

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARIANE FARIAS DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE *ENDOXA* NO MÉTODO DA *ETHICA EUDEMIA* DE
ARISTÓTELES**

Porto Alegre

2015

MARIANE FARIAS DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE *ENDOXA* NO MÉTODO DA *ETHICA EUDEMIA* DE
ARISTÓTELES**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: José Alexandre Durry Guerzoni

Porto Alegre

2015

MARIANE FARIAS DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE *ENDOXA* NO MÉTODO DA *ETHICA EUDEMIA* DE
ARISTÓTELES**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Alfredo Carlos Stork

Doutorando André Luiz Cruz Sousa

Ao Alexandre, o *tovarich* desta e tantas
outras empreitadas.

Algumas ilusões feneceram, mas o sentimento moral é o mesmo

— e está dito o necessário.

Drummond

ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναί τινας
λόγους κρείττους ἡμῶν.

(Como Filolau disse: alguns argumentos
são poderosos demais para nós.)

Aristóteles, *Ethica Eudemia* 1225a32

RESUMO

Apresentamos aqui um problema acerca do método na *Ethica Eudemia*, a saber: como caracterizar os *endoxa* a fim de compreender sua função nas prescrições metodológicas que Aristóteles faz em EE I 6 de como proceder na busca definicional. Os *endoxa* são as opiniões reputadas que podem pertencer a muitos, aos sábios ou aos mais ilustres dentre os sábios. A partir dessa caracterização ampla, tentamos compreender os *endoxa* dentro de um recorte mais preciso, a partir de sua relação com as noções de *phainomena* e da relação “mais cognoscível para nós” e “mais cognoscível em si” que se estabelece entre conjunto de opiniões reputadas. Tendo este quadro conceitual, trabalhamos com duas hipóteses: a primeira, de Berti, de que os *endoxa* têm um papel mitigado na busca definicional, sendo instrumentos para o debate nos moldes dos Tópicos. Por outro lado, na segunda hipótese, seguindo a leitura de Barnes, as opiniões reputadas possuem determinada autonomia como método, tendo essa tese ficado conhecida como “método dos *endoxa*”; nela, há conflito entre essas opiniões, e o conflito leva à necessidade de um método que separe e “filtre”, nas palavras de Barnes, conjuntos de crenças cuja reputabilidade é demonstrada pela consistência do conjunto. Por suscitar uma discussão mais profícua e não se encerrar nos *Tópicos*, além de estabelecer um método muito parecido com o que é proposto em *Ethica Eudemia* I 6, defendemos a hipótese baseada na tese de Barnes e a utilizamos para, por fim, analisar – no último capítulo – agora com uma concepção precisa de *endoxa*, a passagem metodológica de I 6 que norteou os empreendimentos desta pesquisa desde o início.

Palavras-chave: *endoxa*; método; *Ethica Eudemia*; Aristóteles; ética antiga.

ABSTRACT

Here we present a problem about the method in *Ethica Eudemia*, namely: how to characterize the *endoxa* in order to understand their role in methodological prescriptions that Aristotle does in EE I 6 on how to proceed in definitional search. The *endoxa* are the reputable opinions that may belong to many, the wise and the most distinguished among the wise. From this broad characterization, we try to understand the *endoxa* within a more precise cut, from his relationship with the notion of phenomena and the relationship "more knowable to us" and "more knowable itself" that are established between set of opinions reputable. Having this conceptual framework, we work with two hypotheses: first, Berti's thesis, that *endoxa* have a role mitigated the definitional search, and tools for the debate along the lines of topics. On the other hand, in the second case, following the reading Barnes, the opinions have certain autonomy reputed as a method having this thesis become known as "method of *endoxa*"; in it there is conflict between these opinions, and the conflict leads to the need for a method that separates and "filter", in Barnes words, beliefs sets whose reputable character is demonstrated by the consistency of the assembly. By elicit a more fruitful discussion and not to close the topics, and to establish a very similar method to what is proposed in *Ethica Eudemia* I 6, we defend the hypothesis based on Barnes thesis and use it to finally analyze – in the last chapter and now with a more accurate view of *endoxa* –, the methodological passage of I 6 that guided the developments of this research from the beginning.

Keywords: *endoxa*; method; *Ethica Eudemia*; Aristotle; ancient ethics.

LISTA DE ABREVIATURAS

Analíticos Posteriores – An. Post.

Ethica Eudemia – EE

Ethica Nicomachea – EN

De Caelo – DC

Física – Fís.

Tópicos – Tóp.

SUMÁRIO

1 Introdução.....	1
2 Os contextos de “<i>ta endoxa</i>”.....	4
2.1 Caracterização e menção.....	4
2.2 Reputabilidade.....	6
2.2.1 Reputabilidade e método.....	7
2.3 O “método dos <i>endoxa</i> ”.....	10
2.3.1 Possível objeção a Barnes.....	12
3 <i>Phainomena</i> e <i>endoxa</i>.....	14
3.1 Os <i>phainomena</i> da experiência sensível.....	14
3.2 Os <i>phainomena</i> da experiência discursiva.....	16
4 Os pontos de partida (a tese de Mansion)	20
5 <i>Ethica Eudemia</i> I 6	22
5.1 Reconstituição e comentário ao argumento de I 6	22
6 Conclusão	27
REFERÊNCIAS.....	30

1 Introdução

A *Ethica Eudemia* é um dos tratados que compõem a filosofia moral de Aristóteles. Comumente é lida como anterior à *Ethica Nicomachea*, com a qual compartilha três livros, embora isso não seja consensual entre os intérpretes. Assumiremos como pressuposto para nossa análise a tese de Rowe (1988) e de Allan (1980), que assegura a anterioridade da *Ethica Eudemia* – o primeiro estudioso por razões de diferença de doutrina, principalmente no tratamento da noção de *phronesis*, que aparece em 1215b2, 1216a11 e 1216a37 com um uso ainda não técnico, indeterminado, dado que surge indicando a noção de sabedoria tanto como uma faculdade noética como moral. Da parte de Allan (1980, p.316-22), a partir do método empregado no segundo livro da EE, chamado de “quasi-matemático” e próximo do método Euclidiano, em que as definições se seguem cristalinamente uma assegurando as razões da outra, teríamos uma anterioridade por isso ser uma singularidade do tratado e estar próximo de uma compreensão do que é definir diferente da *Nicomachea*, na qual isso teria sido deixado de lado. Dado que isso é um de nossos pressupostos de análise, não cabe aqui maior exposição desse problema.

Nosso objetivo nesta monografia é, em última análise, delimitar uma concepção precisa de *endoxa* para compreender sua função no método da *Ethica Eudemia*. Para isso tivemos de delimitar a análise da prescrição metodológica com a qual Aristóteles encerra o que chama de “preâmbulo à investigação” (1217a18-20) do primeiro livro. Apresentado nosso objetivo, faz-se necessário estabelecer certo aporte conceitual para que, ao fim desta monografia, possamos apresentar em detalhes a análise da prescrição metodológica de I 6. Limitaremos nossa análise essencialmente ao livro I da *Ethica Eudemia*. Porém, utilizarmos de passagens de tratados tais como os *Tópicos*, os *Segundos Analíticos* e a *Física*, na medida em que estes são indispensáveis à formação e esclarecimento do quadro conceitual que aqui esboçaremos para poder compreender o método que Aristóteles apresenta-nos na *Ethica Eudemia* I 6.

As duas principais hipóteses de trabalho que dirigem-se ao objetivo proposto são, primeiramente, a de Berti, de que não há um método próprio dos *endoxa*, sendo estes parte do método dialético tal como apresentado nos *Tópicos*, bem como não há conflito entre as opiniões reputadas, o que impede de haver “provas” em sentido lato – que podemos

compreender como provas de coerência entre opiniões. Tal hipótese mostra-se fraca e estéril para o contexto no qual tenta-se compreender como os *endoxa* podem funcionar dentro do método prescrito na EE. A segunda hipótese consiste no que ficou conhecido como “posição coerentista” (cf. Mié, p.212) de Barnes. Nela os *endoxa* não são completamente independentes, mas possuem certa autonomia quanto ao papel um tanto deflacionado que lhe é delegado nos Tópicos, pelo menos na visão de Berti. Os *endoxa* são um conjunto de crenças ou opiniões reputadas – aqui essas duas noções serão tratadas igualmente – que, ao serem tomadas como conjunto no sentido lógico, há grande probabilidade de encontrar inconsistências. O trabalho do filósofo reside justamente em fazer esses testes de coerência entre os *endoxa* para ter um conjunto consistente com o qual trabalhar na busca definicional. Esta será a hipótese que seguiremos com mais fôlego, uma vez que o fruto do assim chamado “método dos *endoxa*” está totalmente de acordo com a prescrição metodológica de I 6.

No capítulo 2, pretendemos apresentar a noção de *endoxa* em sua amplitude dentro dos Tópicos e introduzir algumas distinções que restrinjam aos interesses desta pesquisa e tornem a noção mais inteligível. Já partiremos também para discussão das duas principais maneiras de compreender o papel dos *endoxa*, engajadas nas visões de Berti e Barnes.

No capítulo 3, quando já discutida em parte a noção de *endoxa*, para consolidar o recorte que pretendemos fazer sobre essa noção, atentaremos para sua relação com o conceito de *phainomena* (aquilo que é manifesto à experiência, sensível ou discursiva). Veremos que os *endoxa* são um subconjunto dos *phainomena* ao analisar a tese de Owen.

No capítulo 4 restringiremos ainda mais a noção de *endoxa* ao vinculá-la ao modelo de Mansion do que seja “mais cognoscível para nós” e “mais cognoscível em si”. Em poucas palavras, mostraremos que os *endoxa*, compreendidos no método “coerentista” de Barnes, formam o modelo tanto do que é mais cognoscível para nós quanto mais cognoscível em si, dependendo do fato de o conjunto de crenças ser inconsistente (mais cognoscível para nós) ou consistente (mais cognoscível em si).

No capítulo 5 finalmente apresentamos a passagem da *Ethica Eudemia* I 6 que deve ser analisada. Com o quadro conceitual que desejamos ter delineado ao longo desta monografia, acreditamos ser possível expor uma análise detalhada do que Aristóteles

pretende ao lançar prescrições metodológicas no início da *Ethica*, tendo a concepção de *endoxa* agora clarificada e usada como noção-chave para compreender essa passagem.

2 Os contextos de “ta endoxa”

Sabemos pelos textos de Aristóteles que os *endoxa* são as opiniões reputadas, compartilhadas pela maioria (*hói pleistoi*) – que se distingue, por sua vez, da multidão “*hói pollói*” (cf. *Tóp.* 104a11) –, ou pelos sábios, ou, ainda, pelos mais ilustres dentre eles (*Tópicos* I 1, 100b20-22), e, por serem crenças valorizadas por Aristóteles no sentido de serem elencadas, na maior parte de seus tratados, ao início de cada investigação, quem se propõe a investigar determinado assunto deve, portanto, estar atento a este seletivo grupo de opiniões que parecem possuir caráter autoritativo sobre o objeto de investigação. Nessa medida, Aristóteles indica mais do que, em uma primeira leitura, podemos entender como a importância de que os *endoxa* não sejam ignorados no percurso investigativo, mas sim que eles sejam os próprios componentes da análise que o Estagirita empreende em determinados tratados.

2.1 Caracterização e menção

Caracterizar os *endoxa* como opiniões reputadas e salientar a necessidade de sua presença em determinadas investigações ainda nos diz muito pouco acerca de sua natureza e do papel ou, ainda, dos papéis que as opiniões reputadas desenvolvem na filosofia de Aristóteles, especialmente em sua filosofia moral. Encontramos diversas recomendações acerca do uso dos *endoxa* para diversos tipos de investigação (cf. EE I 3 1214b30, EE I 6 1216a25-30, EE VII 1 1235^a 30-32, EN I 5, 1095a27-29, EN VII 1, 1145b5, Ret. I 2 1356b30-34,), mas somente duas caracterizações em sentido próprio surgem do texto de Aristóteles como uma tentativa de definição ou, pelo menos, apresentação das opiniões reputadas *qua* reputadas (*Tóp.* I 1 e I 10).

A distinção entre menção e caracterização é uma tentativa de conferir inteligibilidade ao curioso fato de que é comum, em boa parte dos tratados aristotélicos, que o filósofo dê uma indicação prévia de seu procedimento investigativo, o que geralmente inclui os *endoxa*, mas, apesar de inúmeras menções às opiniões reputadas, não invoca nenhuma definição desse ponto central de seu método, o que nos leva a pensar que estaria implícita a ideia de que os *endoxa* já foram definidos em outro texto, quando apenas mencionados. O que entendemos aqui como “menção” é uma evocação de um termo

técnico sem defini-lo ou caracterizá-lo. O que entendemos como “caracterização” é uma tentativa de definição que não se faz suficientemente explanatória para ser tomada *stricto sensu* como tal. Uma definição, *grosso modo*, possui o elemento explanatório capaz de abranger e explicar a natureza do objeto em todos os casos, ou seja, universalmente.

Diante dessas distinções, vejamos agora as caracterizações que surgem nos *Tópicos*:

Endoxa, por outro lado, são aquelas [opiniões] que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles. (100b20-22)

Ora, uma proposição dialética é uma questão em consonância com a opinião (*endoxon*) sustentada por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios (todos os sábios, a maioria destes ou os mais afamados entre estes) e que não é paradoxal [...]. (104a10-12)

A segunda passagem encontra-se em outro contexto de discussão dos *Tópicos*, acerca das proposições dialéticas, que não será contemplado em nosso trabalho, mas o importante é atentar para o fato de que é retomada a caracterização de *Tóp. I 1*. Isso parece indicar que Aristóteles pretendeu ter estabelecido, no início do tratado, determinadas noções-chave, como, por exemplo, a de *endoxon*, de que se utilizará nas futuras discussões que impõe. Em *Tóp. I 1* vemos uma possível formulação de definição *stricto sensu* (cf. *Analíticos Posteriores*, 89b23) como resposta à última das perguntas que conformam a busca definicional (“o que é X?”, a pergunta pela essência) do tipo “x é y”, em que “y” é o elemento explanatório da natureza de “x”, e explica, portanto, a causa da existência de “x”. No entanto, o *definiens* de um *endoxon* não parece suficientemente explanatório, pois o critério discriminatório dos *endoxa* é bastante fraco por sua ambiguidade na medida em que admite três “níveis” de caracterização: as crenças sustentadas por todos ou a maioria, a totalidade dos sábios ou a maioria deles ou apenas alguns dentre eles que sejam ilustres. O que entendemos por caráter ambíguo e, conseqüentemente, fraco do *definiens*, aqui, é o fato de que essa aparente definição é disjuntiva e, segundo o que sugere Aristóteles em *Analíticos Posteriores* 92a2-4¹, não pode haver definições disjuntivas. Isso significa que o

1 Na discussão acerca do procedimento para encontrar a essência ou definição de algo, e mostrando as

definiens não pode ser tomado em sua totalidade (a maioria, os sábios e os mais ilustres), pois eles não conformam *um único* elemento explanatório indivisível (*An. Post.* 91b33).

2.2 Reputabilidade

O que parece ser uma definição, então, na verdade se sustenta como um apontamento para o caráter que os *endoxa* têm em comum, embora não explique completamente sua natureza: seu caráter reputável. Os *endoxa* são dignos de escolha porque são dignos de respeito em dois sentidos: na medida em que a natureza humana tende à verdade, e neste sentido é que a opinião de todos ou a maioria é relevante; e na medida em que os sábios se debruçaram muito sobre determinadas questões sobre as quais agora sustentam suas opiniões, e neste sentido é relevante examinar suas razões para tal (cf. Cooper, 1998).

Berti (2008, p. 74), retomando Brunschwig, ao comentar esta passagem, aponta para um “sentido decrescente” de reputabilidade que vai da concordância de todos até os sábios, que seriam um grupo mínimo de aceitação dos *endoxa*. Isso parece colocar a ênfase da reputabilidade não no caráter filosófico-investigativo ou na seriedade com que alguns se dedicaram a determinadas questões, mas sim na aptidão natural do homem à verdade. Infelizmente Berti não explora essa possibilidade, mantendo apenas um comentário. Contudo, tendo em mente passagens como EE I 6, justificando a clarificação e o uso dos *endoxa* no tratado a partir do argumento de que “é melhor que todos concordem de imediato, senão por meio de argumentos [...] Porque todos os homens tendem à verdade” (1216b28), a leitura de Berti torna-se muito razoável e podemos, assim, ter um critério ainda mais preciso de reputabilidade de acordo com a tendência humana à verdade. Contudo, isso advém de uma leitura “verticalizada”, ou a partir do mencionado critério que estabelece uma ordem decrescente de reputabilidade de aceitação dos *endoxa*. Há pelo menos outra maneira de interpretar a passagem que será vista em seguida.

Ao levarmos adiante a consideração de Berti a respeito do critério da reputabilidade, podemos dizer que os *endoxa* são dignos de aceitação porque tendem

razões pelas quais não há inferência neste processo, Aristóteles nos diz: “[...] porque aquele que divide pode estabelecer e provar (como ele supõe) por essa divisão que tudo é ou mortal ou imortal; mas essa proposição, tomada por completo, não é uma definição.” (92a2-4).

maximamente à verdade. Podemos dizer também, de modo inverso, que quanto mais aceitação um *endoxon* obtiver, mais indicações teremos de que ele aponta para a verdade, ou, nas palavras de Berti, “serão verdadeiros na maior parte dos casos” (p.75).

Há um problema que se coloca ao darmos como critério de reconhecimento dos *endoxa* a máxima aceitação comum e o fato de que isso é explicado pela tendência do homem à verdade. De fato temos fortes razões pelo trecho mencionado de EE I 6, por exemplo, a aceitar a própria natureza do homem garanta sua tendência à verdade. Mas isso parece não ser condição suficiente para assegurar que suas crenças, de modo geral, terão a mesma tendência e para assegurar que quanto mais homens sustentarem tal crença, mais probabilidade ela apresenta de ser verdadeira. Essa condição certamente é necessária para indicar a reputabilidade e tendência à verdade das opiniões, mas seria preciso ainda garantir que não haja a possibilidade de que acidentalmente todos os homens estejam errados a respeito de determinada crença – o que contraria todas as menções de Aristóteles de que devemos confiar e utilizar os *endoxa* como pontos de partida na investigação, comprometendo, assim, a reputabilidade e o caráter autoritativo desse grupo seletivo de crenças.

Dito isso, temos pelo menos duas maneiras que apresentam uma mudança de ênfase para compreender o caráter reputável: (1) a reputabilidade amparada na tese geral da tendência humana à verdade, se entendermos esta passagem indicando uma ordem decrescente de reputabilidade a partir da aceitação dos *endoxa*; e (2) a reputabilidade amparada igualmente pelos três “subgrupos” mencionados – todos (ou a maioria), os sábios (ou a maior parte deles), ou os mais ilustres dentre os sábios –, que advêm de uma leitura de *Tóp.* I 1 em que Aristóteles não privilegiaria nenhum dos subgrupos *qua* subgrupo, mas a reputabilidade seria encontrada através de outra coisa, a saber um método ou procedimento.

2.2.1 Reputabilidade e método

Uma tentativa de afastar essa possibilidade encontra-se no segundo tipo de ênfase dada à reputabilidade que pretendemos explorar, a saber: a necessidade de um método, ou, mais especificamente, de um trabalho analítico diante do conjunto dos *endoxa*. Nesta perspectiva, Barnes (2010) não abandona a ideia de que os homens tendam naturalmente à

verdade e que isso seja uma das condições de reconhecimento e reputabilidade dos *endoxa*, mas, para tentar afastar a possibilidade de que, a respeito de determinada crença, todos possam estar errados, o autor interpreta a caracterização de *Tóp. I 1* como um “elenco” daquelas opiniões que são dignas de análise, mas não parece ver mais ou menos reputabilidade nos *endoxa*, uma vez que sua descrição do conflito parece exigir igual autoridade entre as crenças:

De novo, *ta endoxa* podem conflitar: se a maioria dos homens está em desacordo com os sábios, ou com os mais reputáveis dentre eles; ou se os sábios estão em desacordo entre si; ou se já alguma disputa entre os mais reputáveis dos sábios – em todos esses casos, opiniões opostas serão igualmente *endoxa*. (BARNES, 2010, p.197)

A questão da reputabilidade, tal como entendida por Barnes, parece ser mais profícua na medida em que nos fornece mais meios de partir para a discussão do que possam significar os *endoxa* quando consideramos a suposição do conflito entre eles. A suposição do conflito faz parte do que Barnes chamou de “método dos *endoxa*”, cuja tese principal é de que a prescrição contida em EN VII 1 – da qual trataremos em breve –, que supõe o procedimento analítico que mencionamos anteriormente, sustentaria um método comum que Aristóteles desenvolve em suas investigações. Dito isto, consideraremos agora o que Barnes considera ser o “método dos *endoxa*” e, dessa maneira, partiremos para a análise das menções aos *endoxa*, saindo do domínio da caracterização em que nos encontrávamos até o momento.

Para circundar o objeto que investigará, a saber, o “método dos *endoxa*”, Barnes (2010, p.195-6) aponta três outros tipos de manifestação das opiniões reputáveis além da crença expressa no ato de fala: (1) um *endoxon* que é implicação de outro, de acordo com a passagem de *Tóp. I 10* (104a13-14): “Proposições dialéticas também incluem opiniões que são como aquelas reputáveis”; entendendo aqui as “proposições dialéticas” como *endoxa*, como fora estabelecido em *Tóp. I 2* e disso se seguindo que as consequências de uma determinada proposição, na medida em que são “intimamente relacionadas” (p.194) à crença explícita, também são *endoxa* se a crença da qual são consequência for um *endoxon*.

Existem também as crenças que podem ser atribuídas através de ações moralmente relevantes do agente (cf. EN VIII 2, 1172b35-1173a5; VII 13, 1153b31-2), como, por

exemplo, em alguma situação em que um soldado na batalha demonstre ser corajoso, podemos atribuir a ele a crença de que só é possível enfrentar um inimigo contra o qual há chances de vencer, ou preservar a própria vida e a dos companheiros. Do contrário, talvez pudesse ser um temerário, e a ele nenhuma dessas crenças conseguiríamos atribuir.

Por último, há o que Barnes chama de “crenças latentes na linguagem” (p.195), que identifica como fatos linguísticos de uma determinada comunidade que refletem suas crenças. Em outras palavras, certas características expressas na maneira de comunicar-se, na estrutura e na significação dadas na linguagem refletiriam as crenças de seus participantes.

De acordo com Aristóteles, um grego somente diria “escolho φ” [προαιροῦμαι φ] se ele toma φ como um meio para um fim predeterminado, ou um ingrediente dele. Tal fato linguístico mostra que ele acredita que 'apenas escolhemos o que conduz a um fim' (EN III 2, 1111b26-30). É claro, se você perguntasse a ele 'você delibera a respeito de fins?', bem poderia receber como resposta uma afirmação – ou um olhar estupefato de incompreensão, pois as crenças podem nunca lograr serem formuladas em um nível consciente. Mas a linguagem que usamos denuncia nossas opiniões latentes. (BARNES, 2010, p.196)

Ainda que a explicação de Barnes seja totalmente plausível, o que nos habilita a entender os *endoxa* como “fatos linguísticos, fatos sintáticos e fatos semânticos”? Ou, ainda mais fundamental, o que nos habilita a entender as opiniões reputadas como “fatos”? Com a chance, talvez, de cairmos em anacronismo, mas acreditando, contudo, que seja necessário explorar essa possibilidade para entender o que Barnes nos diz, devemos destacar que não parece ser possível considerar uma ação totalmente fora de um âmbito conceitual, isto é, de uma comunidade linguística. Sem isso, não há descrição nem entendimento da ação, o que impossibilitaria a própria investigação moral. Neste sentido os *endoxa* são do domínio factual. Linguísticos no sentido mais geral, que abarca os fenômenos de sentido – os “fatos semânticos” – e os estruturais, as maneiras como os usos da língua de uma comunidade se fundamentam e desenvolvem – os “fatos semânticos”.

Diante disso, temos a hipótese de que a noção de fatos linguísticos encontrados em uma comunidade, ou puramente a alusão ao domínio factual feita por Barnes, diga respeito ao reconhecimento dos *endoxa* e, por consequência, à atividade propriamente filosófica relacionada a eles. Antes de buscar compreender a natureza das opiniões reputadas, precisamos saber reconhecê-las, e isso não é tarefa fácil agora que foi estabelecido que elas

não se dão apenas no que é formulado explicitamente. É trabalho do filósofo descobrir se o que está implícito na linguagem, nos atos de fala ou nas deliberações – em situações concretas ou através de testemunhos – é a crença de todos ou da maioria ou dos sábios, ou seja, se é digno de análise filosófica e se é reputável. É sua tarefa analisar também a relevância das opiniões reputadas para cada tipo de investigação (pois cada investigação terá seus *endoxa* próprios). O filósofo, então, terá também o encargo de uma espécie de trabalho pré-investigativo, que consiste em determinar seus pontos de partida específicos através da análise da articulação dessas crenças que podem ser reconhecidas no domínio factual, no domínio da comunidade linguística.

A partir do que foi dito até agora, a saber, que os *endoxa* são (1) opiniões reputáveis, que (2) precisam primeiramente ser reconhecidos no domínio factual e que (3) o filósofo fará um trabalho de análise não só do que é enunciado, mas de implicações e do que está implícito na linguagem, podemos estabelecer uma primeira formulação de seus aspectos mais fundamentais: um *endoxon* é uma crença reputável que pode sempre ser enunciada, embora não precise ser enunciada para ser *endoxon*.

Agora que situamos os *endoxa* na concepção de Barnes, pelo menos na medida em que podemos reconhecê-los em três grandes “grupos” e conferir mais inteligibilidade ao termo, partiremos para uma reconstituição de sua argumentação a respeito do que constitui propriamente o “método dos *endoxa*” na tentativa de compreender melhor a natureza dessas crenças. Apresentaremos a reconstituição a partir das prescrições metodológicas de EN VII 1 e EE I 6 que Barnes se utiliza para expor o método. No entanto, cabe aqui fazer uma ressalva de que, neste momento, o texto de EE I 6 receberá menos atenção do que o devido, na medida em que será reconstituído e comentado detalhadamente no prosseguimento deste trabalho.

2.3 O “método dos *endoxa*”

Ao começo da discussão acerca da *akrasia* na *Ethica Nicomachea* VII 1 (=EE VI), Aristóteles faz a seguinte prescrição: “A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputadas a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas (...)” (EN

VII 1, 1145b2-6). De acordo a tese estabelecida por Owen (1986) – que analisaremos em breve – a respeito da intercambialidade entre *phainomena* e *endoxa*, de que Barnes também se utiliza, podemos ler, aqui, “passar em revista os *phainomena*” como um levantamento das opiniões reputadas acerca do assunto. Sobre isso, cabe notar ainda o comentário de Barnes, de que, do fato de *phainomena* e *endoxa* referirem, em determinada(s) passagem(s), a uma mesma coisa, não se segue que sejam necessariamente, ou seja, em todos os casos, sinônimos – o que se deve ao fato de que em outros contextos de investigação podem referir a objetos diferentes: como no caso dos *phainomena* referirem a fenômenos sensíveis no *De Caelo*, por exemplo.

Barnes (2010) distingue três importantes passos a serem estabelecidos a partir dessa prescrição: (1) estabelecer (τιθέναι) o que parece ser o caso, (2) percorrer (διαπορεύειν) as aporias ou dificuldades e (3) provar (δεικνύναι) o que for possível das opiniões reputadas. Os passos (1) e (2) são praticamente inseparáveis na análise, pois o próprio levantamento doxográfico realizado por Aristóteles leva-nos à constatação das aporias. Segundo Barnes, haverá aqui dois momentos de compreensão das opiniões reputadas: (1) o momento do levantamento dessas opiniões, que chamaremos de “*endoxa* preliminares”, pois podem apresentar inconsistências, de maneira que, por definição, não consistirão em um conjunto, dado que um conjunto precisa ser consistente. E o segundo momento será o que, depois de percorridas as aporias, teremos os *endoxa* clarificados, ou seja, conformando um conjunto que indique ao investigador como proceder, ou pelo menos forneça ou um ponto de partida, à investigação.

Essa listagem preliminar das opiniões reputadas, uma vez que essas opiniões disputam a verdade, costumeiramente de maneira confusa, como nos indica Aristóteles, levar-nos-á às aporias a serem percorridas, uma vez que muitas opiniões poderão entrar em contradição – embora isso não necessariamente aconteça. Dito isso, fica claro que o processo de percorrer as aporias citado na passagem visa, em última análise, preservar o máximo possível dos *endoxa* estabelecidos no início, de modo a formar um conjunto consistente através da análise das inconsistências presentes nas próprias opiniões analisadas – como, por exemplo, no restante da discussão acerca da *akrasia* na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles analisará as opiniões de Sócrates sobre o assunto e apontará as inconsistências que resultam delas para, finalmente, poder estabelecer o que será possível

aproveitar dessas opiniões, quando reformuladas, para a investigação que se seguirá.

Sobre o terceiro passo, (3) “provar o que for possível das opiniões”, este será o resultado de “percorrer as aporias” e reformular as opiniões reputadas de tal maneira que estejam o mais clarificadas possíveis para formar um conjunto consistente. Barnes identifica a noção de “provar” com uma espécie de resolução dos problemas que o levantamento preliminar dos *endoxa* provocou. Sobre este ponto, o comentador ainda ressalta que a verdade será encontrada exclusiva e exhaustivamente no conjunto remanescente das opiniões reputadas. O que conseguimos entender aqui por “exaustivo” concerne ao fato de que esses *endoxa* formarão um conjunto maximamente consistente, ou seja, nenhuma outra opinião poderá fazer parte dele sem torná-lo inconsistente, e, portanto, sem deixar de ser um conjunto. No entanto, como entender o que o intérprete afirma sobre a verdade ser encontrada “exclusivamente” nos *endoxa* remanescentes, “provando” o que for possível das opiniões?

2.3.1 Possível objeção a Barnes

Poderíamos objetar aqui que, se essa noção de prova for dada sem qualificações, ou seja, que a partir dela seja possível provar o que for o caso no percurso da busca definicional, os *endoxa* não poderiam ser, ao mesmo tempo, os pontos de partida e qualquer tipo de prova. Acreditamos que uma breve exposição da análise de Barnes a respeito da passagem da *Ethica Eudemia* que pretendemos reconstituir ao fim deste trabalho possa ser útil para mostrar que essa objeção não se segue se qualificarmos a noção de prova como o uso dos *endoxa* como “modelos” ou paradigmas:

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

Na primeira sentença, o filósofo pretende definir justamente como e por que caminho se deve partir para chegar à verdade acerca dos assuntos morais, ou, pelo menos, a concepções mais claras acerca das questões específicas da investigação moral. Empregar “indícios e modelos” é usar os *endoxa* como pontos de partida, a fim de clarificá-los para chegar a premissas ou hipóteses utilizadas na investigação. Em seguida, sua segunda asserção parece justificar a primeira, pois “é melhor que todos concordem” no sentido de que será mais fácil estabelecer os *endoxa* como indícios e modelos, de maneira que o levantamento inicial das opiniões reputadas já poderá conformar um conjunto. Se isso não for o caso, Aristóteles prossegue: dado que todos os homens tendem à verdade – asserção que parece ser dada como justificativa final do argumento –, precisamos provar este “algo” com que cada um pode contribuir com a verdade, a saber: as opiniões reputadas. Só que, neste sentido, elas ainda não serão indícios e modelos, pois não estão clarificadas, de onde vem a necessidade, novamente, de percorrer as aporias para estabelecer um conjunto consistente e, finalmente, provar “o que esses homens têm de fato a contribuir com a verdade”.

Ora, parece ser justamente esse tipo de prova exigido na *Ethica Nicomachea* VII 1 (EE = VI). O que se prova não é não a verdade que encerra a busca definicional, não é uma prova definitiva de argumento, mas sim uma prova de um *endoxon* como premissa ou, ainda, de um conjunto de *endoxa* como conjunto de premissas, que, clarificados, poderão constituir a investigação. Em outras palavras, é uma prova de coerência e consistência entre crenças.

O que isso nos mostra é que devemos tratar a noção de verdade e prova aqui em um sentido generoso e dentro do próprio “método dos *endoxa*” proposto por Barnes, pois o que se está provando, em última análise é a remanescência de um *endoxon* preliminar, daquilo que Aristóteles prescreveu como o primeiro passo do procedimento em EN VII 1, agora em um conjunto consistente e propriamente “filosófico” – no sentido em que será utilizado no tratado para dar prosseguimento à busca definicional.

3 *Phainomena* e *endoxa*

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

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

3.1 Os *phainomena* da experiência sensível

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

Quero dizer, por exemplo, que cabe à experiência astronômica nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos que se descobriram as demonstrações da astronomia; e o mesmo se aplica a qualquer outra arte

ou ciência. Assim, se apreendermos os atributos dos objetos em questão, nos capacitaremos de imediato e prontamente a formular sua demonstração, pois supondo que nenhum dos verdadeiros atributos dos objetos envolvidos tenha sido omitido de nossa investigação, estaremos capacitados a descobrir e demonstrar a prova de tudo que admita uma prova e a elucidar tudo cuja natureza não admite prova. (72b5-20)

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

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

Ainda há um uso mais forte do primeiro sentido de *phainomena* que aparece no *De Caelo*. Ao criticar aqueles que defendem teorias muito distantes da experiência ordinária e daquilo que parece ser o caso na maioria das vezes, Aristóteles afirma que há um conjunto de *phainomena* que corresponde à finalidade da ciência natural: "e enquanto o fim da ciência produtiva é o produto, o fim da ciência natural é o que em cada caso aparece de maneira imperativa (*kurios*) em acordo com os sentidos." (DC 306a17). É bem forte afirmar que, além de pontos de partida, os *phainomena* também configurarão um conjunto daquilo que, mais do que uma simples aparição, é imperativamente dado na percepção, pois tudo o que for afirmado em uma teoria não pode ser discrepante desse conjunto.

3.2 Os *phainomena* da experiência discursiva

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

Para marcar essa distinção, Owen (1986, p. 240) parte de uma importante ocorrência do termo na *Ethica Nicomachea*, em que Aristóteles estabelece o que embasará a discussão acerca da incontinência:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas (...) (EN VII 1, 1145b2-6).

O ponto de Owen é mostrar que o que Aristóteles dispõe para “começar a considerar as dificuldades” não são “fatos observados”, como traduziu Ross e como os comentadores da EN haviam compreendido até então, mas sim os *endoxa*, concepções e opiniões reputadas que disputam a verdade sobre um assunto. Outro indício de que Aristóteles tem como seu conjunto de *phainomena* algo que está no registro do discurso e não da experiência sensível é o aparecimento do termo “*legomena*” no fim do parágrafo citado, em que ele pretende dar como encerrado o conjunto das opiniões que embasarão a discussão sobre a incontinência e escreve que o que foi apresentado “são os *legomena*” (EN VII 1, 1145b20), que significam, literalmente, “aquilo que é dito”, e nesse caso são sinônimo dos *endoxa*.

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

de determinados fenômenos.

Um exemplo disso é dado por Owen na análise que Aristóteles faz acerca da concepção de lugar: os argumentos considerados na discussão dizem respeito ao *dokei* (em uma tentativa de tradução: as coisas que “parecem [ser o caso]”) sobre o deslocamento, sendo o deslocamento um indício, uma manifestação, do lugar – em razão disso é que devemos ter as considerações acerca do deslocamento como ponto de partida para chegar à concepção (*tí estín*, 210b32) de lugar: “Agora, que o lugar existe parece claro pela substituição (*antimetástasis*) de um corpo por outro, pois ali, [por exemplo], onde há água, logo haverá ar quando a água tiver saído de seu recipiente, e em seguida algum outro corpo em seu lugar.” (208b1-5). *Dokei* é uma declinação do verbo *dokéo*, que pretende expressar “o que parece ser o caso” ou “o que é suposto ser de tal forma” não propriamente no domínio do sensível, mas comumente quando algo do domínio do sensível dá origem a uma opinião (como, por exemplo, ao ver uma calçada molhada, alguém diria, antes mesmo de olhar para o céu: “parece-me que está chovendo”). Há três aspectos importantes que surgem na apresentação do que “parece ser o caso” que levam a discussão acerca da concepção de “lugar” para o que estabelecemos como o segundo sentido de *phainomena* em Aristóteles: vemos, primeiro, o que certos estudiosos consideram acerca da noção de lugar, também chamado por Owen de “doutrina dos lugares naturais”, que Aristóteles introduz como um *endoxon* sobre o assunto. O filósofo expõe, a fim de compreender com clareza as razões para outros terem sustentado tal opinião, o argumento que parece ter levado a maioria daqueles que estudaram o assunto a dizer que, sendo o lugar distinto de corpos, também o vazio poderia ser um lugar. Na conclusão dessa passagem podemos ver o segundo aspecto salientado por Owen: o verbo *legousi*, que significa “falar” ou “expor uma opinião”, utilizado para marcar a conclusão do *endoxon* apresentado: “Além disso, os que sustentam (*legousi*) a existência do vazio também sustentam a existência do lugar, já que o vazio seria um lugar desprovido de corpo” (208b 26). O terceiro e último aspecto é a menção à *Teogonia*, de Hesíodo, texto maximamente relacionado ao senso comum e à cosmogonia estabelecidos nas gerações anteriores a Aristóteles, mas que ainda estavam fortemente presentes na época:

E poderia parecer que Hesíodo falava com razão ao fazer do Caos a realidade primordial, quando Hesíodo disse que 'Bem primeiro nasceu Caos, e depois a Terra, de seio amplo' como se tivesse de haver um lugar

primordial para as coisas, pois pensava, com a opinião comum, que todas as coisas têm de estar em um “onde”, ou seja, terem um lugar. (208b29-34).

O que Owen salienta, no entanto, não é o caráter de “autoridade” do senso comum pelo qual a *Teogonia* era conhecida na época, mas sim o uso de mais um verbo do âmbito discursivo e não sensível que faz referência às opiniões de Hesíodo e da maioria, a saber: *nomizousi*. Ora, tanto os tipos de argumentos considerados (o dos estudiosos e o de Hesíodo, que claramente são tomados como *endoxa* sobre o assunto) quanto o vocabulário que Aristóteles utiliza para tratar deles, com as marcações verbais claramente discursivas de *legousi* e *nomizousi*, não deixam dúvidas de que a análise se dá no âmbito discursivo, não empírico. Além disso, a discussão começa de maneira análoga à maioria das discussões da ética: todos reconhecem, de alguma maneira, que a noção de lugar existe. No entanto, não há acordo em relação aos *endoxa*, as concepções acerca de lugar, cujos sentidos serão tão distintos quanto a concepção de lugar é formalmente aceita por todos. Por esse motivo, faz-se necessário apresentar as opiniões relevantes comumente aceitas acerca da existência de algo como um lugar e, em seguida, estabelecer e percorrer as dificuldades ou aporias que tais opiniões, quando tomadas em conjunto, apresentam para, finalmente, poder definir “o modo como o lugar existe” e “o que é o lugar”. Somente depois de percorrer as aporias e chegar a um resultado consistente é que pode ser dito que há conhecimento estrito acerca do que é referido quando se fala de “lugar”.

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

que houve avanço e que o avanço está de acordo com o objeto que inicialmente foi proposto analisar (os indícios). Dessa forma, a intercambialidade entre *phainomena* e *endoxa* não apenas elucida os pontos de partida da investigação moral como mostra que esta tem um padrão semelhante, no que concerne ao uso da experiência (discursiva ou empírica) do observador, às outras investigações aristotélicas.

4 Os pontos de partida (a tese de Mansion)

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

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

No entanto, na *Física* (I 1, 184a76-21, 24-45), a ideia de que o que é mais evidente para nós está conectado a particulares e o que é mais evidente em si são os universais é invertida. A razão que Aristóteles apresenta que o é mais evidente para nós é mais obscuro e confuso; e é preciso partir deste “todo” obscuro e confuso que a sensação apreende para, por análise, evidenciar seus elementos e princípios, e, assim, conhecer a causa. Mansion

ressalta, no entanto, que neste procedimento Aristóteles parece estar tratando a relação “universal” e “particular” não como um conceito genérico logicamente simples do qual se derivam definições específicas relativas aos particulares, mas sim da relação deste todo que é apreendido pela sensação e que precisa ser especificado analiticamente para decompor e compreender suas partes de maneira mais clara e precisa. A autora ainda cita o exemplo de um círculo: todos podem identificar vagamente uma forma circular, mas poucos sabem especificá-la em termos geométricos, a saber: conhecendo a articulação exata entre elementos, princípios e causa do objeto. Isso nos chama atenção para a noção de trabalho analítico: em sua tese é ressaltado que todo processo de ir do mais cognoscível a nós ao mais cognoscível em si baseia-se na análise, trata-se de partir do mais complexo e vago ao mais simples e preciso.

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

5 *Ethica Eudemia* I 6

Quando discutimos a tese acerca do “método dos *endoxa*” de Barnes, vimos uma possível leitura do movimento argumentativo de I 6 que só pôde ser levada a cabo diante de, no mínimo, três pressupostos que pretendemos ter explorado neste trabalho e um que ainda pretendemos explorar: (1) as noções de *endoxa* e *phainomena* são intercambiáveis neste tratado de Aristóteles, ou seja, quando ele nos diz que devemos usar “*phainomenois*”, o que nos aparece, ele está falando das opiniões reputadas; (2) os *endoxa* são utilizados como pontos de partida e como paradigmas do tratado; (3) há inevitavelmente um conflito que leva a um procedimento de clarificação entre os *endoxa*, só assim o conjunto de que se parte pode ser confrontado com o conjunto final; e (4) Aristóteles parte do que Denyer (1993, p. 206) chamou de “otimismo epistemológico”, isto é, pelo menos neste tratado Aristóteles parece postular, como justificativa de seu argumento sobre os *endoxa*, que todos os homens têm algo a contribuir com a verdade.

5.1 Reconstituição e comentário ao argumento de I 6

Até agora, exploramos as noções e teses envolvidas nos pressupostos a fim de fazer a leitura mais apropriada possível desta passagem. A breve interpretação que fizemos a partir de Barnes foi para apresentar seu método e deixa a desejar diante da dificuldade do texto. Diante disso, e esclarecido os três primeiros pressupostos, dispomos agora de um aparato conceitual mais robusto para reconstituirmos a passagem:

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

Em [1] vemos Aristóteles em busca de “convicção” acerca dos assuntos morais. Esse trecho geralmente é lido, em razão do que se segue, como a referência à confusão das opiniões alheias que o filósofo pretende explorar. No entanto, se lembrarmos da tese de

Mansion, a todos nós, ao início de uma investigação, o objeto, que é “mais cognoscível para nós”, pode parecer confuso. Inclusive, é essa obscuridade que nos faz prosseguir em busca de suas causas e princípios. Portanto, poderíamos dizer que Aristóteles não esteja aqui referindo aos *endoxa*, mas ao objeto da ética enquanto tal, que ainda não lhe é “mais cognoscível em si mesmo”. Woods (1996, p. 71) comenta sobre a passagem em geral, mas acreditamos que apenas para o começo da prescrição seja parcialmente correto dizer isso, pois (1) no restante da passagem o filósofo claramente alude aos *endoxa* dos outros, inclusive à persuasão e (2) não é somente ao caráter pré-filosófico dos outros que Aristóteles estaria aludindo, mas sim para o caráter obscuro do objeto ao início da investigação de qualquer um, inclusive a sua: “Aristóteles, ao falar da obscuridade e da imprecisão das opiniões ordinárias tem em mente não apenas as imprecisões e outros problemas de suas formulações, mas também a falta de certeza que lhes é inerente em sua não refletida, pré-filosófica forma.”

Sobre [2], estabelecer precisamente o sentido de *marturiois* e *paradeigmasi* nesta passagem nos permitirá compreender o papel que os *endoxa* devem desenvolver no tratado. Já tratamos das duas expressões como referindo a indícios e modelos, mas não analisamos ainda as razões para isso. *Marturiois* pode indicar também “testemunho”, “prova”, “evidência”, mas acreditamos que, neste caso, o correto seja compreender a expressão como “indício” pois estará em consonância com a noção de *phainomenon* que já vimos. É preciso tomar como indício aquilo que nos aparece porque este é, epistemologicamente, o único ponto de partida disponível ao observador. Aristóteles quer afastar o método de outros filósofos de partir de postulados e deles derivar o que pode ser conhecido. É preciso observar e buscar padrões nos indícios para só assim poder confrontá-los e, como aqui estamos no contexto dos *endoxa*, clarificar essas opiniões. A expressão que acompanha *marturiois*, *paradeigmasi*, comumente é traduzida como modelo ou paradigma. Modelo nos parece mais apropriado, uma vez que paradigmas costumam ser entendidos como um espécime ou exemplo perfeito de algo com o qual os outros espécimes são comparados. Um modelo da investigação pode ser produzido durante a própria investigação e a partir de seus elementos; ou, como já dissemos, os *endoxa* clarificados depois de passar pelo procedimento de “estabelecer o que parece ser o caso, percorrer as aporias e provar o que for possível das opiniões reputadas” cumprirão o papel de modelo para contrastar com as

opiniões reputadas confusas e obscuras tomadas ao início da investigação como indícios, embora não encerrem a busca definicional. Além disso, a preocupação de Aristóteles com esse contraste aparece de maneira paradigmática em dois livros da *Ethica Nicomachea*:

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

Há quem faça objeções a isso dizendo que o fim visado por todas as coisas não é necessariamente bom, mas podemos supor que dizem algo sem sentido. *Pois nós dizemos que aquilo que todos pensamos é o que realmente é; e o homem que ataca essa convicção dificilmente terá algo mais convincente para sustentar.* (EN X 1, 1175b35-2, grifo nosso)

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

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

Em [4], Aristóteles parece postular que “cada um tem algo apropriado com relação à verdade”. É esse “otimismo epistemológico”, como chamou Denyer, que sustenta toda a argumentação dessa passagem metodológica. Embora aqui Aristóteles tenha dado como pressuposto que cada um tem algo a contribuir com a verdade, no *De Anima* podemos encontrar algumas observações que tornam mais inteligível essa confiança de Aristóteles

na tendência humana à verdade. Em *De Anima* 429a13-18, é dito que o intelecto é em certo sentido como a percepção sensível: quando algo é compreendido ou conhecido, é a forma do objeto que temos em nossa mente. Assim, “uma coisa compreendida é idêntica ao nosso entendimento dela.” comenta Denyer (1993, p. 203), havendo, desse modo, a mesma forma em nós e no objeto, como pode-se notar nesta passagem:

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

Dado que apreendemos a forma do objeto quando compreendemos o objeto em sua natureza (isto é, através de uma demonstração) e, portanto, sua essência, a consequência disso é que quando pensamos definições não podemos pensar falsamente, pois estamos pensando a própria forma adquirida dos objetos. Sobre isso Denyer (1993, p. 204) comenta: “Mas não há possibilidade de pensamento falso quando estamos pensando sobre as essências das coisas; isto é, nós não pensamos falsamente quando pensamos o tipo de pensamento que poderia ser expresso em uma definição, como 'Homem é animal racional'.” Essa interpretação é extremamente problemática. Por um lado, explicita por que “o entendimento é em algum sentido as coisas percebidas”, na passagem do *De Anima*, pois o entendimento, ao levar ao conhecimento da natureza do objeto, mantém uma relação intrínseca com a essência que é revelada em uma demonstração adequada. Por outro lado, quando tomada *per se* a interpretação de Denyer parece dizer que não podemos dizer o falso, o que na doutrina aristotélica sabemos não ser o caso. No entanto, o que Denyer diz é sutilmente diferente. Podemos *acreditar* que estamos concebendo uma essência quando na verdade não estamos. Isto seria uma espécie de autoengano. A possibilidade do engano e de dizer o falso e a impossibilidade conceber uma essência de maneira errônea são explicadas em *Metafísica* 1051b30-2: quando pensamos em essências, ou temos um pensamento verdadeiro, ou não pensamos em essências, mas em outra coisa. É por isso que Aristóteles toma como garantido o fato de que todos tenham algo a contribuir com a verdade, pois mesmo aqueles que não pensaram definições, que não conseguiram chegar a elas, podem contribuir com suas opiniões, essa “outra coisa pensada” de que Aristóteles fala na *Metafísica*, que, com o método que é exigido segundo o rigor de cada ciência, podem vir a ser definições e teremos certeza disso pois definições só podem ser pensadas

corretamente.

Em [5], Aristóteles apresenta o procedimento como, em [1], ele nos diz que precisamos “buscar a convicção acerca desses assuntos”. Ao indicar que devemos partir do que é mais cognoscível para nós, aquilo que é dito de modo confuso, ou seja, os *endoxa* preliminares de acordo com o método de Barnes, parece que estamos diante do método exposto em EN VII 1, 1145b2-7: devemos coletar os *endoxa*, percorrer as aporias e provar o que for possível dessas opiniões. Mas agora temos também mais uma garantia acerca desse procedimento: como disse Denyer (1993, p. 212), “No mundo aristotélico, o homem aristotélico está epistemicamente em casa.” Ou seja, como já vimos no pressuposto de [4], o método será eficaz pois, mesmo que partamos do que é confuso e obscuro, essas opiniões contêm algo de verdadeiro. Desde que sejam percorridas suas aporias, chegaremos a enunciados claros com as quais poderemos trabalhar. Ao discutir o “método dos *endoxa*”, Barnes endossa o texto de Aristóteles de que os *endoxa* remanescentes serão prova suficiente acerca de seu objeto, mas isso não parece fornecer um suporte conceitual ou definitório mais preciso do que seria esse resultado da resolução ou dissolução das aporias. No entanto, para Denyer (1993, p. 210), isto será uma síntese, porque, quando clarificadas as opiniões em conflito e preservada a verdade, estas, modificadas, mostrarão a ambos os lados que sustentavam opiniões aparentemente contraditórias, que eles agora estão justificados na opinião que surge da síntese, porque só o que é verdadeiro é preservado:

A ideia é de que a verdade sobreviverá ao processo que resulta na síntese, enquanto a falsidade não. E porque todas as partes estarão habilitadas a reconhecer nessa síntese um enunciado das verdades que eles sustentavam, e uma explicação das falsidades nas quais eles recaíram, essa síntese deve comandar o assentimento universal (DENYER, 1993, p. 210).

6 Conclusão

À guisa de conclusão temos, então, um panorama conceitual clarificado que engendra a leitura da passagem de EE I 6. Este panorama pretendeu explicitar a estrutura do argumento de EE I 6, seu desenvolvimento e sua fundamentação em teses presentes em outras passagens e tratados. O panorama consistiu em encontrar o sentido próprio de *endoxa*, mediante diversas aparições na obra aristotélica, que seja próprio à compreensão do método empregado na EE e a partir do qual também possamos compreender sua natureza. Dentre duas principais interpretações acerca dos *endoxa*, endossamos a de Barnes (2010), a partir da qual é possível estabelecer um método próprio dessas opiniões reputadas intimamente relacionado à filosofia moral. A tese de Barnes permite que o agente experiente examine, a partir de um teste de consistência, os conjuntos de crenças (opiniões reputadas) relevantes para a investigação moral. É objetável se tal teste pode consistir em uma prova suficiente para encerrar a busca definicional no domínio moral. Tentamos responder a tal objeção com a noção de que as opiniões (geradas por fatos) de que o agente dispõe para investigar funcionam tanto como pontos de partida (indícios) como um modelo de prova com o qual contrastar o resultado da investigação (cf. EE I 6 1216a23).

Neste quadro também foi preciso esclarecer, diante do fato de que em EE I 6 os pontos de partida são ditos *phainomenois*, a intercambialidade, neste contexto, entre os termos *phainomena* e *endoxa*. Pois só assim torna-se inteligível o que é manifesto na experiência (*tois phainomenois*) nos termos de um tratado de filosofia moral. A noção de *phainomena*, por ser considerada o que é mais cognoscível para nós, também engendrou a discussão acerca dos pontos de partida de uma investigação. Vimos, com Mansion, que partimos sempre daquilo que manifesta-se na experiência de forma confusa e ainda não analisada. Conhecer, por sua vez, o objeto, é fruto de um trabalho analítico de passar do mais vago ao mais preciso, o que coincide com a prescrição de EE I 6.

Finalmente, ao analisarmos dentro deste quadro a passagem metodológica da *Ethica Eudemia*, pudemos compreendê-la como ápice de um livro que prepara-se todo como um preâmbulo à investigação e que, mais do que descritiva, configura-se como uma passagem prescritiva de Aristóteles tanto ao que será feito nos livros posteriores com relação ao seu procedimento de análise das opiniões reputadas quanto a uma prescrição ao agente

experiente que acompanhará os passos da investigação em busca do objeto da felicidade e de como será possível alcançá-lo. A partir de tal prescrição vemos também que, além de configurar sólidos pontos de partida para a investigação, na medida que em que fornecerá uma “configuração conceitual” – ou limites conceituais – sobre a qual versará a investigação, o processo de clarificação dos *endoxa* também pode ser interpretado como fazendo parte do projeto metodológico da *Ethica Eudemia* tomado como um todo, ao chegar a enunciados tão claros e precisos que sejam suficientemente explanatórios para os objetivos da EE, a saber: a determinação e a aquisição do bem humano.

A noção de *endoxa*, figurada como o que se manifesta na experiência do observador, caracterizada como conjuntos de indícios e modelos do método prescrito, possui um papel fundamental na busca definicional do tratado. Ela fornece os limites e também o conteúdo, em parte, da investigação, colocando Aristóteles, assim, em constante contato com a experiência e com a filosofia de seus contemporâneos e predecessores. Disso advém a riqueza em tópicos para discussão da felicidade que encontramos na *Ethica Eudemia*, bem como uma preocupação em manter uma investigação “bem arrazoada”, isto é, uma investigação cujas definições não são postulados, mas encontram-se todas provadas no percurso definicional, com razões que as asseguram mediante a clareza advinda do processo de passar de enunciados vagos e obscuros aos mais claros e precisos possíveis.

O método coerentista proposto por Barnes – tratado como “método dos *endoxa*” –, tendo sido nosso fio condutor para as análises das passagens metodológicas, revelou-se uma proposta eficiente para elucidar as provas e definições na EE. O procedimento revelou-se em acordo com o que Aristóteles propõe em EN VII 1 como os passos para investigar determinadas opiniões e provar o que for possível delas na medida em que sejam úteis aos problemas morais tratados. O que chamamos de “coerentista”, aqui, já fora mencionado brevemente. Trata-se de mostrar a coerência entre crenças dentro de um conjunto. Isso não foi suficientemente trabalhado nesta monografia pois exigiria muito mais respaldo conceitual e analítico quanto aos conceitos de “prova” e “definição” de Aristóteles, mas queremos chamar a atenção apenas para o problema que fica em aberto: ser uma prova coerente de crenças que gera enunciados precisos é o suficiente para o método que Aristóteles emprega na *Ethica Eudemia*?

Tal dúvida articula noções fundamentais para entendermos como funciona o método não só prescrito, mas efetivo da EE. Mesmo que não possamos, agora, respondê-la neste trabalho, acreditamos ter apresentado suficientemente o aparato conceitual de que necessitamos para compreender como devemos interpretar EE I 6 a fim de que tenhamos uma filosofia moral voltada à análise das opiniões reputadas no percurso do método. Os *endoxa* não esgotam a busca por definições, mas sua análise consiste em um momento crucial dessa busca.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Introduction, text grec, traduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 2013.
- ARISTOTE. *Topiques. Tome I: Livres I-IV*. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics – Books I, II, and VIII*. Translated with a commentary by Michael Woods. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translated and edited by Brad Inwood and Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle (v. I)*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ALLAN, D. J. “Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics”. In: MANSION. *Aristote et les problèmes de méthode*, 1980, pp. 304-318.
- AUBENQUE, P. “Sur la notion aristotélicienne d'aporie”. In: MANSION. *Aristote et les problèmes de méthode*, 1980, pp.3–19.
- BARNES, J. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odyseus, 2010, pp. 183-207.
- BERTI, E. “La valeur épistémologique des *endoxa* chez Aristote”. In: *Dialectique, Physique et Métaphysique – Études sur Aristote*. Paris: Louvain, 2008, pp. 73-92.
- BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1874.
- CLEARY, J. “Phainomena in Aristotle's methodology”. In: *International Journal of Philosophical Studies*, 2:1, 61-97, 1994.
- COOPER, J. “Aristotle on the Authority of 'Appearances'”. In: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 281–91.
- CRUZ SOUSA, A. “Sobre a tradução da *Ethica Eudemia* por Anthony Kenny”. In: *Dois Pontos*, v. 10:2, 2013, pp: 375-384.
- DENYER, N. “Aristotelian Optimism”. In: DENYER, N. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- KENNY, A. *The Aristotelian Ethics: A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1978.

- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MANSION, S. "'Plus connu en soi', 'plus connu pour nous'. Une distinction épistémologique très importante chez Aristote". In: *Pensamiento*. Vol. 35. Madrid, pp. 161-170, 1979.
- MIÉ, F. "Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las éndoxxa en la ciencia natural.". In: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46 (2013): 211-234.
- OWEN, G. E. L. "*Tithenai ta phainomena*". In: NUSSBAUM, M. (Ed.). *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1986, pp. 239-251.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- REEVE, C. D. C. "Aristotle's Philosophical Method". In: SHIELDS, C. *The Oxford handbook of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 150-170.
- RENON, L. V. "Aristotle's *Endoxa* and Plausible Argumentation". In: *Argumentation* 12: 95–113, 1998.
- ROSS, A. "La cuestión del método en Física I, 1". In: *Philosophia*, 2010, pp: 96-103.
- ROWE, C. J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971.
- ZILLIG, R. "O fim com vistas ao qual um homem escolhe viver (Ética Eudêmia I 5, 1215b15-16^a10)". In: *Dois Pontos*, vol. 10:2, 2013, pp: 357-371.
- ZINGANO, M. "Aristotle and Method in Ethics". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 32. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.297-330.