ; Paul Horwich, « Three Forms of Realism », *Synthese* 51 (1982), p. 181-201 ; p. 182 ; 192. Pour la conception de la redondance, Gottlob Frege, « La Pensée » (« Der Gedanken »), dans *Recherches logiques* (1918-1923), dans *Écrits logiques et philosophiques*, trad. de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 174-175 ; Frank P. Ramsey, dans F. P. Ramsey et G. E. Moore, « Facts and Propositions », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 7 (1927), *Mind, Objectivity and Fact*, p. 153-206 ; I., p. 153-170.

<sup>61</sup> F.L.G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), p. 25-50 ; rééd. dans G. Frege, *Funktion-Begriff-Bedeutung*, M. Textor (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 23-46.

[10] « Un nom est donc un son vocal capable de signifier selon une convention<sup>62</sup>, sans un temps, [son vocal] dont aucune partie n'est capable de signifier séparément. En effet, dans le [nom] "Kallippos" (Κάλλιππος), la [partie] (h) *ippos* (ΙΠΠΟΣ) ne signifie rien elle-même par elle-même (αὐτὸ καθ'αὐτό), comme dans la phrase "cheval beau" (καλὸς ἵππος)<sup>63</sup>. Certainement, dans les noms composés les choses ne sont absolument pas comme dans les noms simples. En effet, dans ceux-ci la partie n'est d'aucune manière capable de signifier, tandis que dans ceux-là [elle] veut [sc. être capable de signifier], mais rien séparément, comme, par exemple, dans le [nom] "brick-goélette" (ἑπακτροκέλης), la partie "goélette" (ΚΕΛΗΣ) »<sup>64</sup>.

L'exemple Κάλλιππος est un exemple radical qui illustre très bien ce qu'Aristote veut dire<sup>65</sup> :

a) en ce qui concerne le caractère conventionnel du nom, il n'y a pas de différence entre nom propre et nom commun ;

b) quelle que soit la formation du nom, aucune de ses parties ne signifie séparément, même si une partie, toute seule, est elle aussi un nom<sup>66</sup>.

Dans la suite du texte, Aristote concède que certains noms, notamment les composés, sont spéciaux, mais même ces noms-là ne désignent qu'une

---

<sup>62</sup> Il y a une ambivalence dans la notion de conventionnalité appliquée au signe : 1) acquis (par apprentissage), et non pas inné ; 2) non rassemblant à ce dont il est signe. Or ces deux caractères ne vont pas toujours ensemble. Prenons, par exemple, les cris d'alarme des singes grivets (*Cercopithecus aethiops* ; en anglais, *vervet monkey*), étudiés par Dorothy L. Cheney et Robert M. Seyfarth, *How Monkeys See the World. Inside the Mind of Others Species*, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 102 sq. Ces cris ne seraient pas conventionnels selon le premier caractère, contrairement aux mots du langage humain, mais ils le sont selon le second, en quoi ils ne diffèrent pas des mots du langage humain.

<sup>63</sup> On peut interpréter cette phrase comme une phrase nominale et donc une assertion, ou bien comme un usage attributif de l'adjectif, ce qui revient pourtant à une assertion condensée.

<sup>64</sup> Aristote, *De int.* 2, 16a 19-26.

<sup>65</sup> Pace J. L. Ackrill (ed.), *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 117. Je reprends ici mon « Signifier ce qui n'est pas selon Aristote », art. cit., p. 81 sq.

<sup>66</sup> Voir C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 40 sq.

seule chose. C'est le cas de ἑπακτροκέλης. En s'éloignant des traductions courantes<sup>67</sup>, Elio Montanari<sup>68</sup> a probablement raison quand il prête foi au lexicographe Harpocrate (II<sup>e</sup> s. apr. J.-C.), qui nous apprend que l'ἑπακτροκέλης est une espèce de bateau qui a l'armement composé à partir de ceux d'un brick [i.e. brigantin] et d'une goélette (κέλητος)<sup>69</sup>. Dans ce cas, le nom composé *reflète* une composition dans la chose elle-même, étant donné qu'il s'agit d'un type mixte de navire. Même si dans ἑπακτροκέλης la partie/nom κέλης ne signifie rien séparément, la formation du mot peut être considérée au moins comme un *indice* des propriétés, de la formation ou de la nature de la chose, bien sûr, *selon l'opinion de celui qui l'a baptisée ainsi*<sup>70</sup>.

De même pour les exemples célèbres de Frege : dans « MORGENSTERN » (étoile du matin) et dans « ABENDSTERN » (étoile du soir), les parties/noms « MORGEN », « ABEND » et « STERN » ne signifient rien séparément. Néanmoins, cet indice n'est d'aucune manière une voie obligatoire pour l'accès à la signification du nom, comme semble l'être le sens selon Frege. Au contraire, ce n'est que quand nous ne connaissons pas la correspondance entre le nom et la chose désignée par le nom que nous nous voyons obligés d'y avoir recours, malgré le risque que cela comporte<sup>71</sup>. En effet, un *peixe-boi* (« poisson-bœuf ») n'est ni un poisson ni un bœuf<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Ackrill, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, *op. cit.* : *pirate-boat*.

<sup>68</sup> E. Montanari, *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele*, Firenze, Università degli Studi di Firenze-Dipartimento delle Scienze dell'Antichità, 1984-1988, 2 vol. ; vol.II, p. 107 sq.

<sup>69</sup> Harpocrate, *Lex. s.v.*

<sup>70</sup> Ce qui rejoint Gérard Genette, « Style et signification », dans *Fiction et diction* (précédé de « Introduction à l'architexte »), Paris, Seuil, 2004 (1979) ; p. 169-221.

<sup>71</sup> Cf. Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>72</sup> Cf. Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 157, qui ne tire pourtant pas les conséquences d'un exemple semblable.

Ce que je viens de dire pour les noms composés s'applique également aux dénominations d'origine descriptive<sup>73</sup>, et ce même quand celles-ci désignent des éléments linguistiques, où ces derniers peuvent être reproduits dans leur matérialité. En ce sens, la dénomination « l'énoncé "la neige est blanche" » n'est aucunement une *traduction* de l'énoncé « la neige est blanche » d'un langage-objet dans un méta-langage, mais simplement une dénomination qui reproduit l'objet désigné, ce qui est rendu possible par la nature langagière de cet objet<sup>74</sup>. Mais on pourrait appeler cet énoncé aussi, par exemple, « Blanche Neige », et on se tromperait si on en déduisait qu'il s'agit de neige et de quelque chose de blanc. De même si, au lieu de reproduire le jugement dans la partie gauche, on utilisait réellement les mots d'une autre langue (par exemple : *L'énoncé « the snow is white » est vrai [en anglais], ssi la neige est blanche*), ou bien une expression dérivée d'une (supposée) traduction intralinguistique (par exemple : *L'énoncé « la cristallisation de l'eau est albe » est vrai, ssi la neige est blanche*).

En outre, toujours dans la partie gauche de la biconditionnelle, il y a « vrai », qui a vraisemblablement une fonction dénominative. En tant que nom, ce terme désigne en principe une propriété même s'il s'agit d'une propriété subjective. Or cette propriété n'apparaît nulle part dans la partie droite de la biconditionnelle, qui ne parle que de la neige et de sa couleur.

En ce qui concerne la partie droite de la biconditionnelle, on peut soutenir que la structure prédicative « quelque chose à propos de quelque chose »

---

<sup>73</sup> Sur les dénominations d'origine descriptive, je prête à Aristote une position proche de celle de Keith S. Donnellan, « Reference and Definite Descriptions », *The Philosophical Review* 75/3 (1966), p. 281-304, position que partage moi aussi en grandes lignes.

<sup>74</sup> Cela me paraît préférable au traitement de ces expressions en termes de transparence et d'opacité (celles-ci consistant en la possibilité et l'impossibilité de remplacer un terme singulier par un terme co-désignatif, respectivement), comme chez Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 207-212. Dans une phrase comme « Tom croit que Cicéron a dénoncé Catiline », « que Cicéron a dénoncé Catiline » fait partie de la dénomination de la croyance en question.

est universelle pour les assertions. Contrairement à ce que généralement soutiennent les logiciens modernes, qui, sur ce point, suivent plutôt les Stoïciens<sup>75</sup>, les phrases qui ne sont pas construites avec le verbe « être » dit « copulatif », mais avec des verbes intransitifs, et même les impersonnelles ou celles (apparemment) dépourvues de sujet (par exemple : « il pleut »), doivent recevoir le même traitement. Par exemple : *Quelque chat existe* (ou *Il existe des chats*) = *Quelque chose est un chat* ; *il pleut* = *de l'eau tombe*.

À ce propos, il y a, me semble-t-il, dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, qu'elle soit « analytique » ou « continentale », une véritable *illusion événementielle* : un verbe comme « pleuvoir » n'est qu'un équivalent de « tomber » spécialisé pour l'eau (jusqu'à un certain point, étant donné qu'on peut dire « les boulets pleuvaient »), si bien qu'on peut faire l'économie de son vrai sujet. En effet, la pluie est une chute d'eau, ou bien de l'eau lorsqu'elle tombe ou est tombée. Bien sûr, on peut éventuellement y ajouter des circonstances comme « du ciel » et d'autres encore<sup>76</sup>.

Quant à la différence entre usage intransitif-absolu et usage copulatif du verbe « être », une remarque sur la façon dont Aristote la perçoit s'impose. Du point de vue d'une « logique » de la proposition, Aristote ne fait aucune différence entre une construction intransitive et une construction copulative, en quoi il a raison. Il considère comme absolument équivalentes les propositions « un homme marche », βαδίζει ἄνθρωπος, et « un homme est marchant », ἔστι βαδίζων ἄνθρωπος<sup>77</sup>. Aristote se moque même de ceux qui veulent dire « l'homme a blanchoyé » (λελεύκωται) à la place de « l'homme est blanc »<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Voir par exemple Sextus Empiricus, *Adv. math.* 88-90 (SVF II 214 ; II 34 G Long et Sedley).

<sup>76</sup> Cela ne dépend aucunement du fait qu'en grec ancien on pouvait dire ὕει Ζεὺς, « Zeus pleut [i. e. fait pleuvoir] », pour dire « il pleut ».

<sup>77</sup> *De int.* 12, 21b 9-10 ; 10, 20a 3-5.

<sup>78</sup> *Phys.* I 2, 185b 25 sq. La traduction traditionnelle de λελεύκωται par « a blanchi » n'est peut-être pas bonne, car Aristote semble penser au fait d'être, et non de devenir blanc. J'ai créé



Il n'y a donc pas de raison pour ne pas étendre ce principe à tout verbe, y compris le verbe « être » dans son emploi intransitif-absolu. En fait, tout ce qu'on dit avec le verbe « exister » ou avec le verbe « être » intransitif-absolu, on peut le dire aussi avec une construction copulative, sauf à penser que le verbe « exister » puisse garder le sens étymologique de naître, de *venir à l'être* (*ex + sisto*). Si on peut dire « *a* existe », on peut dire aussi « *x* est *a* » ou, mieux, « *x* est *F* », et vice-versa<sup>79</sup>. Le sujet du verbe « exister » est ou comporte un prédicat indépendamment de la pronom obligatoire « il », propre au français<sup>80</sup>.

Bien entendu, il ne s'agit pas du tout de dire que « *a* existe » équivaut à « *a* est existant »<sup>81</sup>, mais que « *a* existe » équivaut à « *x* est *a* » (ou à « *x* est *F* »), ce qui constitue, à son tour, la forme d'une *nomination*. Et si *a* est un *complexe catégoriel* (substance+attribut non essentiel) comme, par exemple, « cygne noir », alors il s'agit de dire qu'« un cygne noir existe » (ou « il existe un cygne noir ») équivaut à « quelque cygne est noir », et vice-versa. Mais cela ne concerne pas que le quantificateur « quelque », censé être un opérateur existentiel. Comme d'autres critiques qu'on adresse à la « logique

---

« blanchoyer » sur le modèle de « verdoyer ».

<sup>79</sup> Voir sur ce point F. L. Gottlob Frege, « Dialog mit Pünjer über Existenz », dans *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Hambourg, Felix Meiner, 1971 (1894), II, Freges Nachwort ; Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1963 (1919), chap. XVI ; Mohan Matthen, « Greek Ontology and the "Is" of Truth », *Phronesis* 28/2 (1983), p. 113-135 ; p. 115.

<sup>80</sup> Cf. Gilbert Ryle, « Imaginary Objects », p. 20-21, dans G. Ryle, R. B. Braithwaite et G. E. Moore, « Symposium : Imaginary Objects », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes vol. 12 (1933), p. 18-70 ; p. 18-43. Voir aussi Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 253 sq.

<sup>81</sup> Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais* IV, chap. I, § 7. Pour Aristote, l'existence n'est pas du tout quelque chose qui s'ajoute à une chose, contrairement à ce que semble croire Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 151. Voir Pierre Aubenque, « La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes », dans *Problèmes aristotéliens*, *op. cit.*, p. 351-372 ; originalement paru dans A. Cazeneuve et J.-F. Lyotard (dir.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gondillac*, Paris, Puf, 1985, p. 513-530.

classique », est bizarre l'idée moderne qu'une proposition universelle n'a pas de portée existentielle dans la mesure où une telle proposition ne serait pas élémentaire et comporterait un antécédent, en ce sens, par exemple, que la proposition « tout homme est mortel » devrait être entendue comme « si  $x$  est un homme,  $x$  est mortel », *whatever x may be*<sup>82</sup>. Or si l'antécédent «  $x$  est homme » est faux pour tout  $x$ , cela signifie que « homme » n'est le nom de rien, c'est-à-dire que ce n'est pas un nom (sinon par *homonymie*), de sorte que la question de la vérité de l'hypothétique ne se pose même pas – en admettant qu'on puisse parler de vérité pour l'ensemble d'une hypothétique<sup>83</sup>. Autrement dit, quiconque soutient que tout homme est mortel a déjà assumé que quelque chose est un homme (même si ce n'est pas le cas de la chose

---

<sup>82</sup> Bertrand Russell, « On Denoting », *Mind* 14 (1905), p. 479-493 ; repris dans *Logic and Knowledge : Essays 1901-1950* (edited by Robert Charles Marsh), London, Allen & Unwin, 1956, p. 39-56. À ce propos, Blanché, *Introduction à la logique contemporaine, op. cit.*, écrit : « Précisons cependant que, quoique très voisines par le sens, l'universelle classique (*tout homme est mortel*) et l'universelle moderne (*pour tout  $x$ , si  $x$  est homme, il est mortel*) ne se recouvrent pas exactement, le nouveau quantificateur ayant une portée plus générale que l'ancien. En effet, *tout homme* est bien général puisqu'il s'agit non de tel homme, mais d'un homme quelconque ; néanmoins cette généralité est limitée au genre humain. Au contraire, *tout  $x$  est* (à moins qu'on ne limite expressément l'univers du discours considéré) absolument général, il s'étend aussi bien à *cette table* ou à *Bételgeuse*, car il est vrai d'un objet individuel absolument quelconque que, s'il est homme, alors il est mortel. C'est l'une des raisons qui interdisent d'assimiler la théorie moderne de la quantification à la théorie classique » (p. 147). Passage déroutant : si  $x$  était cette table ou Bételgeuse, il ne serait précisément pas un homme, sauf à penser qu'on puisse être à la fois un homme et une table ou une étoile. En fait, il n'existe pas d'« objet individuel absolument quelconque » qui ne soit un homme ou un individu d'un autre genre. Bien entendu, l'universalisation « tout  $x$  » relève du métalangage : il s'agit de tout objet auquel on applique le nom « homme ». La notion de variable est métalinguistique.

<sup>83</sup> D'autre part, la particulière ou, mieux, partielle « quelque  $a$  est  $b$  » peut légitimement être interprétée comme une hypothétique *modalisée* (« si  $x$  est  $a$ ,  $x$  peut être  $b$  »), tout en gardant une portée existentielle, *pace* Blanché, *Introduction à la logique contemporaine, op. cit.*, p. 150, notamment dans une conception de la modalité comme celle d'Aristote, selon laquelle, dans un temps infini, toute capacité doit se réaliser, du moins pour les individus éternels ou pour les genres éternels d'individus corruptibles (*Metaph.*  $\Theta$  4 ; 7 ; *Phys.* III 4 ; *De int.* 9) ; pour les individus corruptibles eux-mêmes, cela serait en effet manifestement faux. C'est ce qu'on appelle le « principe de complétude », *principle of plenitude*, depuis Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1964 (1936), repris récemment Scott, *Aristotle's "Not to Fear" Proof for the Necessary Eternality of the Universe, op. cit.*, notamment p. 14 ; 77-166.

en question), donc qu'il existe au moins un homme, ne fût-ce à titre provisoire ou quitte à revoir cette croyance. Bien entendu, « pégase », « centaure », « bouc-cerf » (ou « cerf-bouc »), etc. sont bien des noms, car on s'en sert pour nommer au moins certaines configurations<sup>84</sup>.

En ce qui concerne Aristote lui-même, on m'objectera que, s'il est vrai que le Stagirite considère comme équivalentes les propositions « un homme marche » et « un homme est marchant »<sup>85</sup>, il reconnaît pourtant un autre type de proposition, à savoir ἔστιν ἄνθρωπος, « un homme est », qui reste irréductible<sup>86</sup>. Toutefois, si nous regardons de près *De int.* 10, où Aristote parle de ces trois types de proposition, nous nous rendons compte qu'il ne corrobore pas l'idée d'une singularité syntaxique de la construction intransitive-absolue du verbe « être », en tous les cas pas celle que l'on prétend, comme je le montre ailleurs<sup>87</sup>. Tout comme dans le [Texte 1], on doit lire ἔστιν ἄνθρωπος comme une *phrase nominative*, équivalente à « c'est un homme » (*x est un homme*), où on sous-entend le sujet [un homme] (en fait, c'est la perception qui le présente<sup>88</sup>) et qui équivaut, à son tour, à l'emploi effectif du nom « homme ». D'ailleurs, dans la phrase française « c'est un homme », où la présence du

---

<sup>84</sup> Nelson Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Company, 1968 ; I, 5 ; II 4.

<sup>85</sup> *De int.* 12, 21b 9-10 ; 10, 20a 3-5.

<sup>86</sup> Je laisse de côté les verbes transitifs et tous les autres qui comportent au moins un complément, mais sans partager le mythe moderne qui voudrait que la logique classique soit incapable de rendre compte des relations ; voir, par exemple, Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, *op. cit.*, p. 129-134 ; 152-155. De toute manière, s'il est vrai qu'un verbe comme « aimer » comporte généralement deux arguments, c'est-à-dire deux lacunes (*x aime y*), les deux ne sont absolument pas sur le même niveau. En effet, en disant *x aime y* on n'attribue quoi que ce soit à *y*, du moins non pas de manière directe, même dans le cas où la réciproque serait également vraie.

<sup>87</sup> Voir mon article « Signifier ce qui n'est pas, selon Aristote », *art. cit.*, p. 51 *sq.*

<sup>88</sup> Même dans son usage le plus banal, la désignation du terme ne coïncide pourtant pas nécessairement avec la « signification-stimulus », car on peut entendre aussi l'animal ; voir Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 63 ; *cf.* p. 78.

démonstratif est obligatoire, « (un) homme » est la valeur même de la variable « ce »<sup>89</sup>. En effet, « ceci » requiert bien une détermination : *ceci, quoi ?*<sup>90</sup>.

Or si toute assertion possède la structure prédicative « quelque chose à propos de quelque chose », toute négation obéit à la structure « quelque chose séparé de quelque chose ». Est donc injustifiée également l'idée de la logique moderne selon laquelle la négation porte sur l'ensemble de la proposition<sup>91</sup> (elle aussi d'origine stoïcienne<sup>92</sup>), si on met de côté la commodité.

Bref, si les assertions contradictoires se réfèrent aux mêmes choses et se distinguent simplement par le fait de les unir ou de les séparer, on n'a nul besoin de supposer un « signifié prépositionnel », notion qui conduit d'ailleurs à celle – très problématique – de « faits négatifs »<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, remarque : « Des remarques critiques mal avisées nous font nous souvenir qu'il y a des philosophes qui imaginent que la périphrase mathématique " valeur des variables " signifie " termes singuliers substituables aux variables ". Mais c'est plutôt l'objet désigné par de pareils termes qui doit compter comme étant la valeur de la variable ; et les objets survivent comme valeurs des variables, bien que les termes singuliers aient été éliminés » (p. 271, n. 1 ; cf. p. 332). Soit. Mais dans « c'est un homme » on dit précisément ce qu'est cet objet. Et peu importe qu'on dise « c'est un homme » ou « c'est Socrate ». Les termes « Socrate », « humain » et « animal » désignent tous un seul individu, *pace* Quine, *Le mot et la chose*, *op. cit.*, p. 140-141 ; 147 ; 192 ; 248 ; Mill, *Système de logique* I 2, §3. Il ne s'agit donc pas de reclasser les termes singuliers comme généraux, comme chez Quine, mais l'inverse. La différence est qu'un terme comme « humain » désigne un individu *quelconque*, alors que « Socrate » est censé un individu (humain) *déterminé* (dans ce cas, on sous-entend quelque chose comme « l'humain Socrate »), même si c'est le prénom de plusieurs individus, y compris non humains. En fait, genre et espèce sont d'abord des *manières de présenter l'individu*. Quand on parle d'oiseau (genre) ou de rossignol (espèce), on parle toujours d'un individu, mais on parle d'un individu *selon des attributs qu'il partage avec une classe plus ou moins étendue d'individus*. C'est *parce que cette chose-ci est un rossignol ou un oiseau* qu'elle appartient à la classe des rossignols ou des oiseaux, non pas l'inverse. En ce sens, genre et espèce sont non pas des ensembles, mais des *critères d'appartenance* à des ensembles. Deux ensembles peuvent en effet être *extensionnellement* identiques tout en étant *intensionnellement* différents. Or, ce n'est jamais le cas de genre-espèce, qui sont *intensionnels* plutôt qu'*extensionnels*.

<sup>90</sup> Bien sûr, l'expression « cet homme » présuppose « c'est un homme ».

<sup>91</sup> Voir par exemple Blanché, *Introduction à la logique*, *op. cit.*, p. 40-43.

<sup>92</sup> Voir encore Sextus Empiricus, *Adv. math.* 88-90 (SVF II 214 ; II 34 G Long et Sedley).

<sup>93</sup> Qu'on trouve déjà dans la scolastique, voir Jacob Schmutz, « Réalistes, nihilistes et incompatibilistes. Le débat sur les *negative truthmakers* dans la scolastique jésuite espagnole », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 43 (2007), p. 131-178. Et même dans la logique

Pour ce qui est de la seconde différence entre Aristote et Tarski, le paradoxe de l'identité et de la non-identité des deux parties de la biconditionnelle sus-mentionné se dissout instantanément si on tient compte du fait qu'il peut y avoir une équivalence *en extension* qui ne correspond pas à une équivalence *en intension* (ou en compréhension). Supposons par exemple que l'ensemble des élèves de la classe qui sont allés hier à la piscine contienne les mêmes éléments que celui des élèves qui sont aujourd'hui enrhumés. Le critère d'appartenance n'est pas pour autant identique : le fait d'être allé hier à la piscine n'est pas la même chose que le fait d'être aujourd'hui enrhumé, et le premier est vraisemblablement cause du second.

La question se pose alors de savoir si on peut penser que la neige est blanche *sans considérer comme vrai le jugement « la neige est blanche »*, ou si au contraire un jugement de vérité accompagne toujours ce jugement. Certes, si on pense que la neige est blanche, on considérera aussi comme vrai le jugement « la neige est blanche » (et vice-versa), mais – et cela, qui me paraît une évidence, contient la clef de la solution du problème – *on ne peut pas juger et en même temps donner une valeur de vérité à ce même jugement*. Car on devrait pouvoir se référer à ce même jugement avant même de l'avoir effectué ou en même temps qu'on l'effectue, ce qui est impossible.

Mais il faut ajouter : au-delà de toute auto-référence (apparente) que permettrait l'usage de démonstratifs ou de dénominations d'origine descriptive, usage qui donne naissance à de faux paradoxes comme « cette phrase-ci est fausse » ou « ce que je suis en train de dire est faux ». Dans la langue courante, de telles phrases n'ont un sens que si on peut déterminer, de manière indépendante, la valeur de ces variables. Autrement dit, que si

---

indienne, voir François Chenet, « Approches indiennes du non-être, du néant et de la vacuité », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 43 (2007), p. 365-384.

ces dénominations désignent une autre assertion que celle qui est en train d'être effectuée<sup>94</sup>.

Différemment, Tarski soulève une difficulté liée à l'antinomie du menteur<sup>95</sup> afin de montrer que sa définition de la vérité s'applique uniquement à des langages avec une structure spécifiée, c'est-à-dire formalisés, et non pas à un langage sémantiquement fermé, comme le langage naturel<sup>96</sup>. Il propose de considérer l'exemple suivant :

L'énoncé imprimé dans cet article à la p. 347, l. 31, n'est pas vrai<sup>97</sup>.

Si on applique le schéma V, et si par souci de brièveté il remplace cet énoncé par 's', on aura :

's' est vrai si, et seulement si, l'énoncé imprimé dans cet article à la p. 347, l. 31, n'est pas vrai.

Et sur la base de la « loi de Leibniz »<sup>98</sup>, selon laquelle 's' peut remplacer « l'énoncé imprimé dans cet article à la p. 347, l. 31 », cela donnerait :

's' est vrai si, et seulement si, 's' n'est pas vrai.

Ce qui constitue une contradiction.

Toutefois, il faut distinguer deux choses, me semble-t-il : l'autoréférence et l'emboîtement de jugements de vérité. Nous avons déjà vu que l'autoréférence n'existe réellement pas dans la langue courante. Quant à l'emboîtement, qui existe bel et bien, il faut remarquer que, si, dans la partie

---

<sup>94</sup> Ce n'est pas du tout le cas d'une phrase comme « Giorgione était ainsi appelé en raison de sa taille » (Quine, *Le mot et la chose*, op. cit., p. 220), car la phrase fournit elle-même l'antécédent de « ainsi », qui est le sobriquet « Giorgione », et non pas ce qui est désigné par ce dernier et qui constitue le sujet de la phrase.

<sup>95</sup> Sur ses sources anciennes, voir Luc Brisson, « Les Socratiques », dans Monique Canto-Sperber (sous la direction de), *Philosophie grecque*, Paris, Puf, 1997, p. 145-184 ; p. 149.

<sup>96</sup> Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », art. cit., p. 346 sq.

<sup>97</sup> Cela correspond bien à la position de la phrase de l'article de Tarski.

<sup>98</sup> Il s'agit évidemment du principe de substituabilité des identiques *salva veritate* ; Leibniz, *Phil.* VII, D, II, f. 28 ; VII, C, 21.

gauche de la biconditionnelle, au lieu de « l'énoncé "la neige est blanche" est vrai », on avait « L'énoncé "l'énoncé 'la neige est blanche' est vrai" est vrai », on devrait toujours avoir, dans la partie droite, « si, et seulement si, la neige est blanche », et non pas : « L'énoncé "la neige est blanche" est vrai » – contrairement à ce que suggère Tarski. Et si on refusait sa vérité, on devrait avoir « l'énoncé "l'énoncé 'la neige est blanche' est vrai" n'est pas vrai si, et seulement si, la neige n'est pas blanche ». En effet, il n'y a pas de place pour la vérité/fausseté dans la partie droite de la biconditionnelle. On peut multiplier les emboîtements dans la partie gauche de la biconditionnelle, la partie droite restera toujours un jugement portant sur la neige et sa couleur.

Revenons-en au point principal. En définitive, « la neige est blanche » est antérieur à « "la neige est blanche" est vrai ». Qui plus est, « la neige est blanche » est la *cause* de « "la neige est blanche" est vrai » ou, mieux, du fait que l'assertion « la neige est blanche » soit vraie. Celui qui pense que la neige est blanche considérera certes aussi comme vrai le jugement « la neige est blanche », mais il ne pourra le faire qu'à *chaque fois qu'il tombera sur un tel jugement déjà effectué, que ce soit par autrui ou par cet individu lui-même, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse (« il serait faux de croire... »)* – mis à part toute difficulté due à la simple expression verbale de ce jugement.

S'il est bien nécessaire d'effectuer le jugement de fait « la neige est blanche » pour effectuer le jugement de valeur « "la neige est blanche" est vrai » (mais non pas l'inverse), il est nécessaire de *croire* que la neige est blanche pour pouvoir considérer le jugement « la neige est blanche » comme vrai. L'assertion « la neige est blanche » est le correspondant conventionnel d'un jugement ou d'une croyance (entendue comme état habituel), au sens large du terme, et non pas le correspondant conventionnel d'un supposé « état des choses ». La croyance semble être justement *l'état mental intentionnel*

de celui qui juge : vraisemblablement, un état cognitif, et non pas affectif, contrairement à ce que semble penser Hume<sup>99</sup>, car on devrait sans doute présupposer un état cognitif sur lequel porterait l'état affectif en question. Quoi qu'il en soit, voilà ce qui rend vrai un jugement : la croyance.

Or cela implique que croire – du moins au sens du mot ici pertinent – n'est pas *tenir pour vrai*. Mais cela sera le sujet du second volet du diptyque.

Claudio William Veloso

Caen, 14 juillet 2021

---

<sup>99</sup> Hume, *Traité de la nature humaine* I, III, VII et Appendice.



# **SOBRE O MÉTODO NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES: A NECESSIDADE DAS *ENDOXA***

**Reinaldo Sampaio Pereira<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Muito já se escreveu e ainda se escreve sobre o método na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O propósito que move a redação deste artigo não é o de entrar em tal debate, mas o de examinar parcialmente uma passagem (*EN VII 1, 1145b2-7*) freqüentemente visitada por aqueles que analisam o método na ética aristotélica. Ao comentar esta passagem em um célebre artigo, Jonathan Barnes observa que o método empregado na *Ética a Nicômaco*, denominado por Barnes ‘o método das *endoxa*’, é composto de três elementos. O primeiro elemento de tal método consiste em estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*), isto é, consiste em estabelecer as opiniões reputáveis (*ta endoxa*) sobre os objetos da ética. Neste artigo trataremos deste primeiro elemento do método em questão. Examinaremos os porquês de Aristóteles recorrer a opiniões reputáveis (*endoxa*) no método empregado na *Ética a Nicômaco* e, então, verificaremos se tal uso das *endoxa* autoriza a considerar de modo apropriado a ética aristotélica como uma ética do senso comum.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aristóteles. Ética. Método. Dialética. *Endoxa*. *Ética a Nicômaco*

## **ON THE METHOD IN ARISTOTLE’S *NICOMACHEAN ETHICS*: THE NEED FOR *ENDOXA***

**ABSTRACT:** Much has been written about the method in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. The purpose of this paper is not to enter into such a debate, but to partially examine a passage (*EN VII 1, 1145b2-7*) usually investigated by those who analyze the method in aristotelian ethics. Commenting on this passage in a famous paper, Jonathan Barnes remarks that the method

---

<sup>1</sup> Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da FFC da UNESP de Marília. E-mail: reinaldo.pereira@unesp.br.

used in the *Nicomachean Ethics*, called by Barnes 'the method of the endoxa', is composed of three elements. The first element of such a method is to establish the *phainomena* (*tithenai ta phainomena*), that is, to establish the reputable opinions (*ta endoxa*) about the objects of ethics. In this paper we will deal with this first element of this method. We will examine Aristotle's reasons for resorting to reputable opinions (*endoxa*) in the method used in the *Nicomachean Ethics*, and then we will verify whether such use of the *endoxa* warrants to properly consider aristotelian ethics as an ethics of common sense.

**KEYWORDS:** Aristotle. Ethics. Method. Dialectic. *Endoxa*. *Nicomachean Ethics*.

## 1) ALGUMAS OBSERVAÇÕES INICIAIS:

Começamos este artigo mencionando do que nele não trataremos. Nele não discutiremos diferenças metodológicas entre a *Ética a Eudemo* (doravante *EE*) e a *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*)<sup>2</sup>. Também não examinaremos o método empregado por Aristóteles na *EE*. Não teremos também como propósito discutir se, na *EN*, Aristóteles teria empregado um método científico, um método dialético ou um método misto. Partindo do pressuposto que o Estagirita empregou um método misto na *EN*, aqui iremos atentar para um certo sentido acerca do que podemos considerar propriamente dialético<sup>3</sup> em tal método, considerando 'dialético' segundo o modo como este termo é apresentado na célebre passagem *Tópicos* 100a29, onde Aristóteles afirma que o argumento dialético parte de opiniões reputáveis, e, um pouco adiante, em *Tóp.* 100b20, explica que a opinião é reputável se aceita por todos, pela

---

<sup>2</sup> Zingano, em seu artigo 'Aristotle and the problems of method in ethics', sustenta que há importantes diferenças filosóficas entre a *EE* e a *EN*, e o método consistiria em uma dessas diferenças. A diferença de método, segundo Zingano, levaria a importantes mudanças filosóficas (entre a redação da *EE* e a redação da *EN*), e tais mudanças seriam centrais para explicar por que Aristóteles teria escrito dois tratados éticos (primeiramente a *EE* e depois a *EN*), não obstante as diferenças de estilo e de público, as quais também teriam contribuído para o Estagirita ter escrito um segundo tratado ético, a saber, a *EN*. Cf. Zingano (2007), p. 302.

<sup>3</sup> Utilizaremos o termo 'dialético' apenas no começo deste artigo e tão somente para fazer referência ao modo como 'dialético' é mencionado em *Tóp.* 100a29.

maioria ou pelos mais reputados, os mais sábios. Dito isto, coloquemos o problema orientador da redação deste artigo: por que Aristóteles necessita, em certo sentido, partir de opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais reputados no método por ele adotado na *EN*? Nosso propósito, aqui, é traçar certa rota argumentativa para observar a necessidade do emprego das ‘*endoxa*’ como componente necessário do método investigativo da *Ética a Nicômaco*.

## 2) AS *ENDOXA* NO DOMÍNIO PRÁTICO<sup>4</sup>:

No concernente à extensão do emprego das *endoxa* no *corpus aristotelicum*, notemos que tal emprego não é restrito somente ao domínio prático. Nesse sentido, Jonathan Barnes afirma que o (por ele denominado) ‘Método das Endoxa’ é empregado não apenas no domínio ético, mas também empregado no domínio da Física, como ocorre quando Aristóteles discute acerca do *topos* em *Fís.* IV 211a7-11. Nota Barnes que, em tal passagem da *Física*, Aristóteles faz observação similar (tratando sobre o método) àquela feita em *EN* VII, 1, 1145b2-7 ao examinar a *akrasia*, sustentando que o ‘método das ‘Endoxa’ não é restrito à filosofia prática<sup>5</sup>. Aqui não trataremos da extensão do domínio das *endoxa* no *corpus*, mas examinaremos as *endoxa* em um domínio mais restrito, no domínio prático, mais precisamente na *EN*.

Em várias passagens da *EN*, Aristóteles sustenta, por um lado, que o fim no domínio ético não reside no conhecimento acerca dos objetos da

---

<sup>4</sup> Lembremos que Aristóteles, ao distinguir a investigação dos domínios teórico, produtivo e prático em várias passagens do *corpus* (como em *Met.* E 1 1025b25, *Fis.* IV 4, 211a7-11, *Top.* VI 6, 145b15 etc), observa que o domínio prático se caracteriza pelo exame que tem como fim ações (portanto não tendo como fim o próprio conhecimento, como no caso do conhecimento teórico), consistindo o conhecimento, no domínio prático, em meio para que (uma vez tendo sido adquirido tal conhecimento) as ações possam ser bem realizadas.

<sup>5</sup> Cf. Barnes (2010), pp. 187-8.

ética, como o bem, a virtude, a felicidade etc, mas em tornar o agente moral bom, virtuoso, possibilitando-lhe alcançar o seu fim último no domínio ético, a saber, uma vida feliz. Nesse sentido, em *EN* II 2, 1103b28, por exemplo, o Estagirita observa que, no domínio prático, não se investiga tendo como fim saber o que é a virtude, mas tornar-se bom. Se a investigação da *EN* fosse teórica e não prática, isto é, se ela apenas tivesse como fim certo saber acerca do que é a virtude e tal saber não fosse meio para o agente moral poder tornar-se virtuoso, então, como observa o Estagirita, tal investigação seria inútil (*EN* II 1003b29). Parece então razoável supor que o método na *EN* deveria, em alguma medida, visar tornar o agente moral virtuoso, bom, feliz.

Por outro lado, em diversas outras passagens da *EN*, há afirmações que expressam a necessidade de saber o que são esses elementos do domínio ético, como a virtude, o bem, a vida feliz, como em *EN* II, 5 1005b19, onde é manifesta a necessidade de saber o que é a virtude. Sendo assim, é a questionar: em que medida o método na *EN* implicaria a aquisição de certo saber acerca do que é a virtude, o bem e outros elementos da ética, se o propósito último desta é possibilitar ao homem (doravante, para nos referirmos ao homem enquanto engendrador de ações no domínio ético, empregaremos a expressão 'agente moral') tornar-se virtuoso, bom, feliz? Aristóteles parece seguir os passos do seu mestre Platão: o Estagirita parece sugerir que, antes de saber como tornar-se virtuoso, bom, feliz, é forçoso saber (como ensinaria Platão), de algum modo, o que é a virtude, o bem, a felicidade.

Guardadas as devidas diferenças entre como seria cognoscível a justiça na proposta da *República* de Platão e como obter certo saber (mediante o método dialético) acerca da justiça ou de outras virtudes (bem como acerca do bem, da felicidade etc) na *EN*, Aristóteles parece aqui seguir uma bem estabelecida lição do seu mestre Platão, tal como expressa, por exemplo, no

final do livro I da *República*: em 354b-c, Sócrates, após diálogo com Céfalo e com seu filho Polemarco, trava o célebre debate com Trasímaco, no qual o sofista defende que a justiça é a vantagem do mais forte (*Rep.* 338c) e que é mais vantajoso ser injusto que justo (*Rep.* 354a). Após refutar, de certo modo, ambas as teses de Trasímaco, fazendo-o se calar, Sócrates critica o modo como ele próprio se portou no diálogo (*Rep.* 354b), pois não seria possível saber se a justiça pode tornar alguém feliz ou infeliz, se antes não souber o que é a justiça (*Rep.* 354c). Saber o que algo é condição necessária, ainda que não suficiente, para saber se ele é ou não de um certo modo, se ele é ou não, neste caso (no exemplo mencionado da *República*), vantajoso, se pode ou não tornar alguém feliz.

De certo modo concorde com tal fala de Sócrates no final do livro I da *República* (354b-c), a proposta de Aristóteles exige certo saber acerca do que é a virtude, do que é o bem, para saber como é possível agir virtuosamente, para saber como é possível agir bem<sup>6</sup>. Se a ética visa possibilitar ao agente moral tornar-se virtuoso, bom, feliz, parece razoável atentar para a observação de Richard Kraut segundo a qual o que está em questão na ética aristotélica não é o conhecimento acerca do que é a virtude, o bem, a felicidade etc, mas persuadir o agente moral sobre o que são virtude, bem, felicidade etc<sup>7</sup>. Trata-se, aqui, de um saber que deve ser persuasivo, que deve ser convincente para o agente moral agir conforme o que ele sabe acerca do que é a virtude, o

---

<sup>6</sup> Neste sentido, vale observar a passagem *EN* I 2, 1094a23, na qual Aristóteles questiona sobre se saber o que é o bem supremo (a felicidade) não seria útil para que o agente moral possa alcançá-lo, possa ter uma vida feliz, assim como para um arqueiro que tem um alvo para acertar: assim como enxergar o alvo é condição necessária, ainda que não suficiente, para o arqueiro acertá-lo (de modo não acidental), semelhantemente é preciso enxergar (ter certo saber acerca de o que é) a vida feliz para poder alcançá-la. O problema que se apresenta, então, é: como é possível enxergar o alvo no domínio prático, isto é, como é possível obter certo saber no domínio prático? Como o método pode auxiliar o agente moral a adquirir tal meio para poder alcançar o fim prático para ele, qual seja, uma vida feliz?

<sup>7</sup> Cf. Kraut (2009), p. 77.

bem, a felicidade etc<sup>8</sup>. Como se trata de um convencimento no domínio ético, trata-se, então, de um convencimento para tornar o agente moral virtuoso, bom, feliz. Sendo assim, Kraut observa que é forçoso que tal saber tenha a capacidade de persuadir não um interlocutor do agente moral, mas o próprio agente moral, com o intuito que ele possa agir conforme é persuadido em relação a tal saber, como em relação ao que seria a ação justa, boa, ou como em relação ao que seria a vida feliz.

Isso evidentemente não significa que Kraut esteja sugerindo que a finalidade do método na *EN* seja a de convencer o agente moral sobre como ele deve agir independentemente se o saber que o leva a tais ações (o saber acerca do que é a virtude, a vida feliz etc) é falso. Se fosse tal a proposta de Kraut, ela implicaria o seguinte grave problema: se o agente moral se convence que é preciso agir segundo um certo saber e se tais ações conforme tal saber se revelam geradoras de resultados distintos daqueles esperados pelo agente moral, então, do ponto de vista prático, tal saber pode não conduzir o agente moral (e provavelmente não o conduzirá) ao fim por ele buscado. Se o agente moral se convence que a vida dos prazeres, por exemplo, é a boa vida, e que a vida dos prazeres pode conduzi-lo à vida feliz, e se esse agente moral normalmente age segundo tal crença, ele não alcançará a boa vida, tendo havido engano em relação ao orientador das suas ações (uma vez não tendo ele mirado bem o fim buscado, o alvo -como em relação à imagem do arqueiro apresentada em *EN* I 1094a23). O saber prático necessita ser convincente, mas necessita também não ser enganoso<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Acerca do uso das *endoxa* para a persuasão, Enrico Berti observa que “[p]ara [Glenn Most], as argumentações retóricas, ou entimemas, que se alicerçam nas *endoxa*, parecem aspirar unicamente ao sucesso, isto é, à persuasão (...)”. Berti (2010), p. 374. Um pouco adiante, ainda no mesmo texto, reforçando o caráter persuasivo das argumentações retóricas, Berti acrescenta que “(...) as argumentações retóricas são persuasivas porque estão fundadas nos *endoxa*”. Berti (2010), p. 377.

<sup>9</sup> Berti chama a atenção para a ligação que há entre a persuasão e a verdade (ainda que no

Dito isto, se Aristóteles fizesse uso do método dialético<sup>10</sup> para a aquisição de certo saber no domínio ético sem qualquer compromisso com opiniões verdadeiras, poderia ser contraproducente o emprego de tal método na investigação ética. Nesse sentido, mesmo passagens do *corpus*, como em *Tóp.* I 14, 105b30-31 (passagem que poderia levar o leitor a suspeitar que Aristóteles estaria opondo Filosofia à dialética para considerar, em relação a esta, opiniões sem qualquer compromisso com a verdade), não devem causar embaraço na análise do método na *EN*, pois, como observa Enrico Berti em relação a tal passagem de *Tópicos*, nela Aristóteles não estaria propondo que a dialética não teria compromisso com a verdade, que ela teria apenas compromisso com opiniões, independentemente se são ou não verdadeiras<sup>11</sup>.

Mas como a dialética poderia conduzir à verdade concernente aos objetos da ética? Aqui trataremos de apresentar dois motivos pelos quais o Estagirita faz uso das *endoxa* para chegar a um saber próprio ao domínio ético: 1) as opiniões dos opinantes podem trazer algo de verdadeiro, contribuindo para chegar a verdades buscadas e 2) o saber possível no domínio ético

---

domínio da retórica): “a retórica aparece descrita sempre em relação com a verdade, o que parece implicar que as premissas dos seus argumentos, isto é, as *endoxa*, devem ser verdadeiras. Berti (2010), p. 376.

<sup>10</sup> Uma vez que aqui não discutiremos em que propriamente consiste o método na *EN* mas qual o papel das *endoxa* em tal método, utilizaremos, apenas por ora e por conveniência, a etiqueta ‘dialético’ para fazer referência ao modo como dialético é mencionado em *Tóp.* 100a29, como observamos anteriormente.

<sup>11</sup> Acerca da referida passagem de *Tópicos*, escreve Berti: “Quanto à diferença entre filosofia e dialética, não devemos nos deixar enganar por uma famosa passagem do início dos *Tópicos* na qual Aristóteles afirma que ‘para os fins da filosofia devemos tratar dessas coisas de acordo com sua verdade, mas para a dialética basta que tenhamos em vista a opinião geral’ (I 14, 105b30-31). Aqui, realmente, ele não diz que a opinião, e portanto a dialética, seja o oposto da verdade, mas que, caso se queira fazer dialética, discutir com outros, é necessário preocupar-se não tanto com que as premissas sejam verdadeiras, quanto com que sejam opinadas, isto é, partilhadas, aceitas (o que não exclui, naturalmente, que possam ser verdadeiras). Isso fica claro por exemplos dados algumas linhas antes, quando mencionam como interessantes para a dialética premissas opinadas por alguém, desde que famoso, como Empédocles.” Berti (2002), p. 27.

pressupõe experiência<sup>12</sup>, e as opiniões da totalidade, da maioria ou dos mais reputados podem aumentar o volume da experiência necessária para alcançar certo saber no domínio ético.

### 3) O SABER PRÓPRIO AO DOMÍNIO ÉTICO:

O saber próprio possível acerca de um domínio depende da exatidão, (*akribeia*) possibilitada pelo objeto investigado em tal domínio. Para tratar da *akribeia* possível ao domínio ético, comecemos por notar que o objeto investigado na *Ética* difere do objeto investigado, por exemplo, nas Matemáticas. Em *EN I 1094b13*, o Estagirita observa que não se pode esperar da investigação ética a *akribeia* própria à investigação matemática. Do matemático é preciso exigir exatidão na medida em que os seus objetos de análise (como as propriedades das figuras e dos números) são invariáveis (e de princípios invariáveis é possível extrair conclusões invariáveis, exatas, próprias ao domínio da *epistème*). O objeto da ética, por outro lado, é o que pode ser de um modo ou de outro, portanto o que é variável (e de princípios variáveis não é possível extrair conclusões invariáveis, mas apenas variáveis). Não é possível, neste caso, exatidão matemática em relação a tal tipo de saber.

Se os objetos de análise do domínio ético fossem invariáveis, portanto contendo o caráter da necessidade, isto é, sendo possível demonstrar porque não poderiam ser de outro modo (cf., por exemplo, *Met.* Δ 1015b7<sup>13</sup>),

---

<sup>12</sup> Experiência (*empeiria*), em Aristóteles, é utilizada em acepção distinta daquela empregada para manifestar a simples apreensão (ainda que pela primeira vez) de algo pelos sentidos, como quando dizemos que tivemos a experiência do choque elétrico ao senti-lo pela primeira vez. Em Aristóteles, a experiência pressupõe a ocorrência de um evento diversas vezes, implica a memória. Muitas recordações do mesmo evento perfazem a experiência. (cf. *Met.* A 980a31).

<sup>13</sup> A passagem *Met.* Δ 1015b7-9 é bastante ilustrativa acerca de as premissas de uma demonstração, possuindo o caráter da necessidade (isto é, não podendo ser de outro modo -cf.



então, uma vez alcançado o conhecimento acerca dos mesmos (seja por raciocínio próprio ou por orientação de outrem), seria possível demonstrar porque tais são assim e não poderiam ser de outro modo<sup>14</sup>. Fosse esse o caso, de os objetos da ética serem invariáveis, o método da Ética seria outro, seria desnecessário recolher as opiniões reputadas (*ta endoxa*) para a análise dos seus objetos. Fossem os objetos da Ética invariáveis como são os das Matemáticas, eles possibilitariam a elaboração de proposições éticas deduzidas a partir de princípios assumidos como (nas palavras de Porchat) ‘verdades indubitáveis e por si mesmas conhecíveis’<sup>15</sup>.

É justamente porque os objetos da ética não são invariáveis que se faz necessário considerar o que outros (sejam todos, a maioria ou os mais reputados) disseram acerca de tais objetos. O modo como Aristóteles propõe recorrer a opiniões reputadas (*endoxa*) no domínio ético é apresentado de modo ilustrativo na célebre passagem *EN VII 1, 1145b2-7*<sup>16</sup>.

---

*Met.* Δ 1015 a34), reportando-se portanto a objetos que não podem ser de outro modo, poderiam conduzir a conclusões que não poderiam ser diferentes das que foram extraídas: “(...) no âmbito das coisas necessárias está incluída a demonstração, porque –em se tratando de uma verdadeira demonstração– não é possível que as conclusões sejam diferentes do que são. E as causas dessa necessidade são as premissas, se é verdade que as proposições das quais o silogismo deriva não podem ser diferentes do que são.”

<sup>14</sup> Acerca da impossibilidade de demonstração no domínio ético, escreve Stewart: “Demonstração pode ser procurada apenas onde os objetos são abstratos, isto é, onde é possível e conveniente ignorar todas as irregularidades e contingências. Mas, na ética, seria absurdo ignorar as irregularidades e contingências em relação às circunstâncias e à conduta, como na arte da navegação ignorar as variações do tempo”. Stewart (1999), p. 29.

<sup>15</sup> Nas palavras de Porchat: “Uma das constatações mais imediatas, por parte de quem conhece a doutrina aristotélica da ciência, tal como a expõem os Segundos Analíticos, é a de que não se constroem, aparentemente ao menos, em conformidade com ela, os grandes tratados de Aristóteles; com efeito, ao contrário do que poderíamos esperar, não é sob a forma de rígidas cadeias causais de silogismos demonstrativos, deduzindo rigorosamente suas conclusões a partir de princípios assumidos no ponto de partida como verdades indubitáveis e por si mesmas conhecíveis, que se apresentam ao leitor as mais importantes obras em que o filósofo desenvolve sua doutrina: a *Física*, os *Tratados do Céu*, a *Geração e Perecimento* e *Da Alma*, a *Metafísica*, a *Ética* a Nicômaco etc.” Porchat (2000), p. 374.

<sup>16</sup> Com o intuito de levantar algumas questões sobre as *endoxa*, escolhemos esta bem conhecida passagem *EN VII 1, 1145b2-7* não propriamente para o que seria uma análise acerca do método

#### 4) AS *ENDOXA* EM *EN VII 1, 1145B2-7*:

No início de *EN VII*, livro no qual Aristóteles trata da *acrasia*, o Estagirita apresenta, em *VII 1, 1145b2-7*, a bem conhecida passagem para aqueles que examinam o método na *EN*:

Nós devemos, como em todos os outros casos, estabelecer os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, tentar provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputáveis acerca destas afecções ou, falhando isto, do maior número das mais reputadas; pois, se resolvemos as dificuldades e deixamos imperturbáveis as opiniões reputáveis, teremos provado suficientemente o caso<sup>17</sup>.

Para a análise da relevância das *endoxa* em tal passagem de *EN VII*, comecemos por observar o que acerca da mesma escreve Barnes: “O método que Aristóteles esboça tem três componentes, indicados por

---

na *EN*, mas para ilustrar o exame dos porquês e como Aristóteles recorre às *endoxa* na *EN*. Não estamos, ao escolher tal passagem, sugerindo: 1) que o método de *EN* seja o mesmo de *EE*, nem tampouco 2) que tal passagem ilustra exatamente o que seria o método próprio à *EN*. Nesse sentido, quer nos parecer apropriado aqui observar o que escreve Zingano acerca da passagem em questão: “a passagem aparece em um livro comum (*NE 7 = EE 6*) e, muito provavelmente, os livros comuns foram escritos a partir de *EE*. Assim, não é surpreendente que o método da prova aqui seja o método dialético (...) esta passagem é completamente consistente com o resto de *EE* (...) mas, como nós vimos, *NE*, exceto em relação aos livros comuns, não faz referência a um método dialético. (...) quando olhamos para outras discussões da *EN* (exceto os livros comuns), nada há de claramente dialético”. Cf. Zingano (2007), pp. 310-311.

<sup>17</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984. Apenas nesta passagem da *Ética a Nicômaco* não nos valemos da tradução de David Ross que se encontra em *The basic works of Aristotle*, The Modern Library, New York, 2001. Aqui nos valemos da tradução de David Ross revisada por J. O. Urmson porque (como é possível observar na discussão do nosso tópico 4, intitulado ‘As *endoxa* em *EN VII 1, 1145b2-7*’) ela é mais apropriada para a interpretação que fazemos acerca da passagem 1145b2-7, sobretudo em relação a dois pontos: 1) Ross verte *tithentas ta phainomena* (da linha 1145b2) por *set the observed facts*; na revisão de Urmson aparece *set the phenomena*; 2) e em 1145b4 Ross verte *ta endoxa* para *the common opinions*, enquanto Urmson verte para *the reputable opinions*.

três verbos: em primeiro lugar, *tithenai*; em segundo lugar, *diaporein*; em terceiro lugar, *deiknynai*: estabelecer, percorrer as aporias, provar. O primeiro componente consiste em estabelecer *ta phainomena* e o terceiro em provar *ta endoxa*<sup>18</sup>. Segundo Barnes, o primeiro elemento do método, expresso nessa passagem de modo ilustrativo, consistiria em estabelecer *ta phainomena*. O fato de o Estagirita ter empregado nesta passagem *ta phainomena*<sup>19</sup> e não *ta endoxa* não deve gerar dificuldade no entendimento segundo o qual Aristóteles estaria sugerindo que, em um primeiro momento do (por Barnes) denominado 'método das endoxa', seria necessário estabelecer os *phainomena (tithenai ta phainomena)* acerca dos objetos a serem analisados, isto é, seria necessário fazer um levantamento das opiniões (*ta endoxa*) dos predecessores e contemporâneos de Aristóteles acerca do que foi dito dos objetos investigados<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. Barnes (2010), p. 183.

<sup>19</sup> Barnes, ao comentar *EN VII 1, 1145b2-7*, observa que, nesta passagem, *ta phainomena* não designa 'as coisas que evidentemente são o caso' nem 'as coisas que, por observação, mostram-se o caso' Cf. Barnes (2010), p. 183.

<sup>20</sup> O uso de *ta phainomena* em *EN VII 1, 1145b2* para fazer referência às *endoxa*, isto é, às opiniões de todos, da maioria ou dos mais reputados não deve aqui gerar dificuldade. Duas linhas depois do emprego de *ta phainomena*, ao mencionar que é preciso provar as opiniões estabelecidas, em 1145b4, Aristóteles utiliza *ta endoxa*, para fazer referência a tais opiniões. Este intercâmbio entre *ta phainomena* e *ta endoxa* é possível em *EN VII 1, 1145b2-4* porque, como observa Barnes, muito embora *ta phainomena* e *ta endoxa* não consistirem em expressões sinônimas, elas designam a mesma classe de itens. Cf. Barnes (2010), p. 183. Ainda em relação ao uso de *ta phainomena* enquanto *ta endoxa*, também Richard Kraut observa que, em *EN VII 1, 1145b2*, eles se referem às mesmas coisas. Cf. Kraut (2009), p. 78. Em um mesmo sentido, Gauthier escreve que Burnet nota, com razão, que, nessa passagem [*EN VII 1, 1145b2*], *phainomena* tem o mesmo sentido que *endoxa*, ainda que este sentido seja bastante raro. Cf. Gauthier et Jolif (2002), p. 588. Irwin traduz *phainomena* (em *EN 1145b2*) por *appearances* e menciona que, em tal passagem, *appearances* são *endoxa*. Cf. Irwin (1988), p. 30. Zingano, por sua vez, nota acerca do emprego de *phainomena* na passagem em questão: "[a] análise de Owen desta passagem mostrou, de modo bastante convincente, que os 'phenomena' aqui não são fatos empíricos, mas opiniões reputáveis". Cf. Zingano (2007), p. 310.

Em relação ao primeiro momento do método observado por Barnes na passagem de *EN VII 1* em questão, acreditamos que os motivos que orientaram o Estagirita a considerar as opiniões da totalidade, da maioria ou dos mais reputados seriam principalmente dois, como vimos: as opiniões a serem consideradas 1) poderem conter algo de verdade e 2) fornecerem experiência para adensar o caldo de experiências que podem conduzir ao saber acerca do que está sendo investigado.

Em relação a (1) o modo como recolher opiniões (seja da totalidade, da maioria ou dos mais reputados) possibilita recolher elementos que contêm algo de verdade: em diversas passagens do *corpus*, Aristóteles sugere que o homem tem inclinação natural à verdade, e chega a sugerir que as opiniões em geral têm algo de verdade. Na célebre abertura da *Metafísica* (A 980a1), é dito que todos os homens desejam por natureza o saber (*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*). Mas apenas desejar o saber não necessariamente significa adquirir certo saber, não necessariamente significa caminhar em direção a verdades sobre o objeto investigado. Mas o Estagirita menciona, em algumas passagens do *corpus*, não apenas que o homem deseja o saber, mas que ele, em geral, alcança ao menos partes das verdades na busca por certo saber. Lemos, por exemplo, em *Met* α 993a30: “A investigação da verdade é, de um certo modo, difícil, e, de outro modo, fácil. Uma indicação disto encontra-se no fato que ninguém é capaz de alcançar a verdade adequadamente, enquanto, por outro lado, nós não falhamos coletivamente, mas cada um diz algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas, e, enquanto individualmente nós contribuímos pouco ou nada para a verdade, pela reunião de todos uma considerável quantidade [de verdade] é acumulada”.

Se talvez não possamos, em nossa argumentação, apoiarmo-nos em tal passagem de *Met. α* (muito embora a forma de apresentação do conteúdo

desta passagem ser bastante apropriado para a nossa argumentação), considerada a possibilidade de o livro *Met.* α ser apócrifo, o conteúdo da passagem *Met.* α 993a31 é manifesto em outras passagens do *corpus aristotelicum*, como em *Ret.* I 1, 1355a15-18, onde não apenas é afirmado que os homens têm inclinação natural para a verdade, mas também que a alcançam na maior parte das vezes<sup>21</sup>, ou então em *EE* I 6, 1216b26-35, onde o Estagirita afirma que todo homem tem alguma contribuição a fazer para a verdade. Sendo assim, quer nos parecer razoável a leitura segundo a qual, em Aristóteles, recorrer às opiniões reputadas para buscar um saber verdadeiro significa recorrer possivelmente a algo de verdadeiro em algumas opiniões de modo ao montante de opiniões recolhidas poder contribuir para a análise do objeto investigado, uma vez que o Estagirita parece sugerir que até o senso comum traz consigo partes de verdades, que precisam ser ‘aclaradas’. Por isso então recorrer, quando possível, à opinião da totalidade das pessoas e não apenas da maioria ou dos mais reputados<sup>22</sup>.

O fato de as opiniões recolhidas poderem ser conflitantes não parece gerar problema para o método aristotélico. Como lemos, por exemplo, em *Met.* B 995 b2-4: “[p]ois aquele que ouviu todos os argumentos rivais, como se eles fossem as partes em um caso, deve estar em melhor posição para julgar”. Nesse sentido, se se considera que opiniões recolhidas podem conter algo de verdade, parece bastante razoável que Aristóteles proponha, como primeiro elemento do método em questão, estabelecer tais opiniões e, em

---

<sup>21</sup> Em *Ret.* I 1, 1355a15-18, lemos que “(...) os seres humanos são, por natureza, suficientemente inclinados para o verdadeiro e geralmente atingem de fato a verdade.”

<sup>22</sup> Acerca de as opiniões recolhidas poderem encerrar parte da verdade, Stewart escreve que “[q]uando duas opiniões conflitantes são nitidamente definidas lado a lado, os motivos que levam cada uma a ser adotada geralmente aparece. Cada uma é vista como incorporando parte da verdade; cada uma diz respeito às mesmas coisas de algum diferente ponto de vista; ou mesmo não em respeito à mesma coisa, mas a duas coisas com palavras que confundem”. Stewart (1999), p. 120.

seguida, examinar as dificuldades concernentes a elas para, então, verificar o que nelas é, de fato, sustentável, verdadeiro, procurando manter apenas o que há de verdadeiro em tais opiniões.

Em relação a (2) o modo como recolher opiniões (seja da totalidade, da maioria ou dos mais reputados) possibilita aumentar a quantidade de experiência para chegar a certo saber: dada a importância da experiência para compor o saber referente aos objetos da ética (como o que é a virtude, o bem, a felicidade etc), contar com uma maior quantidade de experiência gerada pelo maior volume de opiniões acerca da mesma pode auxiliar a alcançar o saber buscado. Nesse sentido, lemos em *EN VI 11*, 1143b12-14: “(...) devemos atender às falas e opiniões indemonstráveis de pessoas mais velhas e experientes, ou de sabedoria prática, não menos que às demonstrações, pois, porque a experiência deu a elas um olho, elas vêem corretamente”.

Examinar as opiniões dos predecessores e contemporâneos permite que não se inicie uma investigação acerca dos elementos éticos ‘a partir do zero’, mas de experiências acumuladas, seja da totalidade das pessoas (essa não sendo possível, então), da maioria ou (essa também não sendo possível, então) dos mais reputados<sup>23</sup>. Justamente a relevância da experiência para a aquisição de certo saber no domínio ético faz com que não apenas o que dizem os mais reputados deve ser levado em conta, mas também o que os experientes acerca das questões éticas têm a dizer sobre o assunto. A experiência, no modelo ético aristotélico, não teria importância apenas para

---

<sup>23</sup> Berti escreve que “as opiniões candidatas, por assim dizer, ao título de *endoxon* estão dispostas, como foi sublinhado por Brunschwig [*Dialectique et Philosophie*, 116], em ordem de autoridade decrescente: nem todas são *endoxa*, mas, se a propósito de um problema houver uma opinião aceita por todos, esta será o *endoxon*, se não houver uma opinião aceita por todos, mas pela maioria, o *endoxon* será esta, e assim por diante. Berti (2010), p. 371.

auxiliar o agente moral a detectar o justo-meio (*mesotés*) ao agir (portanto para que tal agente moral possa agir bem), mas também para a busca de certo saber acerca dos elementos do domínio ético, como o que é a virtude, o bem, a vida feliz etc.

Que a experiência possa levar a um certo saber, isso não deve gerar dificuldade na leitura dos textos de Aristóteles. Lembremos, por exemplo, do papel que o Estagirita atribui à experiência na aquisição da arte (*tekné*). Na *Metafísica*, já em suas páginas iniciais, Aristóteles observa que “a arte (*tekné*) se origina quando, a partir de muitas noções adquiridas pela experiência, um juízo universal sobre uma classe de objetos é produzido. Pois ter um juízo que, quando Callias estava com uma certa doença, algo fez bem a ele, e similarmemente no caso de Sócrates e em muitos outros casos individuais, é matéria da experiência; mas julgar que fez bem a todas as pessoas de uma certa constituição, identificados em uma classe, quando eles estavam com tal doença (...), isso é objeto da arte (*tekné*).” (*Met.* A 981a5). Ademais, não apenas a arte, mas também a ciência (*epistéme*) é adquirida por meio da experiência em Aristóteles (Cf. *Met.* A 981a2).

##### 5) A REPUTABILIDADE:

Sugerimos, até então, que Aristóteles parece recorrer às *endoxa* na *EN* porque em tais opiniões reputáveis (segundo reputável é considerado em *Tóp.* 100b20) haveria algo de verdade e também relevante experiência que poderiam contribuir para certo saber. Mas então é a questionar: o que faz de uma opinião reputável? Seria a própria opinião, independentemente de quem opina, ou aquele que opina, independentemente da opinião? Isto é, o que deve, nesse caso, ser considerado reputado: a opinião ou aquele que emite a opinião? Parece que devemos responder que, de um certo modo, ambos.

Para a escolha das aparentes boas opiniões parece bastante relevante quem opina, mas também a opinião emitida é em muito relevante<sup>24</sup>.

Aristóteles parece considerar razoável em seu método verificar o que as pessoas em geral (com exceções, como as crianças e os loucos)<sup>25</sup> dizem sobre algum elemento da ética, como sobre o que é a virtude, o bem ou a felicidade. Se perguntássemos: mas por que recorrer a uma espécie de senso comum (algo que pode aparentar espantoso para um investigador da contemporaneidade que adota como princípio investigativo justamente não se fiar pelas crenças do senso comum, uma vez que o senso comum não necessariamente exige provas ou bons argumentos para sustentarem suas crenças, suas opiniões) para a aquisição de certo saber? A resposta seria dada acima: porque, salvo exceções (como as crianças e os loucos), cada homem pode conter parte da verdade e também experiência que pode auxiliar a chegar a certo saber na ética. Aristóteles considera, portanto, já de saída, que qualquer opinião (com exceções como as acima observadas) possa ser considerada, dependendo se ela aparenta ser ou não ser razoável, uma vez que toda opinião pode, além de conter algo de verdade, também conter certa experiência.

Nesse sentido de considerar os interlocutores como reputados: é bastante ilustrativo que, logo após a apresentação do método em *EN VII*, Aristóteles, ao tratar da *akrasia*, examine (e não apenas recuse, sem qualquer exame mais cuidadoso) a posição socrática acerca da mesma, ainda que, como quer nos parecer, a proposta apresentada pelo Estagirita em *EN* seja

---

<sup>24</sup> No sentido de pesar quem opina, quer nos parecer bastante ilustrativo que Aristóteles, no *De Anima*, ao iniciar o exame da alma como princípio de movimento (cf. *DA* 427a17, 432a15 etc), recorra a filósofos reputados para tal. Por exemplo: Demócrito (*DA* I 404a10); os pitagóricos (*DA* I 404a21); Anaxágoras (*DA* I 404a25); Tales (*DA* I 405a19); Platão, no *Timeu* (*DA* I 406b25) etc.

<sup>25</sup> Quando se trata de recolher a opinião de 'todos', Aristóteles faz certa ressalva e, na *Ética Eudemia*, por exemplo, observa que não se deve levar em consideração a opinião de alguns, como crianças, enfermos e loucos (cf. *EE* I 3, 1214b28-29).



bem distinta daquela apresentada, por exemplo, por Sócrates no diálogo *Protágoras* de Platão, onde a personagem Sócrates parece argumentar no sentido de não ser possível a *akrasia*, enquanto que Aristóteles, por sua vez, parece sugerir a possibilidade da mesma<sup>26</sup>.

No método em questão, não se trata obviamente de acreditar cegamente tampouco demasiadamente nas opiniões do senso comum, nem mesmo ter excessiva confiança nas opiniões da maioria ou dos mais reputados. Estabelecer as opiniões dos mais reputados consiste no primeiro elemento do método de certo modo ilustrado em *EN VII 1, 1145b2-7*. Os dois outros elementos de tal método irão possibilitar, a partir das opiniões estabelecidas, percorrer as aporias nelas implicadas, verificando se é possível sustentar tais opiniões, filtrando quais opiniões merecem relevância, verificando se elas se revelam, de fato, como boas.

Em relação aos outros dois elementos do método em *EN VII 1, 1145b2-7*, como sugere Barnes: "(...) O segundo componente do método [consiste justamente em] percorrer as aporias, *diaporein*. (...)”<sup>27</sup> “O terceiro componente (...), a ‘prova’, consiste simplesmente na solução, ou resolução, destes problemas: afinal, ‘haverá prova suficiente quando estiverem resolvidas as

---

<sup>26</sup> No diálogo *Protágoras*, Sócrates (em 352a-d), após questionar Protágoras sobre a impossibilidade da *akrasia*, sugerindo (em 352c) que aquele que conhece o que é bom jamais agirá mal, diz (em 358d): “ninguém livremente busca coisas más ou coisas as quais ele acredita serem más; não está, ao que me parece, a natureza humana preparada para buscar o que é mau ao invés do que é bom. E quando se é forçado a escolher um dos dois males, ninguém escolherá o maior quando se pode escolher o menor”. Aristóteles, ao tratar acerca do fenômeno da *akrasia* em *EN VII*, retoma tal posição socrática da impossibilidade da *akrasia* e parece fazer, até certo ponto, certa concessão a tal posição socrática, segundo a leitura de alguns comentaristas. Nossa leitura é a de que o Estagirita, em *EN VII*, recusa a posição socrática da impossibilidade da *akrasia* tal como esta é apresentada no diálogo *Protágoras*. Mas esse não é o ponto importante aqui. Segundo a nossa leitura, discutir a posição de Sócrates no diálogo *Protágoras*, mesmo para (em nossa leitura) refutá-la, é bem ilustrativo do primeiro elemento do método em questão, o qual consiste em recolher as opiniões dos mais reputados (neste caso, a opinião da personagem Sócrates no diálogo *Protágoras* de Platão) para, então, após percorrer as dificuldades concernentes a tais opiniões, verificar o que nelas há de consistente.

<sup>27</sup> Barnes (2010), p. 184.

dificuldades (...)”<sup>28</sup>. Após propor que as opiniões reputadas sejam recolhidas, o Estagirita sugere (em um segundo momento do método apresentado em *EN VII 1, 1145b2-7*) que sejam examinadas as dificuldades implicadas em cada opinião para, então, aclarando o que precisa ser aclarado, recusando o que precisa ser recusado, verificando o que é sustentável a partir do exame de tais opiniões, estas, então, sejam provadas. Mas como então entender a necessidade de provar (*deiknunai*) as opiniões segundo tal método? Tal exigência da prova concernente às opiniões reputadas não deve gerar problemas para a leitura da passagem (*EN VII 1, 1145b2-7*) em questão, porque prova, aqui (no terceiro momento do método), não consiste em prova como a exigida, por exemplo, nas Matemáticas, a qual poderia tornar desnecessárias as *endoxa* no exame da ética<sup>29</sup>.

## 6) É A ÉTICA ARISTOTÉLICA UMA ÉTICA DO SENSO COMUM?

Parece natural o questionamento se uma ética que parte de opiniões reputadas não seria necessariamente uma ética do senso comum. Nesse sentido, ao comentar sobre o que chama de método endoxal, Richard Kraut

---

<sup>28</sup> Barnes (2010), p. 186.

<sup>29</sup> Aristóteles, ao tratar no terceiro momento do método (após, em um segundo momento, ter percorrido as dificuldades das opiniões reputadas recolhidas), ao tratar da prova na passagem *EN VII 1, 1145b2-7*, vale-se das palavras *deiknunai* e *dedigmenon*. Segundo Kraut, “[a]s palavras aqui empregadas, um infinitivo e um particípio derivados de *deiknumi*, não são termos técnicos da lógica ou da filosofia. Cf. Kraut (2009), p. 84. Nesse sentido, Barnes, ao comentar o uso de *deiknumi* em uma outra passagem, de um outro texto, a *Ética Eudemia (EE I 6, 121626-36)*, observa, em um debate de conteúdo de modo similar ao debate da passagem (da *Ética a Nicômaco*) em questão: “(...) usamos *ta phainomena* para efetuar ‘um tipo de prova’ (*deiknunai pōs*): um tipo de prova que não é a prova propriamente dita, pois [prova] aqui consiste (...) em substituir proposições ‘verdadeiras mas não claras’ por proposições ‘claras’ (...)”. Cf. Barnes (2010), p. 202. De teor parecido é o comentário de Gauthier acerca de prova em tal passagem. Como observa Gauthier, Aristóteles não usa *apodeiknunai*, termo que seria reservado à demonstração científica, mas *deiknunai*, termo mais vago que pode caracterizar a prova dialética. Cf. Gauthier et Jolif (2002), p. 588.

questiona se tal método aristotélico seria muito conservador: “pode parecer que esse método (...) [seja] excessivamente conservador, pois restringe o estudo de um assunto àquilo que já foi sustentado por outras pessoas.”<sup>30</sup> Nessa mesma linha de questionamento, Barnes escreve que “o Método das *Endoxa* é frequentemente caracterizado como um método do Senso Comum, e *ta endoxa* passam por crenças populares.”<sup>31</sup> Um pouco adiante e ainda levantando a dúvida se o método das *endoxa* seria um método do senso comum, escreve Barnes: “o Método das *Endoxa* de Aristóteles parece ser pernicioso e filosoficamente enervante, pois assume, depressivamente, que as respostas às nossas questões éticas já estão à mão, sacramentadas em *ta endoxa*, e elas restringem nossa ruminação intelectual a pastos dos quais já se alimentou o rebanho comum.”<sup>32</sup>

Ao começar a responder negativamente a pergunta se o método aristotélico é muito conservador, Kraut lembra que “(...) essa carga de conservadorismo impede que consideremos o fato de que o próprio Aristóteles (...) posiciona-se como alguém cujas opiniões são reputáveis e devem, portanto, ser incluídas entre as *endoxa*.”<sup>33</sup> Aristóteles, sendo um dos mais reputáveis, sua opinião seria considerada por ele (como não poderia ser diferente) fortíssima candidata a ser confrontada com as demais opiniões<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Kraut (2009), p. 91.

<sup>31</sup> Barnes (2010), p. 189.

<sup>32</sup> Barnes (2010), p. 191.

<sup>33</sup> Kraut (2009), p. 91.

<sup>34</sup> No sentido de considerar Aristóteles entre os mais reputados, Zingano, em uma nota em seu artigo ‘Aristotle and the Problems of Methods in Ethics’, escreve que um “argumento dialético é (...) um argumento cujas premissas são *endoxa*, premissas reputáveis, aceitas por todos ou pela maioria dos filósofos, incluindo Aristóteles”. Cf. Zingano (2007), p. 297. Observemos que Zingano não está sustentando que tal inclusão do próprio Aristóteles entre os que emitem opiniões reputáveis possa ilustrar, na *EN*, o que Barnes chamou de primeiro elemento do método apresentado em *EN* 7 1145b2-7. Zingano sustenta que a *EE* teria sido escrita antes da *EN*, e lembra que o livro 7 da *EN* é um dos três livros comuns das duas éticas, e que tal passagem pertenceria originalmente à *EE*, e que na própria *EE* ela faria sentido, visto esta compreender

Ainda no sentido de se posicionar contra a leitura segundo a qual o método das *endoxa* tornaria a ética aristotélica conservadora, Barnes escreve: “É claro, também, que o Método das Endoxa não pode ser usado para taxar Aristóteles como um filósofo do Senso Comum. *Ta endoxa* incluem todas as proposições do Senso Comum (...) Mas *ta endoxa* também incluem as crenças da minoria, a opinião dos sábios, especialistas, estudiosos; e tais crenças, que podem estar em desacordo com as crenças de *hoi polloi* (...). Aristóteles se encarrega de defender o Senso Comum (...). Mas isso exatamente na medida em que ele é um defensor do Senso Incomum, do especialista, da elite.”<sup>35</sup>

Ao aceitar dos seus predecessores e contemporâneos opiniões (seja de todos, da maioria ou mesmo dos mais reputados) concernentes à *Ética*, isso não impediria o Estagirita de propor um novo modelo ético. O procedimento aqui na ética parece ser, guardadas algumas diferenças, o mesmo em diversas outras discussões no *corpus aristotelicum*, como em *Met.* A 3, ao tratar do que se convencionou chamar de teoria das quatro causas. Antes de propriamente começar o exame das quatro causas, o Estagirita observa, em *Met.* A 983a1, que outros já trataram das causas acerca das quais ele tratará, e que seria vantajoso examinar o que foi dito sobre elas. Pensamos que podemos aqui entender esse procedimento como consistindo no primeiro momento do método em questão, o qual consiste em estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*), isto é, recolher as *endoxa* acerca das causas a serem examinadas.

---

um método dialético. E ainda segundo Zingano: já na *EN* (por exemplo, de 1098b9-12 a I 12), Aristóteles teria usado as *endoxa* não para obter seus resultados a partir de tais opiniões recebidas, mas para reforçá-los, e, o que seria mais importante: o Estagirita teria lutado para corrigir as opiniões recebidas sob orientação dos seus próprios resultados. Sobre a sugestão de Zingano acerca de tal uso das *endoxa* na *EN*, cf. Zingano (2007), nota 15, p. 311.

<sup>35</sup> Barnes (2010), p. 191.

O que Aristóteles faz na seqüência de *Met.* A 3 é examinar, causa a causa, como teriam vários filósofos tratado acerca de cada uma. Nesse sentido, Aristóteles não propõe nenhuma causa nova além das quatro já tratadas por outros filósofos. Sendo assim, de certo modo, o Estagirita não propõe nada de novo (no sentido de se valer das quatro causas já examinadas anteriormente) em relação ao que os seus predecessores e contemporâneos já haviam proposto (assim como, em relação ao método expresso em *EN* VII 1, 1145b2-7, ao se valer das opiniões reputadas na *EN*, ele não estaria propondo algo novo). Mas isso não significa que ele não estaria propondo algo novo ao apresentar a sua teoria da causalidade, não significa que ele apenas estaria se valendo de uma proposta já feita acerca da teoria da causalidade que precisaria apenas ser aclarada, precisaria ter alguns dos seus pontos melhor compreendidos.

A teoria da causalidade aristotélica, sob diversos aspectos (como a causa final, de certo modo, ser regente das outras três causas), é nova, ainda que, de certo modo, o Estagirita se valha de causas já propostas por seus predecessores e contemporâneos. De certo modo semelhante, valer-se do que os predecessores e contemporâneos consideraram sobre a ética não necessariamente faz com que o modelo ético aristotélico possa ser considerado uma ética do senso comum. Aristóteles se vale das opiniões reputadas para elaborar o seu modelo ético, o qual, ao que parece, encerra não poucas novidades, como o modo como ele propõe que é possível alcançar a boa vida, a vida feliz, ou então o tratamento que o Estagirita confere à virtude, dividindo-a em duas, ética e *dianoética*, para então empreender grande esforço para assegurar a grande relevância da virtude ética (a qual se apresenta como condição necessária, ainda que não suficiente) para a formação do agente moral virtuoso etc.

## 7) CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O exame daquele considerado por Barnes como sendo o primeiro elemento do método apresentado em *EN VII 1145b2-7*, o qual consiste em estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*) (isto é, consiste em recolher as opiniões reputadas), levou-nos a questionar: em que medida as opiniões reputadas são necessárias para chegar ao saber buscado na ética? Poderia o Estagirita prescindir das opiniões reputadas para iniciar a sua investigação ética? Como procuramos sustentar neste artigo, quer nos parecer que Aristóteles parte de opiniões dos predecessores e contemporâneos para a elaboração do seu modelo ético porque estas encerrariam algo de verdade e também experiência, ambas as quais necessárias para chegar ao saber buscado na ética, ambas as quais necessárias, portanto, para a elaboração do seu modelo ético.

Não fizesse Aristóteles tal uso deste primeiro elemento do método apresentado em *EN VII 1, 1145b2-7* (que, como vimos, consiste em recolher as *endoxa*, para então percorrer as aporias concernentes a tais opiniões e verificar quais destas se sustentam), o Estagirita teria que 'iniciar do zero' a sua investigação, o que parece contrariar o que comumente faz. Em vários dos seus tratados, Aristóteles parte de opiniões reputadas para analisar algum objeto, como em *Met. A 3*, no exame do que se convencionou chamar teoria da causalidade, ou então em *DA I*, ao examinar a alma enquanto princípio de movimento etc. Ademais, a necessidade de partir de opiniões reputáveis é justificável até mesmo para entender, em Aristóteles, como se chega ao saber próprio à técnica (*tekné*) e também como se chega ao conhecimento (*epistéme*). Em ambos os casos, a eles se chega mediante a experiência (cf. *Met. A 981a1*), em vista da qual o Estagirita propõe recolher as opiniões reputadas para a investigação no domínio ético. Isso porque os princípios

éticos não são passíveis de serem deduzidos a partir de outros princípios, em uma seqüência dedutiva que poderia ter início em princípios evidentes por si, seguros etc, como seria possível se os objetos de análise do domínio ético implicassem o caráter da necessidade (segundo o modo como necessário é apresentado em *Met.*  $\Delta$  1015a34, a saber, como aquilo que não pode ser de outro modo).

Apesar de Aristóteles necessitar partir de opiniões reputadas em sua ética, isso não implica confiar cega ou demasiadamente nelas, visto que o segundo elemento do método apresentado em *EN* VII 1, 1145b2-7 consiste justamente em percorrer as aporias concernentes às opiniões recolhidas, para examinar a consistência das mesmas, para que, então, tais opiniões sejam consideradas apropriadas a sua investigação ética. A necessidade de partir de opiniões reputadas não significa, aos nossos olhos, como poderia fortemente aparentar à princípio, que Aristóteles estaria propondo uma ética do senso comum, uma vez que, ainda que ele se valha de elementos da ética propostos pelo senso comum, ainda que o Estagirita parta de opiniões reputadas em seu exame ético, o modo como os elementos implicados nas opiniões dos predecessores e contemporâneos são trabalhados no interior da ética não impede o Estagirita de propor um novo modelo ético. Neste sentido, acreditamos que, ainda que Aristóteles não possa prescindir das opiniões reputadas, a partir das quais elaborará a sua ética, não é razoável a crítica a ele direcionada segundo a qual a sua ética seria uma ética do senso comum. Não seria razoável a crítica segundo a qual ele teria, ao elaborar a sua ética, tão somente repisado o terreno ético grego da sua época.

## REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmsom, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translated by J. Solomon, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.
- ARISTOTLE. *Topics*. Translated by W. A. Pickard, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume one, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *De Anima*. Translated by J. A. Smith, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.
- ARISTOTLE. *Physics*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume one, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *Rhetorica*. Translated by Rhys Roberts, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- BARNES, Jonathan. "Aristóteles e os métodos da *Ética*", in *Sobre a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles*, Ed. Odysseus, São Paulo-SP, 2010, p. 183-207.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Edições Loyola, São Paulo-Brasil, 2002.
- BERTI, Enrico. "O valor epistemológico dos *endoxa* segundo Aristóteles", in *Novos Estudos Aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Edições Loyola, São Paulo-SP, 2010.
- GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.Y. *L'Éthique à Nicomaque*, tome II, commentaire livres VI-X. Louvain-la-Neuve Paris, France, 2002.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Clarendo Press, Oxford. New York, 1988.



- KRAUT, Richard, "Como justificar proposições éticas: o modelo de Aristóteles", in *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*, Ed. Artmed, Porto Alegre-RS, 2009, p. 77-94.
- PLATO. *Republic*, in *Complete works*. Hacket publishing company. Indianápolis, 1997.
- PLATO. *Protagoras*. Translated by C. C. W. Taylor. Oxford University Press, New York, 1996.
- PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. Editora Unesp. São Paulo-SP, 2000.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Thoemmes Press, Virginia-USA, 1999.
- ZINGANO, Marco. A. A. "Aristotle and the problems of method in ethics", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXXII (summer 2007), Oxford University Press, New York, 2007.

# CIÊNCIA E OPINIÃO NOS COMENTÁRIOS DO SÉCULO XIII AOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS*

Anselmo Tadeu Ferreira<sup>1</sup>

**RESUMO:** Trata-se, nesse texto, de uma análise comparativa de três comentários à obra aristotélica *Segundos Analíticos*, realizadas no século XIII, a partir de versões latinas da obra, então recentemente inseridas no meio intelectual europeu, a saber os comentários de Tomás de Aquino, Alberto Magno, Roberto Grosseteste. Nosso objetivo é, por um lado explorar a noção de *translatio studiorum*, representada pelo modo como obras e noções filosóficas de um passado tão distante são assumidas e passadas adiantes por sucessivas gerações de estudiosos, que para tanto devem se valer de traduções e comentários. Por outro lado, pretendemos mostrar como o assunto da diferença entre ciência e opinião são tratados pelos diferentes comentadores, que, por meio do arranjo da exposição aristotélica, manifestam suas próprias concepções sobre o assunto. Concluímos com algumas reflexões sobre a diferença entre ciência e opinião em nosso próprio tempo, onde sentimos bastante necessidade dessa orientação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciência. Opinião. Filosofia medieval. Tomás de Aquino. Alberto Magno. Roberto Grosseteste.

## SCIENCE AND OPINION IN THE 13TH-CENTURY COMMENTARIES ON THE *SECOND ANALYTICS*

**ABSTRACT:** This text is a comparative analysis of three commentaries on the Aristotelian work *Posterior Analytics*, carried out in the 13th century, based on latin versions of the work, then recently inserted in the European intellectual milieu, namely the commentaries by Thomas

---

<sup>1</sup> Prof. Associado da Universidade Federal de Uberlândia - Filosofia - Área de História da Filosofia Medieval. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7848440877036848>

Aquinas, Albert the Great and Robert Grosseteste. Our aim is, on the one hand, to explore the notion of *translatio studiorum*, represented by the way in which works and philosophical notions from such a distant past are assumed and passed on by successive generations of scholars, who must use translations and commentaries to do so. On the other hand, we intend to show how the subject of the difference between science and opinion is treated by different commentators, who, through the arrangement of the Aristotelian exposition, manifest their own conceptions about the subject. We conclude with some reflections on the difference between science and opinion in our own time, where we feel a great need for this guidance.

**KEYWORDS:** Science. Opinion. Medieval philosophy. Thomas Aquinas. Alberto Magno. Roberto Grosseteste.

## INTRODUÇÃO

A partir da menção de João de Salisbúria, em sua obra *Metalogicon*, livro IV, capítulo 6<sup>2</sup>, aos *Segundos Analíticos*, ficamos sabendo que essa obra de Aristóteles, até a pouco tempo desconhecida ao ocidente latino, já dispunha de tradução para o latim e já era estudada, ainda que pouco e muito mal, segundo a avaliação de João, em 1163, ano em que o *Metalogicon* veio à luz. Além de sua avaliação sumária, no entanto, João de Salisbúria faz um breve resumo da obra, o que revela que, afinal, não era tão mal conhecida assim, além de ter a sua importância reconhecida pelo autor e pela cultura que ele representa.

Um sinal dessa importância é vermos que, mais ou menos cem anos mais tarde, a obra será objeto de um volumoso comentário por Roberto Grosseteste<sup>3</sup>, um dos primeiros chanceleres da Universidade de Oxford e certamente um dos mais proeminentes homens de cultura de sua época<sup>4</sup>. O comentário de Grosseteste, que se ocupou por muito tempo, ao que parece,

---

<sup>2</sup> JOHN OF SALISBURY. *Metalogicon*. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2009, pág. 286

<sup>3</sup> GROSSETESTE, ROBERTUS. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*. Olschki, Firenze, 1981. A cura di Pietro Rossi (edição e introdução).

<sup>4</sup> MCEVOY, JAMES. *Robert Grosseteste*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pág. xiv

do ensino das artes liberais, foi bastante usado. Alguns anos mais tarde, Alberto Magno, também ele um homem de ação e dedicado incentivador do estudo na Europa medieval, o primeiro alemão a se tornar mestre de teologia em Paris, colocando em ação o seu projeto de comentar todas as obras de Aristóteles, escreveu também o seu comentário aos *Segundos Analíticos*<sup>5</sup>. Finalmente, alguns anos mais tarde, o renomado mestre em teologia e antigo aluno e secretário de Alberto, Tomás de Aquino também se dedicou a escrever um comentário<sup>6</sup> ainda mais volumoso do que o de seus predecessores, aparentemente para atender a um pedido de seus amigos da Faculdade de Artes da Universidade de Paris; no qual ele emprega uma técnica, por meio da qual divide o texto e depois o comenta linha por linha, no que ficou conhecido como o exemplo paradigmático de uma exposição literal (*expositivo litterae*)<sup>7</sup>.

O que apresentamos a seguir é uma leitura comparada de um trecho comum aos três comentários, o trecho dos capítulos 33 e 34 do livro I dos *Segundos Analíticos*, onde Aristóteles trata da comparação entre a ciência e a opinião. O nosso método será apresentar individualmente cada um dos comentários, destacando o modo como cada um divide e apresenta o trecho comentado e quais as particularidades de cada comentador.

Em seguida, faremos uma breve consideração comparando os comentários entre si, procurando destacar suas semelhanças e algumas diferenças que não tinham sido expostas. À guisa de conclusão arrematamos com algumas palavras, provisórias, sobre o tema em questão no trecho

---

<sup>5</sup> ALBERTI MAGNI. **Posteriorum Analyticorum** (Opera Omnia Volumen II). Paris: Vives, 1890. A cura di Auguste Borgnet.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Expositio Libri Posteriorum** (Opera Omnia volume1-2). Paris:Vrin, 1989. A cura di René A. Gauthier.

<sup>7</sup> EBBESEN, STEN. Late ancient ancestors of medieval philosophical commentaries, em II **Commento filosófico nell'occidente latino**. Turnhout:Brepols, 2002.

analisado, a comparação entre ciência e opinião. Enfim, como não se trata de um trecho muito polêmico no contexto da exposição dos *Segundos Analíticos*, não se apresentam, em nossa exposição, possíveis críticas e objeções às interpretações examinadas.

Este trabalho é uma parte preliminar de um projeto de maior envergadura sobre a história do comentário aos *Segundos Analíticos* na idade média latina, especificamente no período que vai do século XII ao XIV.

### OS COMENTÁRIOS AOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS* DO SÉCULO XIII

Vejamos, para começar, um quadro que expõe, numa visão de conjunto, as principais informações a respeito dos comentários que analisaremos a seguir.

	Roberto Grosseteste	Alberto Magno	Tomás de Aquino
Vida	1168-1253	1200-1280	1224-1274
Redação	1220	1263	1272
Formato	Livro I – 19 capítulos Livro II – 6 capítulos Organiza a exposição como sequência de conclusões, 32 para cada livro.	Livro I – 5 Tratados Livro II – 5 Tratados Cada tratado se subdivide em capítulos de número variado	Livro I – 44 capítulos Livro II – 20 capítulos Organiza unidades maiores do que os capítulos em rigorosas divisões do texto.
Trecho	Livro I, capítulo 19	Livro I, Tratado V, cap. 12	Livro I, Capítulo 44
Fonte	Edição de Pietro Rossi, Florença, 1981 – com introdução e texto crítico.	Opera Omnia, volume 2, Edição Borgnet, Paris, 1890.	Edição Leonina, edição de R.A.Gauthier, Paris, 1989
Trecho Bekker	88b30-89b20 (livro I, cap. 33-34)		

## **O COMENTÁRIO DE ROBERTO GROSSETESTE**

Roberto Grosseteste escreveu o seu comentário provavelmente em 1220<sup>8</sup>. O texto é dividido em 19 capítulos; cada capítulo, de um modo geral, abarca mais de um capítulo do texto aristotélico tal como o conhecemos. Além disso, Grosseteste organiza a exposição em torno de “conclusões”, adotando a própria noção aristotélica segundo a qual uma ciência equivale a uma conclusão de um silogismo demonstrativo ou a uma coleção de tais conclusões (isto é, o conhecimento da conclusão ou conclusões). Desse modo, na própria organização de seu comentário, já é praticada a concepção de ciência que ele está a apresentar; o comentário se configura, portanto como uma ciência da ciência ou como um texto metacientífico. Dessa maneira, o comentário se compõe de uma sequência de 32 conclusões para o livro I e mais 32 para o livro II, que se distribuem irregularmente pelos 19 capítulos do livro I e pelos 6 capítulos do livro II.

Os capítulos 33 e 34 do livro I dos *Segundos Analíticos* (88b 30 – 89b 20) é exposto no capítulo 19 do livro I, onde não é apresentada nenhuma conclusão; Grosseteste explica que, uma vez concluída a determinação sobre a ciência, Aristóteles conclui parcialmente sua exposição com uma comparação, em primeiro lugar entre a ciência, que é conhecimento da conclusão e os hábitos cognoscitivos relacionados ao conhecimento dos primeiros princípios e do termo médio, quais sejam o intelecto e a argúcia, respectivamente. Imediatamente porém, para que a determinação seja completa, diz Grosseteste que é preciso comparar a ciência com a opinião,

---

<sup>8</sup> WEISHEIPL, JAMES. The Life and Works of St. Albert the Great, em **Albertus Magnus and the Sciences** - Commemorative Essays 1980. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, pág. 39

para que não se julgue que a opinião é também um procedimento demonstrativo<sup>9</sup>.

Por artificial que pareça ser essa apresentação feita por Grosseteste dos objetivos de Aristóteles nos últimos capítulos do livro I, isso é revelador de sua intenção de seguir fielmente o texto na exposição, a qual assume, por princípio, que todas as partes são igualmente importantes e que tudo está conectado a um plano geral. De fato, a discussão sobre a argúcia deve ficar para a parte final do capítulo, no princípio ele se concentra na noção de opinião. Passemos à apresentação sobre a relação entre ciência e opinião.

Segundo Grosseteste, devemos considerar que há três tipos de opinião, ou melhor, chamamos de opinião a três tipos de asserções. O sentido mais amplo (*communiter*) é um conhecimento com assentimento ou, melhor dizendo talvez, trata-se de uma asserção à qual assentimos; nesse sentido a opinião é do mesmo gênero da ciência e é o mesmo que fé<sup>10</sup>.

O sentido próprio (*proprie*) considera como opinião uma proposição aceita como verdadeira, embora com receio de que a sua contraditória é que o seja; nesse sentido, a opinião é diferente da ciência, que é conhecimento de uma proposição como necessariamente verdadeira, o que implica em que sua contraditória seja necessariamente falsa. Nesse sentido, Grosseteste acrescenta, uma mesma proposição pode ser conhecida tanto cientificamente como por opinião, pois nada impede que alguém acredite em alguma verdade científica, mas com receio de que a contraditória é que seja verdadeira (o que de fato não pode ser, pois o conhecimento científico é necessariamente verdadeiro); não porém, quanto à mesma pessoa, já que o que é cognoscível

---

<sup>9</sup> GROSSETESTE, ROBERTUS. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*. Olschki, Firenze, 1981. A cura di Pietro Rossi (edição e introdução), I, 19, 1-15 (Tratado, capítulo, linhas).

<sup>10</sup> Idem, I, 19, 16-20.

por si cientificamente não é passível de ser conhecido por opinião por si e vice versa.<sup>11</sup>

O terceiro sentido é mais restrito ou mais próprio (*magis proprie*), trata-se do conhecimento de uma proposição contingente enquanto tal; nesse sentido, de modo algum uma mesma proposição desse tipo pode ser conhecida por opinião e por ciência, já que ciência é o conhecimento de uma conclusão necessária.<sup>12</sup>

A apresentação da opinião segundo esses três tipos não está presente no texto de Aristóteles e é uma contribuição de Grosseteste ao debate, revelador de suas leituras sobre os comentadores árabes e gregos da obra. Contribuição pessoal também é a comparação que ele faz entre a visão exterior e corpórea que temos das coisas através de nossos olhos com a visão interior que apreende as realidades inteligíveis, uma ressonância platônica em seu comentário. Segundo essa comparação, uma coisa é tanto melhor conhecida quanto mais próxima da fonte de luz que nos faz enxergá-la, um objeto colorido é visto claramente à luz do dia, por exemplo, mas dificilmente reconhecível na penumbra; da mesma forma, o intelecto e a ciência por estarem mais próximos da luz interior conseguem “enxergar” as realidades inteligíveis em sua pureza<sup>13</sup>. Nessa comparação, a opinião seria um conhecimento que mistura as imagens (*phantasmas*) das coisas materiais mutáveis com as coisas inteligíveis. Voltando à comparação com a visão corporal, a visão proporcionada pela opinião seria como a de um olho afetado por alguma doença e, por isso, incapaz de enxergar um objeto colorido tal como é em si mesmo, pois a visão se mistura com a impressão causada

---

<sup>11</sup> Idem, I, 19, 21-26.

<sup>12</sup> Idem, I, 19, 27-29.

<sup>13</sup> Idem, I, 19, 29-48.



pela infecção, por exemplo, uma visão infectada pela cólera enxerga tudo em amarelo. Em suma, a opinião, em sentido estrito, é incapaz de separar completamente a coisa de suas condições materiais, é o conhecimento das coisas materiais mutáveis na medida em que são mutáveis.

Em seguida e, para cumprir à risca o roteiro, Grosseteste acha necessário introduzir algumas palavras sobre a argúcia (*sollertia*), que é uma força penetrativa, por meio da qual a visão mental não se detém na coisa vista, mas penetra na mesma até atingir as partes elementares da qual provém as qualidades complexas, trata-se de uma sutileza porque os corpos mais complexos se compõem de partes mais sutis. Grosseteste compara essa força penetrante do espírito, capaz de penetrar nas partes mais sutis das coisas inteligíveis, ao azeite que penetra pelos “poros diminutos” da matéria<sup>14</sup>. Agudeza também é chamada essa capacidade pois se admite que, para penetrar nessas partes pequenas é preciso ser menor do que elas e, de acordo com o que se acreditava, e isso é algo que vêm do *Timeu*, de Platão, as menores partes da matéria são triângulos agudos, a partir dos quais se compõem todos os demais tipos de figura nas quais se apresenta a matéria complexa.

Roberto Grosseteste deverá voltar a falar da sagacidade no final desse capítulo, pois Aristóteles dedica o curtíssimo capítulo 33 a ela. Por ora, deve-se retornar ao texto e tratar do tema mais importante do capítulo, qual seja, a diferença entre opinião, ciência e intelecto.

A primeira diferença é que o cognoscível por meio da ciência difere do que é conhecido por opinião exatamente como a ciência difere da opinião, isto é a ciência versa sobre as concepções universais que não podem ser de

---

<sup>14</sup> Idem, I,19, 70-83.

modo diverso do que são, isto é, são necessárias, enquanto a opinião versa sobre as coisas mutáveis, contingentes<sup>15</sup>.

Já o intelecto é outro hábito, diferente da ciência e da opinião por se tratar do conhecimento imediato de uma proposição necessária, isto é, dos primeiros princípios indemonstráveis. A relação entre o intelecto como conhecimento dos primeiros princípios e a ciência como conhecimento demonstrativo foi bastante estudada no decorrer do livro I dos *Segundos Analíticos*; quanto a isso, Grosseteste afirma o seguinte: a opinião é, como o intelecto, conhecimento indemonstrável porque também se trata de conhecimento imediato; no entanto é conhecimento de proposições não necessárias<sup>16</sup>. E aqui há mais uma distinção. Enquanto conhecimento imediato de uma proposição não necessária, é possível que a opinião conheça não somente o que é verdadeiro mas também o que é falso e essa é a acepção mais restrita de opinião, que poderíamos definir assim: um conhecimento de uma proposição imediata verdadeira ou falsa, não obtida por um processo demonstrativo. Já a acepção de uma proposição de modo imediato e recebida como não necessária, seja essa proposição necessária ou não, corresponde ao segundo tipo de opinião, a opinião própria.

Podemos resumir essa distinção dizendo que a opinião estritamente dita é um conhecimento não argumentativo de uma proposição em si mesma contingente, que jamais seria sujeito de conhecimento científico, enquanto a opinião propriamente falando seria um conhecimento imediato, isto é, de modo não raciocinativo, de uma proposição contingente ou necessária. Neste caso, a ênfase é sobre o modo como se conhece, sobre o hábito cognoscitivo em si, que é por natureza diverso do conhecimento científico e do intelecto.

---

<sup>15</sup> Idem, I,19, 84-88.

<sup>16</sup> Idem, I,19, 91-94.

No caso mais restrito, a ênfase é no tipo de proposição que é o sujeito adequado desse hábito cognoscitivo, a proposição contingente, que jamais será conhecida cientificamente.

Nesse ponto há uma intervenção pessoal, Grosseteste diz: “creio que Aristóteles combina essas duas intenções em um único discurso, pois é costume dos filósofos imitar a natureza e não usar muitos instrumentos para fazer o que pode fazer com um só”<sup>17</sup>. Ele se refere à prova pelo uso comum das palavras que Aristóteles apresenta logo em seguida. Segundo o uso comum falamos em opinião como conhecimento não certo e, além disso, quando afirmamos algo e acreditamos que isto não pode ser diferente do que pensamos, julgamos ter ciência, mas quando acreditamos que pode ser diferente do que afirmamos, julgamos ter opinião. Ou seja, o uso do termo confirma que, em sentido próprio, opinião diz respeito ao conteúdo de nossas crenças e, em sentido estrito, ao modo como adquirimos essas crenças.

A discussão seguinte deriva dessas conclusões preliminares e, de certo modo, já foram sumariamente resolvidas; trata-se de saber se pode haver ciência e opinião sobre o mesmo, isto é sobre o mesmo assunto.

Com base no que foi apresentado até aqui é preciso afirmar que, considerando ciência e opinião como hábitos cognoscitivos diversos, uma mesma proposição não pode ser conhecida cientificamente e por meio de opinião, pois o que é conhecido cientificamente é conhecido como universal e necessário e o que é conhecido por opinião é contingente. Entretanto, de certo modo pode haver ciência e opinião a respeito do mesmo assunto assim como há opinião verdadeira e falsa sobre o mesmo assunto. O exemplo posto por Aristóteles é o seguinte: “o diâmetro/diagonal<sup>18</sup> é incomensurável pelo

---

<sup>17</sup> Idem, I, 19, 101-105.

<sup>18</sup> O texto latino traz “*diametrum*”, que é simples transliteração do termo grego, não propriamente tradução. As traduções consagradas, como a de Ross e a de Mignucci traduzem “*diametros*” por

lado” é uma opinião falsa, enquanto o contrário, isto é “o diâmetro/diagonal é comensurável pelo lado” é uma opinião verdadeira. Se considerarmos apenas o sujeito “diâmetro/diagonal” temos que há sobre ele opinião verdadeira e falsa. Mas, considerando a proposição em si, fica claro que é falsa ou verdadeira, não há opinião verdadeira e falsa sobre o mesmo nesse sentido.

Observemos que, no exemplo aristotélico considera-se a proposição “o diâmetro/diagonal é comensurável/incomensurável” como opinião, verdadeira ou falsa conforme o caso; não se faz referência ao modo como tal proposição foi conhecida nem ao fato de tal proposição ser, em si mesma, contingente ou necessária. Ou seja, parece não haver congruência entre o exemplo aduzido para refletir sobre a possibilidade de opinião verdadeira/falsa e o que havia sido estabelecido até aqui. Digamos que Roberto Grosseteste não se dá conta dessa incongruência e expõe exatamente o pensamento que Aristóteles parece expressar, considerando a opinião como ato de conhecimento e não como uma capacidade cognoscitiva, na medida em que a referida proposição é uma proposição universal e necessária e, portanto, cognoscível cientificamente. Poderíamos solucionar a incongruência assumindo que a intenção de Aristóteles e de seu comentador é dizer que, enquanto hábitos cognoscitivos diversos não pode haver ciência e opinião sobre o mesmo assunto, mas se considerarmos as proposições conhecidas em si mesmas, pode-se afirmar em certo sentido, na medida em que consideramos a proposição dada, que pode haver opinião verdadeira e falsa sobre o mesmo assunto ou, usando os termos de Grosseteste, “o que cai sob a opinião falsa é simplesmente esse enunciado: ‘o diâmetro/

---

“diagonal”. Em nosso estágio de pesquisa não conseguimos identificar o motivo dessa transição nem encontrar uma boa razão em dicionário para seguir as traduções do texto grego; certo é que, de acordo com a geometria euclidiana, o diâmetro de uma circunferência, a diagonal de um paralelogramo e a hipotenusa do triângulo retângulo (que é imensurável pelo lado) são equivalentes. Decidimos manter, nesse artigo, a dupla menção “diâmetro/diagonal”.

diagonal é comensurável' e o que cai sob a opinião verdadeira é o enunciado 'o diâmetro/diagonal é incomensurável'"<sup>19</sup>.

O passo seguinte é aplicar essa distinção entre opinião verdadeira e falsa à relação entre ciência e opinião. E isso é feito a partir de outro exemplo, o conhecimento do que é "animal". A ciência é o conhecimento do animal considerado em sua essência, isto é, como universal e necessário. A opinião, por sua vez, é o conhecimento do animal, mas não em sua essência e sim misturado à suas condições materiais, em sua contingência. Considerando, por exemplo, o ser humano, pode-se conhecer cientificamente que o ser humano é animal e conhecer por opinião a respeito do ser humano sob condições materiais que não fazem parte da essência do ser humano. Portanto, há ciência e opinião sobre o mesmo assunto, isto é, sobre o ser humano, mas falando propriamente, não há, pois o ser humano conhecido cientificamente é universal e necessário enquanto o ser humano conhecido por opinião é contingente, determinado por condições materiais<sup>20</sup>.

O exemplo aristotélico é novamente muito sintético e causa a impressão de que se mistura as considerações sobre o modo de conhecer, a capacidade cognoscitiva enquanto tal e aquilo que é conhecido, o sujeito do conhecimento. Contudo, assim como acontecera anteriormente, Aristóteles esclarece, e o comentador o acompanha, que não é possível que alguém tenha simultaneamente ciência e opinião sobre o mesmo pois isso equivaleria a, por exemplo, conhecer simultaneamente que "homem é animal" necessariamente (ciência) e que "homem é animal, mas pode não ser" (opinião). Contudo, em momentos distintos, isso seria possível, isto é, na medida em que alguém passasse da opinião a ciência.

---

<sup>19</sup> ROBERTUS GROSSETESTE, op. cit. I,19, 160-162

<sup>20</sup> Idem, I,19, 164-177.

Essa interpretação parece indicar que a ênfase é dada novamente ao modo de conhecimento (pela essência ou por imagens ligadas à matéria) e não ao ato, ao que é conhecido em si.

Na comparação entre opinião verdadeira e falsa sobre o mesmo, a ênfase se dava quanto aos enunciados conhecidos, os quais, em si mesmos são verdadeiros ou falsos, embora considerando apenas o sujeito era preciso saber que era verdadeiro e não falso ou vice versa. Mas na comparação entre ciência e opinião, não se trata dos enunciados e sim das capacidades cognoscitivas. Um mesmo enunciado, por exemplo “homem é animal” é conhecido como uma verdade necessária por meio do raciocínio demonstrativo, mas também pode ser conhecido como uma verdade contingente, com base em imagens materiais e não nas definições apropriadas. Entretanto, uma vez que se tenha o conhecimento científico, não é possível reverter ao conhecimento por opinião. Parece que o mais correto seria perguntar se “ser humano” enquanto tal é animal ou não necessariamente; se sim, é sujeito de ciência, se não, é sujeito de opinião, enquanto a proposição “homem é animal” poderia ser conhecida cientificamente ou por opinião. Desse modo haveria ciência e opinião sobre o mesmo, isto é, sobre “ser humano”, mas não pura e simplesmente.

Após toda essa estafante elucubração sobre as diferenças entre ciência, opinião e outras capacidades cognoscitivas, somos informados que esse assunto é melhor tratado nas obras de filosofia da natureza. Grosseteste afirma inclusive que algumas delas são abordadas no tratado *Sobre a Alma* e outras na *Ética*<sup>21</sup>.

Um último parágrafo é dedicado à capacidade da argúcia, por meio da qual o seu possuidor enxerga com mais penetração os intermediários que

---

<sup>21</sup> Idem, I,19, 178-180.

compõem a cadeia de causas de um raciocínio demonstrativo e chega mais rapidamente à conclusão, por exemplo, se alguém nota que a Lua sempre aparece iluminada na parte que recebe a luz do Sol e conclui disso que a Lua não tem luz própria, é iluminada pelo Sol<sup>22</sup>. Nesse caso, Grosseteste apenas reproduz o exemplo aristotélico, com uma pequena diferença talvez, assumindo que a Lua não tem luz própria (não tem luz exceto pelo Sol) enquanto Aristóteles, ainda que na prática a conclusão possa ser essa mesmo, diz simplesmente que “a Lua recebe luz do Sol”. Entretanto, Grosseteste acha talvez desnecessário acrescentar o segundo exemplo de Aristóteles, sobre alguém conversando com um rico, bem como a formalização que se segue do exemplo da Lua.

Com a exposição desse exemplo, Grosseteste corrobora o que tinha afirmado anteriormente sobre a argúcia, trata-se de um conhecimento ligado à aquisição do conhecimento do termo médio. Nesse caso, ele destaca mais a sutileza da mente em perceber o termo médio (o fato de ser iluminada pelo Sol) e não a rapidez com a qual a pessoa é capaz de percebê-lo.

## **O COMENTÁRIO DE ALBERTO MAGNO**

O comentário de Alberto Magno foi escrito provavelmente por volta do ano de 1263, época em que ele se encontrava na corte papal em Viterbo e aí se encontrou com seu antigo aluno e então mestre em Teologia, Tomás de Aquino. Alberto já possuía um grande conhecimento do conjunto da obra aristotélica, a grande novidade intelectual da época e isso fica visível quando ele cita abundantemente outras obras de Aristóteles no decorrer de seu comentário. Apenas no trecho que nos ocupa, de 4 páginas da edição

---

<sup>22</sup> Idem, I,19, 181-186.

*standard*<sup>23</sup>, são citados os tratados da *Ética*, *Sobre o Céu e o Mundo*, o *De Anima*, as *Categorias*, a *Metafísica* e o *De Generatione*.

O texto de Aristóteles é dividido por Alberto em Tratados, sendo 5 tratados para cada livro dos *Segundos Analíticos*. Cada Tratado se compõe de certo número variável de divisões menores, chamadas de capítulos na edição *standard*. Ao todo são 56 capítulos para o livro I e 23 capítulos para o livro II.

O capítulo 33 do livro I dos *Segundos Analíticos*, que trata da comparação entre ciência e opinião é objeto do capítulo 9 do Tratado V do comentário de Alberto; no capítulo seguinte, o tema é a argúcia, assunto do último capítulo (34) do livro I dos *Segundos Analíticos*<sup>24</sup>.

A perspectiva de Alberto é que, encerrada a discussão sobre o que concerne aos princípios da demonstração e à comparação entre os diversos tipos de demonstração, falta comparar a ciência que é o exato efeito da demonstração com os outros hábitos de conhecimento, o intelecto, que é superior à ciência e a opinião, que lhe é inferior. A inserção da argúcia na apresentação deve-se ao fato de que, sendo a ciência o hábito cognoscitivo da conclusão do silogismo e o intelecto o hábito dos primeiros princípios, é preciso considerar também o hábito ou capacidade cognoscitiva sobre o termo médio, que é justamente a argúcia.

Imediatamente passa-se à consideração da relação entre ciência e opinião. Alberto destaca também que os pares ciência/cientificamente cognoscível e opinião/cognoscível por opinião relacionam-se proporcionalmente, a ciência está para a opinião assim como o que é cientificamente cognoscível está para o que é cognoscível por opinião.

---

<sup>23</sup> ALBERTI MAGNI. *Posteriorum Analyticorum* (Opera Omnia Volumen II). Paris: Vives, 1890. A cura di Auguste Borgnet, pág. 149-153.

<sup>24</sup> Idem, pág. 153-154.



Esta observação salienta o estatuto da ciência e da opinião como hábitos cognoscitivos diversos porque o que é conhecido por eles é, por natureza diverso.

Nesse sentido, Alberto organiza o assunto estabelecendo três diferenças entre ciência e opinião. A primeira diferença é que a ciência é o conhecimento de uma verdade necessária que se realiza por um processo de demonstração no qual os princípios são necessários; já a opinião tem a característica de não se realizar por intermédio de princípios necessários nem chegar ao conhecimento de verdades necessárias, ainda que eventualmente certas verdades necessárias possam ser conhecidas por opinião. A ciência refere-se ao universal e necessário, aquilo que sempre é do mesmo modo e não pode ser diferente do que é enquanto a opinião se refere ao que é contingente<sup>25</sup>.

Destaque-se nesse ponto a distinção que já fora salientada por Grosseteste entre o conhecimento como hábito (potência ou capacidade) e como ato, como produto desse hábito. Veremos que o produto típico do hábito da ciência é uma verdade científica; ora, nada impede que essa verdade, uma vez conhecida pelos meios próprios seja conhecida também por opinião, que é um hábito que não realiza o processo de demonstração e se assemelha a uma espécie de confiança ou mesmo fé.

A segunda diferença é que a ciência é conhecimento do que é demonstrável e não do indemonstrável, isto é, trata-se de um conhecimento fundamentado em conhecimentos anteriores e que progride por meio da identificação de termos médios entre os termos sujeito e predicado da conclusão conhecida cientificamente. Já a opinião é um conhecimento não demonstrativo e nesse sentido se assemelha ao intelecto, como fé certa e

---

<sup>25</sup> Idem, pág. 150.

amparada em razões firmes (embora não demonstrativas, pode-se supor). O intelecto por sua vez, não é nem ciência nem opinião, tendo em comum com estes outros hábitos apenas o fato de ser o conhecimento verdadeiro de um complexo (sujeito e predicado ou sujeito e existência); o intelecto é a apreensão de uma proposição necessária imediata, de modo imediato, e como tal é o fundamento da ciência. Nessa comparação, a opinião teria em comum com o intelecto o fato de também se realizar como apreensão imediata de uma proposição não necessária ou mesmo necessária mas não de modo necessário, isto é, opinando que “x é verdadeiro” sem descartar a possibilidade de que não seja<sup>26</sup>.

A terceira diferença é aquela que se apresenta no uso comum das noções de ciência e opinião. Ninguém que tenha um conhecimento sobre algo e considera que isso não pode ser diferente do que é, julga que tem uma opinião e sim que tem conhecimento científico, enquanto alguém que tenha o conhecimento de que algo é assim, mas admite que poderia ser de outro modo, sabe que emite uma opinião<sup>27</sup>. Essa diferença, que poderíamos dizer, se encontra no estado psicológico de quem sabe cientificamente e de quem apenas tem uma opinião se liga à primeira e mais importante diferença entre esses dois hábitos: a ciência é conhecimento do que é necessário enquanto a opinião é conhecimento do que é contingente ou então do necessário mas de modo não necessário, isto é, sem demonstração.

Em seguida, ao expor a questão aristotélica sobre se há ou pode haver ciência e opinião sobre o mesmo, isto é, se o mesmo assunto pode ser conhecido cientificamente e por opinião, Alberto considera que a opinião não se restringe ao conhecimento de que tal é assim, mas frequentemente também opina-se sobre o por que algo é assim e isso é feito por meio de um raciocínio

---

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>27</sup> Idem, pág. 151.

silogístico, no qual o termo médio desempenha um papel central; isso se dá exatamente porque o termo médio expressa a causa, como se verá no livro II. O objetivo do silogismo é, raciocinando de médio em médio, atingir a proposição imediata. Se isso ocorre tanto na ciência como na opinião, como diferenciar esses dois hábitos cognoscitivos? Se pode haver ciência e opinião sobre o mesmo assunto, por que ciência e opinião não seriam mesma coisa?<sup>28</sup>

A resposta cabal é apresentada a seguir. Quem possui o conhecimento científico conhece o que é necessário, não contingente e esse conhecimento é obtido por meio das definições, do relacionamento entre definições e definidos, as quais estabelecem o que é algo (*quid*) e o por que algo é (*propter quid*) e isso se realiza por meio do intermediador (o termo médio) necessário e substancial; esse procedimento é precisamente a demonstração e ciência, não opinião. Entretanto, se alguém chega ao conhecimento dessas mesmas proposições imediatas, mas não o faz utilizando os intermediadores que expressam a substância, isto é, as definições, isso é opinião. Portanto, é possível haver opinião tanto de que algo é assim (*quia*) como do por que algo é assim (*propter quid*), mas não de modo científico, conhecendo as definições e silogizando por termos médios que exprimem a essência das coisas.

Após essa exposição, que adianta, segundo nos parece, temas do livro II, Alberto retorna ao texto aristotélico, expondo as mesmas diferenças entre opinião verdadeira e falsa e entre opinião e ciência já destacadas por Roberto Grosseteste. Em sentido estrito, não pode haver ciência e opinião sobre o mesmo assunto; sob certo aspecto, porém, isso é possível. Isso acontece porque podemos considerar “o mesmo” sob múltiplas acepções: ou nos referimos ao sujeito da proposição ou nos referimos ao ser. De fato, afirmar que “a diagonal (diâmetro) é comensurável pelo lado”, é absurdo, a proposição

---

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*.

é falsa segundo o ser. Alberto dá um exemplo de seu conhecimento da obra aristotélica afirmando que a prova de que há opinião falsa sobre esse assunto aparece num trecho da *Metafísica*, em que Aristóteles afirma que os que não são geômetras ficam admirados de que algo finito não possa ser medido por números finitos, baseados numa noção lógica segundo a qual tudo que é finito é comensurável com outro finito<sup>29</sup>.

Do mesmo modo há opinião e ciência sobre o mesmo assunto, pois a coisa de que se trata é a mesma, mas não se trata do mesmo segundo o ser, a essência não é a mesma. O exemplo posto por Aristóteles, “o animal” é assim explicado. Considerado em sua essência como uma noção universal e necessária, “animal” é assunto de ciência, mas “animal” considerado em suas determinações materiais e mutáveis, portanto, contingentes e acidentais, que podem ser assim, mas podem também não ser, é assunto de opinião. Enfim, o homem é o mesmo segundo o nome, mas não segundo a noção.

A partir disso, a conclusão de Alberto Magno é a mesma de Roberto Grosseteste: com relação à mesma pessoa e simultaneamente, não é possível haver opinião e ciência sobre o mesmo assunto, ou a pessoa sabe por opinião ou tem conhecimento científico; contudo, considerando pessoas diferentes ou a mesma pessoa em momentos diferentes, é possível haver opinião e ciência sobre o mesmo assunto. Parece-nos haver, nesse ponto, um ligeiro deslocamento; passa-se da consideração da ciência e opinião em si mesmas como hábitos cognoscitivos para a relação psicológica da pessoa que possui o conhecimento em questão como resultado de ciência ou de opinião.

Alberto Magno se detém mais longamente<sup>30</sup> na breve consideração de Aristóteles, segundo a qual as diferentes capacidades cognoscitivas são

---

<sup>29</sup> Idem, pág. 152. A referência é ao capítulo 1 do livro A da *Metafísica*.

<sup>30</sup> Idem, pág. 153.

mais bem estudadas em suas outras obras, quer sobre filosofia natural quer sobre ética. A respeito disso, Alberto extrapola o texto e considera a lista das potências ou capacidades ou ainda hábitos que restam na alma, quais sejam o intelecto, a razão, a memória, a ciência, a sabedoria, prudência e arte, distribuindo-as entre a *Física* (pois são partes da alma) e a *Ética*, quanto aos hábitos intelectuais; justifica a observação de Aristóteles acrescentando que não cabe a uma obra de lógica tratar desses temas, exceto em sua configuração comum, considerando todas essas potências e hábitos como intenções na alma.

Acrescenta Alberto que, na medida em que a opinião se refere a proposições imediatas e necessárias, isto é assunto para as considerações dos *Tópicos*, pois tais considerações não se dão por modo científico, como foi mostrado. E ainda que a proposição considerada seja necessária em si, nas considerações tópicas elas são admitidas como prováveis e não como necessárias. As proposições necessárias enquanto tais são partes da demonstração, na medida em que expressam o que é sempre e não pode ser de outro modo. Enfim, Alberto arremata essa digressão com mais uma amostra de seu conhecimento da obra aristotélica. Alguém poderia objetar, diz ele, que o conhecimento científico, no que diz respeito à natureza, não se dá apenas sobre o que é necessário, mas também do que é frequente. Alberto resolve essa dúvida dizendo que, como já foi tratado acima, o que é frequente se reduz ao que é sempre de acordo com a causa de ordenação e, citando o livro II do tratado *Sobre a Geração e Corrupção*, arremata que “a causa da geração e corrupção, que ocorre frequentemente, se reduz ao ciclo do Sol, que ocorre sempre”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*.

## O COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO

O comentário de Tomás de Aquino é uma *expositio*<sup>32</sup>, isto é um comentário linha por linha do texto em questão, para o que é necessário uma compreensão da estrutura geral do texto comentado. O texto tomasiano se divide em capítulos (ou lições na edição Marietti<sup>33</sup>), 44 para o livro I e 20 para o livro II. As unidades maiores, que compreendem vários capítulos são meticolosamente articuladas nas divisões do texto, presentes no início de cada capítulo.

O trecho sobre a relação entre ciência e opinião encontra-se no capítulo 44, o último do livro I, que trata dos dois últimos capítulos (33 e 34) do texto aristotélico. A interpretação de Tomás de Aquino sobre esse ponto é que, após ter tratado da demonstração e de seus elementos e comparar as diversas demonstrações e ciências entre si, Aristóteles compara a demonstração ou ciência aos demais hábitos cognoscitivos, especialmente a opinião e a sagacidade. Com essa interpretação, parece-nos que o objetivo deste trecho é mostrar em que sentido essas capacidades são diferentes da ciência e em que sentido estão relacionadas a ela.

A exposição de Tomás de Aquino é bastante articulada, ele indica exatamente o início e o fim de cada parte em que o texto aristotélico é dividido, o que permite aos especialistas discutir inclusive qual a versão do texto latino a que ele tem acesso e tem diante dos olhos no momento em que escreve (ou

---

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Expositio Libri Posteriorum** (Opera Omnia volume1-2). Paris:Vrin, 1989. A cura di René A. Gauthier.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO. In **Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio**. Turim:Marietti, 1955. A cura di Raymundi Spiazzi. Como certamente Tomás de Aquino não deu cursos (leu) sobre os *Segundos Analíticos*, parece inadequado chamar cada parte de sua exposição de "lectio", a edição crítica de 1989 evita isso e apenas numera cada uma das partes (que chamamos de capítulos para não deixa-las anônimas). Nada obsta que tenham sido usadas exatamente assim, cada parte sendo uma lectio ou leitura (o que se configura no que chamamos hoje de aula) sobre o texto.

dita) a sua exposição. Apresentamos a seguir o esquema da divisão do texto, o que nos dá uma visão de conjunto sobre o assunto tratado e do modo como Tomás articula o texto. Entre parênteses a numeração standard, de acordo com a edição da Academia, a numeração Bekker do texto de Aristóteles<sup>34</sup>.

**Divisão do texto (*Segundos Analíticos*, Livro I, cap. 33-34 - 88b30 – 89b20)**

1. Comparação entre ciência e opinião (88b30 – 89b6)
  - 1.1. Determinação (88b30 – 89a10)
    - 1.1.1. Diferenças (88b30)
    - 1.1.2. O que é próprio da ciência (88b31)
    - 1.1.3. O que é próprio da opinião (88b32 – 89a11)
      - 1.1.3.1. Prova por divisão (88b32 – 89a4)
      - 1.1.3.2. Prova pelo modo comum de falar (89a4-89a5)
      - 1.1.3.3. Prova pela experiência (89a5 – 89a11)
  - 1.2. Questões (89a11 – 89b6)
    - 1.2.1. Apresenta as questões (89a11 – 89a16)
      - 1.2.1.1. O opinável e o cientificamente cognoscível (89a11 – 89a12)
      - 1.2.1.2. A ciência e a opinião (89a12 – 89a16)
    - 1.2.2. Solução (89a16 – 89b6)
      - 1.2.2.1. Da segunda questão: identidade entre ciência e opinião (89a16 – 89a22)
      - 1.2.2.2. Da primeira questão: identidade entre o que é conhecido por ciência e por opinião (89a22 – 89b6)
2. Comparação entre ciência e os demais hábitos cognoscitivos (89b7 – 89b20)
  - 2.1. Hábitos que se referem aos princípios e conclusões (89b7 – 89b9)

---

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. *Aristotelis opera* ex recensione Immanuelis Bekkeri; editit Academia Regia Borussica. Berlin: W. de Gruyter, 1961-1987. 5v.

2.1.1. Razão, intelecto, ciência, arte, prudência, sabedoria: tratados na Física e Ética

2.2. Hábitos relacionados ao termo médio (sagacidade) (89b10 – 89b20)

Podemos destacar dois pontos a partir dessa meticulosa divisão do texto feita por Tomás. Em primeiro lugar, para destacar a presença da discussão sobre a argúcia e demais hábitos no mesmo texto em que se aborda a opinião, Tomás divide a discussão em dois blocos principais; no primeiro bloco, trata-se da opinião e no segundo dos demais hábitos cognoscitivos. A justificativa para essa divisão sumária é que, de um lado, a opinião diz respeito tanto ao que é verdadeiro como ao que é falso (há opinião do verdadeiro e do falso) enquanto os demais hábitos que são citados dizem respeito ao que é sempre verdadeiro<sup>35</sup>. Essa divisão parece não considerar que, mais à frente, aparecem na lista a arte e a prudência, que também não possuem o estatuto da ciência, conhecimento do que é verdadeiro, universal e necessário.

O texto assim dividido parece reforçar uma tendência de interpretação que já está presente nos comentários anteriores, de Roberto Grosseteste e Alberto Magno. Todos eles são de entendimento de que, nesse ponto do texto, Aristóteles compara a ciência, assunto principal dos *Segundos Analíticos*, com todos os demais hábitos cognoscitivos; entretanto, o texto aristotélico só se refere à argúcia (*axinoia*) depois de tratar da opinião. Voltaremos a esse ponto na conclusão.

O segundo ponto a destacar é que a discussão sobre a diferença entre opinião e ciência, o assunto mais importante desse trecho, é claramente delimitada por uma determinação sobre a diferença entre ciência e opinião, e em seguida, duas questões são colocadas com base no que acabou de

---

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Expositio Libri Posteriorum** (Opera Omnia volume1-2). Paris:Vrin, 1989. A cura di René A. Gauthier, I,44, 7-11.



ser determinado. Cada uma dessas partes é subdividida em partes menores, como o esquema acima pode mostrar.

Com relação à determinação da questão, Tomás começa por estabelecer que a ciência é diferente da opinião e, para mostrar em que consiste essa diferença, primeiro ele mostra o que cabe à ciência e, em seguida, o que cabe à opinião. Retoma-se assim o fruto da exposição do livro até esse ponto e destaca que o conhecimento científico possui duas propriedades: é um conhecimento do que é universal (isto é, por oposição ao sensível singular) e é um conhecimento do que é necessário (o que não pode ser de outra maneira). Em oposição a isso, a opinião é o conhecimento a respeito do que é contingente (o que pode ser de outra maneira). Normalmente, ser contingente também inclui o ser singular e sensível, mas Tomás acrescenta que se trata de conhecimento contingente, seja do universal seja do particular<sup>36</sup>. Segundo o modo como Tomás entende o texto, Aristóteles apresenta três provas para mostrar que essa é a relação entre ciência e opinião.

A primeira prova segue o método da divisão. Há verdades necessárias e verdades contingentes; as primeiras são da alçada da ciência, como sabemos. Quanto às verdades contingentes, façamos o seguinte raciocínio: elas não podem ser conhecidas cientificamente, pois se seguiria que o que pode ser de outro modo (contingente), não pode ser de outro modo (científico), o que é incongruente. Por outro lado, tais verdades não podem ser conhecidas pelo hábito do intelecto, pois esse é conhecimento indemonstrável de uma verdade necessária, isto é, de um princípio. Por outro lado, o conhecimento verdadeiro pode ser obtido por meio da ciência, pelo intelecto e pela opinião, quer dizer, uma proposição verdadeira enunciada exteriormente pode significar a verdade interior do intelecto, da ciência ou da

---

<sup>36</sup> *Idem*, I, 27-34.

opinião; ora, a ciência e o intelecto se referem apenas ao que é necessário; portanto, resta que, se houver alguma verdade contingente, ela terá de ser objeto de opinião<sup>37</sup>.

Aristóteles acrescentara, de passagem e a modo de arremate, que a opinião é a aceitação de uma proposição imediata, mas não necessária. Essa expressão merece atenção de Tomás que a explica da seguinte maneira. Pode ser que Aristóteles esteja se referindo a uma proposição imediata e necessária em si mesma, mas que é conhecida de modo não necessário por aquele que a conhece por opinião. Ou então, a proposição é em si mesma contingente, mas imediata por não ser possível interpor um termo médio entre o sujeito e o predicado a fim de prová-la; afinal, Aristóteles já mostrara que não é possível regredir infinitamente na predicação e o que ele mostrou a respeito da demonstração também vale para os demais tipos de argumentação; em algum momento é preciso parar na cadeia de predicacões e considerar que um determinado predicado se atribui imediatamente ao sujeito, mesmo que se trate de uma proposição não necessária. Tomás exemplifica com a proposição “um homem não corre”, que é mediata e que pode ser provada por esta outra, imediata mas contingente: “um homem não se move”<sup>38</sup>.

A segunda prova é pelo modo comum de falar, o termo “opinião” parece significar algo mais fraco e incerto do que a ciência<sup>39</sup>.

A terceira prova é um apelo à experiência. As pessoas acham que emitem opinião apenas quando admitem que podem estar erradas, quando acham que o que dizem ou pensam é necessariamente verdadeiro, consideram estar emitindo uma verdade científica<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Idem, I, 40-88.

<sup>38</sup> Idem, I, 89-118.

<sup>39</sup> Idem, I, 119-126.

<sup>40</sup> Idem, I, 127-134.

A segunda e a terceira provas parecem apelar ao mesmo fato, a carga semântica das noções de ciência e opinião em nosso modo comum de pensar e falar; pelo menos assim nos pareceu ser entendidas pelos comentadores anteriores; Tomás faz aqui uma divisão mais escrupulosa do texto e enxerga dois argumentos diversos onde seus predecessores viram apenas um.

Terminada a determinação do assunto, estabelecidos os limites entre ciência e opinião, é momento de colocar questões ao texto assim determinado. Tomás novamente identifica duas questões onde Roberto Grosseteste e Alberto Magno viram apenas uma. A primeira questão é: como um ser humano pode conhecer o mesmo assunto por opinião e por meio de ciência se a ciência é conhecimento do que é necessário e a opinião do que é contingente? Ou seja, a questão é sobre a identidade/diferença entre ciência e opinião<sup>41</sup>. A segunda questão é: se tudo o que é conhecido pode ser conhecido por opinião, como se acredita, como sustentar a diferença entre ciência e opinião? Isto é, trata-se da identidade/diferença entre o o que é assunto de opinião, o opinável, e o que é assunto de ciência, o cientificamente cognoscível. Admite-se aqui que também a opinião pode se processar por meio de raciocínio argumentativo, de termo médio em termo médio até atingir um conhecimento imediato, isto é, pode ser um conhecimento do “por que algo é assim” e não apenas um conhecimento “de que é assim”<sup>42</sup>.

A solução à segunda dúvida é mais simples. Se os termos médios, a partir dos quais se realiza o processo argumentativo são inerentes por si àqueles sujeitos dos quais se predicam, isto é, se são próprios e essenciais, o procedimento é demonstrativo e temos ciência, como foi mostrado anteriormente. Mas se os termos médios expressam relações contingentes

---

<sup>41</sup> Idem, I, 140-144.

<sup>42</sup> Idem, I, 145-173.

entre sujeito e predicado, não são definições propriamente ditas, temos apenas opinião. Quanto à relação entre a ciência do “que” e a ciência do “por que” isto se deve ao fato do termo médio ser imediato (por que) ou mediato (que) e isso é assim tanto na ciência como na opinião. Ou seja há um conhecimento de “que algo é assim” científico e opinativo (a depender da relação entre o termo médio e os extremos, se necessária ou contingente) e há um conhecimento do “por que é assim” científico e opinativo sob as mesmas condições do termo médio. Fica mais claro em que de fato divergem a natureza da opinião e do conhecimento científico, o papel da definição essencial como termo médio de um raciocínio demonstrativo aparece como sendo preponderante<sup>43</sup>.

Quanto à primeira dúvida, merece um desenvolvimento mais demorado<sup>44</sup>. Com base no que se disse até aqui, não é desarrazoado supor que uma mesma verdade seja conhecida cientificamente por uma pessoa (se for uma verdade científica, é claro) e conhecida por outra pessoa por opinião e isto quer dizer que essa segunda pessoa considere que a tal verdade conhecida pode ser diferente do que se apresenta, mas a primeira, que conhece cientificamente, sabe que não pode ser assim.

Com relação à mesma pessoa possuir conhecimento científico e opinião sobre certo assunto é impossível em sentido estrito, mas pode ocorrer sob certo aspecto. O sentido em que isto pode acontecer é o mesmo em que se admite, sob certo aspecto, que pode haver opinião verdadeira e falsa sobre o mesmo assunto e isso se dá conforme o “mesmo” se refira ao sujeito da proposição ou ao enunciado, o que é dito do sujeito. No primeiro caso é possível haver opinião verdadeira e falsa sobre o mesmo, mas no segundo caso é impossível.

---

<sup>43</sup> Idem, I, 180-198.

<sup>44</sup> Idem, I, 201-224.

Para mostrar isso, Tomás de Aquino explica o exemplo posto por Aristóteles. “O diâmetro (ou diagonal) do quadrado é comensurável pelo (seu) lado”. Se alguém afirmar isso, tem uma opinião falsa, assim como tem opinião verdadeira se afirmar o contrário (o diâmetro/diagonal é incomensurável). Se considerarmos o sujeito da proposição (diâmetro/diagonal) pode haver opinião falsa e verdadeira sobre o mesmo assunto; se considerarmos a própria noção de diâmetro/diagonal, isso não é possível, pois o diâmetro/diagonal é em si mesmo incomensurável pelo lado do quadrado. O mesmo se dá se compararmos a ciência e a opinião; em relação ao sujeito, pode haver ciência e opinião sobre o mesmo, mas não de acordo com a noção e isso é congruente com o que foi estabelecido acima, o sujeito de ciência é conhecido por meio de sua definição essencial, que não pode ser diferente do que é e é sempre a mesma enquanto o sujeito da opinião é o que é contingente, o que é de certo modo mas pode ser diferente. Dessa maneira, ao considerar a noção da coisa em si mesma ou ela é conhecida cientificamente ou por opinião<sup>45</sup>.

Por exemplo, se a proposição “o homem é animal” for uma verdade científica, é impossível que seja de outro modo, isto é, se o homem for verdadeiramente aquilo que animal é, seria impossível que a proposição “homem é animal” fosse falsa. Mas se “homem” não for verdadeiramente o que animal é (homem não for essencialmente animal), a proposição “homem é animal” poderia não ser verdadeira e seria assim, objeto de opinião. Em sentido estrito, a proposição ou é cognoscível cientificamente ou é opinável. Mas em sentido amplo, considerando apenas o sujeito, pode haver opinião e ciência sobre o mesmo assunto<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Idem, I, 225-248.

<sup>46</sup> Idem, I, 249-260.

Essas considerações, muito semelhantes ao que já vimos nos comentários de Grosseteste e Alberto, corroboram a conclusão segundo a qual não é possível conhecer o mesmo assunto simultaneamente por opinião e cientificamente, embora isso seja possível considerando pessoas diferentes ou a mesma pessoa em tempos diferentes.

Assim termina a exposição de Tomás de Aquino sobre as diferenças entre ciência e opinião. Restam agora as demais capacidades cognoscitivas de que se falou no início, aquelas que se relacionam apenas com o conhecimento do que é verdadeiro. Expondo as últimas três linhas do que hoje é conhecido como o capítulo 33 do livro I (o penúltimo), Tomás lista as seguintes capacidades: razão, intelecto, ciência, arte, prudência e sabedoria. Não satisfeito com a exiguidade do texto aristotélico, ele faz uma digressão<sup>47</sup>, expondo resumidamente a teoria do livro VI da *Ética*, explicando exatamente porque essas capacidades não são tratadas nesse texto e porque Aristóteles remete aos textos da *Ética* e da *Filosofia da Natureza*. Todas essas capacidades relacionam-se ao conhecimento das conclusões. Há uma capacidade, no entanto, que se relaciona ao conhecimento do termo médio, é a sagacidade ou argúcia (ou mesmo solércia).

O que Tomás de Aquino diz sobre a argúcia corrobora o que já fora exposto por Grosseteste e por Alberto, mas ele se detém mais demoradamente na explicação dos exemplos, inclusive um exemplo ignorado nas exposições anteriores, o caso do pobre conversando com o rico (devem estar discutindo sobre um empréstimo) ou de dois amigos (ou ex inimigos) confabulando (por que são inimigos em comum de um terceiro)<sup>48</sup>. E conclui a exposição expondo a formalização do argumento feita por Aristóteles<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Idem, I, 283-313.

<sup>48</sup> Idem, I, 327-330.

<sup>49</sup> Idem, I, 335-344.

## CONSIDERAÇÕES SOBRE AS DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE AS TRÊS EXPOSIÇÕES

Escritas num intervalo de 50 anos aproximadamente, as três exposições que acabamos de apresentar, guardam muitas semelhanças e algumas diferenças. De acordo com o testemunho de João de Salisbúria, no *Metalogicon*, como vimos, a obra já estava disponível por meio de traduções latinas no começo do século XII, embora a sua dificuldade intrínseca e a qualidade das traduções relegavam o texto ao conhecimento dos matemáticos apenas. Quase cem anos após esse testemunho pessimista, o texto goza de prestígio suficiente para ser objeto de sucessivas exposições. E o primeiro ponto em comum entre os três comentários é justamente o fato de se apresentarem como exposições do texto, ou seja, uma criteriosa apresentação do seu conteúdo, com finalidade quase exclusivamente didática. Sabemos que as obras de Aristóteles, ao entrarem em circulação no meio intelectual latino, quase simultaneamente à criação das primeiras universidades, encontrou bastante resistência por parte daqueles que o controlavam, as autoridades da Igreja Católica de Roma e seus legados nas diversas regiões da Europa. Contudo, essa resistência não significou uma rejeição pura e simples, mas sim um longo processo de exame, condenações e reavaliações até que a obra do Filósofo se tornasse o *mainstream* da cultura universitária europeia. Não é de estranhar, portanto, que esses comentários, que tiveram algum sucesso, se preocupassem precipuamente mais em explicar a letra do texto e menos em colocar problemas ao texto.

Um sinal dessa preocupação pedagógica é o modo como os três comentaristas preocupam-se em comentar todas as partes do texto. O trecho que escolhemos para nosso exame parece, de nosso ponto de vista moderno, até mesmo um ponto marginal da exposição aristotélica e que talvez não

merecesse grande destaque; a título de comparação, David Ross parece não se ocupar muito desse trecho em sua edição comentada dos *Segundos Analíticos*<sup>50</sup>. Outro sinal é o esforço que todos fazem para encaixar essa “peça” no quebra cabeças dos *Segundos Analíticos*, primeiramente buscando justificar o motivo pelo qual Aristóteles trata da opinião após ter praticamente encerrado a exposição sobre a ciência demonstrativa e em segundo lugar, buscando articular a discussão sobre a argúcia (axinoia) no mesmo plano que a discussão sobre a opinião e os demais hábitos cognoscitivos. Apesar de o ponto alto dessa leitura “estrutural” do texto atingir quase a perfeição com Tomás de Aquino, está presente também nos comentários de Grosseteste e Alberto Magno.

O comentário de Roberto Grosseteste é, certamente um modelo para os posteriores. No monumental trabalho realizado com a edição crítica da Comissão Leonina do comentário tomasiano, René Gauthier afirma que muito provavelmente o comentário de Grosseteste era uma das obras que Tomás de Aquino tinha diante dos olhos ao realizar o seu próprio comentário, em que pese as diferenças que iremos tratar em seguida<sup>51</sup>.

O comentário de Alberto Magno, ainda segundo Gauthier é o menos “famoso” dos três<sup>52</sup>, a julgar pelo número de cópias restantes. Alberto Magno, no entanto, foi um dos aristotélicos de primeira hora e certamente um dos responsáveis pelo entusiasmo de Tomás de Aquino pelo Filósofo. Também já notamos que é o mais erudito dentre os três a julgar pela abundância de citações das obras aristotélicas.

---

<sup>50</sup> ROSS, WILLIAM DAVID. **Aristotle Prior and Posterior Analytics** – edição revisada com introdução e comentários. Oxford: Clarendon Press, 1949, pág. 605-608.

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO (1989), op. cit, pág. \*57.

<sup>52</sup> Idem, pág. \*58



O comentário de Tomás de Aquino é, como dissemos, talvez o ponto mais alto da “indústria” do comentário do século XIII. Tomás não apenas expõe o texto aristotélico linha por linha, articulando as suas seções e subseções como o produto foi disposto em peças, artefato que<sup>53</sup> agilizava a cópia da obra, na medida em que permitia que vários copistas trabalhassem simultaneamente.

A principal semelhança entre os três comentários é que eles se mantêm dentro de um mesmo roteiro de exposição, com pequenas variações, pelo menos no trecho que analisamos, os capítulos 33 e 34 da obra aristotélica. O roteiro é o seguinte. Em primeiro lugar, indica-se a intenção de Aristóteles nesse trecho que é comparar a ciência com os demais hábitos cognoscitivos, com destaque especial para a opinião, a argúcia e o intelecto. Em seguida, mostra-se o modo como se articulam essas diferentes formas de conhecimento, valendo-se especialmente da estratégia de identificar os vários tipos de conhecimento com as diferentes partes do processo argumentativo, princípios, premissas, termo médio e conclusão. Na sua maior parte, contudo, o texto se apresenta como uma reflexão sobre o estatuto da opinião ou do conhecimento que é obtido por opinião em comparação com o estatuto do conhecimento científico, plenamente estabelecido nos capítulos precedentes do livro I. Enfim, colocam-se e são resolvidas questões a respeito da possível identidade entre ciência e opinião.

Com relação às diferenças entre os três comentadores, para além do modo como cada um estrutura o texto comentado, que pensamos ter deixado exposto anteriormente, e levando em consideração apenas o trecho que analisamos, podemos destacar as seguintes.

---

<sup>53</sup> Idem, pág. \*11.

Corroborando a ideia de que a filosofia do período escolástico foi construída sobre uma base platônico-agostiniana, podemos notar uma espécie de transição entre uma época em que essa base se manifesta claramente quase num esforço de compatibilização entre as filosofias de Platão e Aristóteles, representada pelo texto de Roberto Grosseteste até uma época em que a diferença entre as filosofias de Platão e Aristóteles é assumida conscientemente, na obra de Tomás de Aquino.

No texto de Grosseteste, como vimos, há uma tentativa de associar a teoria aristotélica dos modos de conhecimento com a noção de luz interior, de origem agostiniana e matriz platônica. Trata-se, certamente, de uma metáfora, mas o sentido da metáfora é assumir que, de certo modo, verdades eternas já estão disponíveis em nossa vida interior e para nós, o conhecimento é mais uma questão de afastar obstáculos que nos impedem de ver claramente a natureza das coisas. Assim, a opinião, como um conhecimento que é possivelmente falso é identificado como uma doença do conhecimento, assim como um olho doente é incapaz de enxergar as coisas como realmente são.

Por outro lado, nos textos de Alberto Magno e Tomás de Aquino não aparece referência à luz interior, embora essa noção permaneça importante para ambos os autores (Tomás de Aquino prefere associá-la com a capacidade da alma que se chama intelecto<sup>54</sup>). Além disso, tanto Alberto como Tomás parecem se dar conta de um fato que é sumariamente explicado por Roberto: o fato de Aristóteles dizer que as diferenças entre ciência e outros hábitos cognoscitivos é tratada com mais propriedade em outras obras. Alberto chega a citar o livro dos *Tópicos* e Tomás faz uma referência bastante clara ao livro VI da *Ética*, que se tornará o *locus* clássico da discussão sobre esse assunto. Em nossa opinião, isso se dá porque eles consideram que o sistema

---

<sup>54</sup> GILSON, ETIENNE. *Le Thomisme*, Paris:Vrin, 1989, pág. 263-280.

aristotélico é baseado no conhecimento sensível que ascende, por abstração e graças às capacidades cognoscitivas da alma humana até as verdades universais e necessárias. Por um lado, nenhuma verdade está disponível à alma de tal modo que basta a reflexão para reencontrá-la, a não ser talvez os primeiros princípios indemonstráveis do conhecimento. Por outro lado, as próprias verdades acessíveis ao conhecimento humano têm estatutos diversos e algumas proposições sobre o mundo simplesmente são objeto de opinião e não ciência, devemos utilizar outras ferramentas para tratar dessas proposições. Mesmo assim, não me parece que foi suficientemente destacado nas exposições de Alberto e de Tomás de Aquino esse fato, sendo a opinião o conhecimento do contingente, é objeto da dialética e não da ciência.

## **CONCLUSÃO**

Em nossa análise da história do comentário dos *Segundos Analíticos* no século XIII, análise parcial e focada apenas no trecho da obra que lida com a opinião, procuramos nos orientar mais em mostrar como cada um dos autores reorganiza o texto comentado, suas semelhanças e diferenças.

Embora não tenhamos focado no assunto mesmo do qual trata o trecho analisado, isto é, a relação entre ciência e opinião, creio que, da exposição, podemos extrair alguns ensinamentos.

Em primeiro lugar, a noção de que a ciência é um conhecimento estrito senso de uma verdade por si mesma, enquanto a opinião é um conhecimento incerto e que, inclusive, pode se mostrar falso.

Também vimos que uma verdade científica pode ser conhecida por opinião, quando a pessoa que adquire esse conhecimento não realiza o procedimento científico por si mesma, mas assume que a opinião emitida pelo

especialista é válida. Isso é um assunto que, como Alberto Magno lembrou de passagem, fica mais bem explicado no livro dos *Tópicos*.

Um ensinamento que poderíamos extrair dessa discussão para orientar um debate que solicita nossa atenção hoje em dia, no século XXI, mais de dois mil anos após terem sido abordadas e mil anos após terem sido novamente comentadas é o seguinte: há critérios e limites que nos permitem decidir com clareza o que é conhecimento científico e o que não é. O conhecimento pode ser rotulado como não científico seja por que absolutamente não há uma verdade absoluta sobre o assunto em questão, seja por que tal verdade existe mas é inacessível por enquanto ou seja simplesmente porque é uma compreensão equivocada dos dados disponíveis.

A filosofia da ciência do século XX, refletindo sobre as revoluções científicas que se seguiram à época moderna certamente mostraram que a própria noção de “verdade absoluta” é uma utopia. Mas isso não deve nos empurrar para um ceticismo radical ou um relativismo, um estágio de pós verdade que torne impossível discernir a própria luz do dia. O filósofo, o cientista, não deve desistir de buscar critérios de verdade ainda que saiba que não são absolutos.

O esforço de refletir sobre critérios que nos permitam estabelecer com maior precisão o que é ciência equivale a encontrar meios de se orientar de modo mais seguro na miríade de possíveis interpretações sobre o mundo que se nos apresentam. Certamente este era um dos objetivos do próprio Aristóteles, o sonho de encontrar um método que tornasse a ciência da natureza, por exemplo, tão próxima quanto possível do método apodítico das ciências matemáticas. Suspeita-se que o próprio Aristóteles sabia bem que isso era uma utopia, mas que não o autorizava a relativizar e colocar em pé de igualdade todos os conhecimentos acerca do mundo. Sua obra lógica reflete bem a preocupação de encontrar métodos adequados para cada discurso.

Confrontados com o saber aristotélico, os homens de ciência da baixa idade média, imbuídos de um saber já secular com base na Bíblia e nos escritos dos Padres da Igreja, perceberam a necessidade de entender o que dizia e pensava Aristóteles e, dessa maneira, deram sua contribuição à discussão sempre necessária, a respeito dos métodos para se aproximar da verdade sobre o mundo. Pelo menos é assim que nos parecem comportar-se os três comentadores cuja obra analisamos, ainda que um pequeno trecho, em nosso texto.