

**PRINCÍPIOS E BOA EDUCAÇÃO:
NOTAS SOBRE ÉTICA NICOMAQUEIA I. 4. 1095A31-B13**

Priscilla Tesch Spinelli*

RESUMO: Por que Aristóteles afirma que *apenas* aquele que foi bem educado possui ou pode facilmente obter os princípios (1095b6-7)? Por que aquele que foi bem educado possui o “quê” (*hoti*) sem precisar de um “porquê” (*dioti*) (1095b4-6)? O que são esses princípios, o que é o “quê” e o “porquê” e em que consiste essa boa educação? Este texto pretende apresentar respostas a essas perguntas esclarecendo, em primeiro lugar, a natureza do conhecimento prévio que o aluno da *EN* deve possuir, cuja origem direta é a sua experiência, a boa educação que ele recebeu. Ele deve, em alguma medida, saber *que* as ações nobres e virtuosas são boas. Além disso, será preciso mostrar que uma certa interpretação dos princípios e o “porquê”, nessa passagem, como é feita por alguns comentadores, não é necessária: os princípios que já foram ou podem facilmente ser obtidos tendo como base última a boa educação do aluno não são os princípios da ação prudencial, i.e., as corretas razões para agir que o prudente possui. Aristóteles está, aqui, referindo-se aos *princípios da investigação* que se inicia na *EN*: para apreendê-los, é necessário ter tido uma boa educação moral, pois a sua justificação *última* encontra-se na experiência das pessoas de bem: aquele que não teve essa educação não será capaz de compreender isso, não compreendendo a natureza e a exatidão da disciplina que se anuncia.

PALAVRAS-CHAVE: Princípios - Boa Educação – Ação moral – Experiência.

Cito na íntegra a passagem referida no título:

Não deixemos de notar, entretanto, que há uma diferença entre argumentos que partem dos princípios (*archon*)¹ e que se dirigem aos princípios (*archai*). (33) Platão também estava certo ao fazer essa questão, perguntando se estávamos no caminho que parte dos ou que se dirige aos princípios, pois há aí uma diferença (b1) assim como há em uma pista de corrida entre o caminho que vai dos juízes até o ponto de retorno e o caminho de volta. Pois devemos começar com o que é mais conhecido (*gnorimon*), (3) mas as coisas são mais conhecidas de dois modos: umas o são para nós, outras o são absolutamente (*haplos*). Presumivelmente, *nós* devemos começar com o que nos é mais conhecido. (5) Conseqüentemente, aquele que há de ouvir de maneira adequada as lições sobre o que é nobre e justo e, em geral, sobre política, deve ter sido educado

* Doutoranda em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹ Mantenho, nas traduções de *arche* e suas derivações, a palavra ‘princípio’, diferentemente de Ross e outros que algumas vezes traz ‘*starting-points*’ (cf. 1095b6, 1095b8) e outras ‘*principles*’ ou ‘*first principles*’ (cf. 1095a35). As diferentes traduções de Ross supõem haver, aqui, diferentes sentidos de um mesmo termo. Manter a tradução, em todo o caso, por ‘princípio’ já sugere, de minha parte, que argumentarei em vista de defender um e mesmo sentido para ambas as aparições de *arche* pelo menos no que concerne à passagem de I. 4.

nos bons hábitos. Pois o ‘quê’ é um princípio (*archē gar to hoti*), e, (7) se este estiver suficientemente claro, ele não precisará de um ‘porquê’ (*dioti*). E aquele que se encontra em tal condição possui (*echei*) ou pode facilmente apreender (*laboi*) os princípios (*archas*). Mas aquele que não se encaixa em nenhum desses dois casos, que ouça as palavras de Hesíodo:

(10) Certamente, o melhor [dos homens] é aquele que conhece por si todas as coisas;
Bom, aquele que ouve quando os homens aconselham bem;
Mas aquele que não sabe nem adota de coração
A sabedoria de um outro, é uma criatura inútil. (*EN* I. 4. 1095a31-b13)

Como Aristóteles sugere de 1095a31-b2, a investigação presente na *EN* está, *de algum modo*, indo em direção aos princípios e não partindo deles. De modo bastante geral, é possível dizer que não se trata, ao menos nessa etapa da investigação sobre os assuntos ético-políticos² (como é o caso na matemática), de lançar mão de um método demonstrativo rigoroso, partindo de premissas as mais universais e evidentes *nelas mesmas*. A investigação ético-política se anuncia como realizando um movimento em certa medida contrário a esse, partindo em busca justamente dos princípios que lhe concernem, começando com o que, nesse domínio, é mais conhecido *para nós* e não *em si* ou *absolutamente*.

É porque devemos começar com o que nos é mais conhecido que o aluno dessas lições deve ter sido bem educado, como afirma Aristóteles em 1095b5. Trata-se de aprender algo a respeito do que é nobre e justo e, para tanto, como em qualquer domínio de conhecimento, é preciso previamente ter *alguma* familiaridade com o seu objeto. É a boa educação, assim parece, que irá permitir essa familiaridade ou conhecimento prévio que o aluno precisa para ser um bom ouvinte de lições políticas.

As linhas 1095b6-7, que se referem a um ‘quê’ (*hoti*) e a um ‘porquê’ (*dioti*), concluem algo a respeito dessa exigência da boa educação por parte do estudante de lições políticas: “Pois o ‘quê’ é um princípio (*archē gar to hoti*), e se este estiver suficientemente claro, ele não precisará de um ‘porquê’ (*dioti*)”³. O que são o ‘quê’ e o ‘porquê’ aos quais Aristóteles faz referência aqui?

² Que a *Ética* seja uma política é algo que será suposto aqui, ainda que sem justificação. Essa expressão e os argumentos com os quais julgo ser possível fundamentá-la têm inspiração, p.ex., nos trabalhos de R. Bodéüs (*Le Philosophe et la Cité*) e M. Schofield (“A ética política de Aristóteles”).

³ Cf. 1095b6-7.

Burnyeat, seguindo alguns comentadores antigos e conectando essa passagem a I. 3. 1095a2-4⁴, defendeu que o ‘quê’ é algo oriundo da experiência nas ações de acordo com as virtudes, a partir da qual *aprendemos* alguma coisa sobre essas ações. Essa aprendizagem está, assim, intrinsecamente relacionada à prática. Através do hábito aprendemos a *fazer* algo – no caso, agir bem – e, quando essa aprendizagem tem sucesso, isso está necessariamente conectado à aquisição da crença ou da convicção de que *fazer isso é bom* – no caso, *agir virtuosamente é bom* –, quando tomamos isso como prazeroso de ser feito. É preciso estar em um certo estágio, então, do aprendizado moral, o que envolve elementos intelectuais e emocionais, para que sejamos capazes de *estudar* com proveito as ações virtuosas. Como afirma Burnyeat, Aristóteles está então exigindo que seu aluno já *saiba* sobre as ações nobres e justas *que* elas são nobres e justas, pois as lições políticas “são sobre essas ações e *partem delas*”⁵. No entanto, não é necessário que ele saiba *por que*, justamente, elas são nobres e justas, o que ele saberia se fosse prudente.

Segundo Burnyeat, “o contraste, aqui, entre ter apenas “o *quê*” e ter tanto “o *quê*” quanto “o *porquê*” é um contraste entre saber ou acreditar que algo é assim e compreender por que isto é assim”⁶. Levando a sério a citação de Hesíodo feita por Aristóteles, ele afirma que aquele que “conhece por si todas as coisas” dispõe tanto do “*quê*” quanto do “*porquê*” a respeito das ações. Esse é o prudente. Já aquele que age bem porque obedece às ordens de um outro, sem saber ou compreender perfeitamente por que faz o que faz, não sendo (ainda) capaz de decidir por si o que deve ser feito, mas “aceitando de coração” os conselhos de outro, tem apenas o “*quê*” e pode, assim, ser um bom aluno das lições de Aristóteles. Essas lições, Burnyeat afirma, “sem dúvida pretendem oferecer a ele [ao aluno] uma boa compreensão do “*porquê*” que explica e justifica o “*quê*” que ele já tem ou pode facilmente possuir”⁷.

⁴ A saber: “Conseqüentemente, um jovem não é um bom ouvinte de lições políticas, pois ele não tem experiência nas ações que ocorrem na vida, mas suas discussões (da política) partem dessas e são sobre essas”. Os comentadores aos quais ele se referem são Aspasius, Eustratius, Heliodorus e, mais recentemente, Stewart (Cf. BURNYEAT, M. F., “Aristotle on Learning to Be Good”, p. 88, nota 3).

⁵ Grifos do comentador; Cf. BURNYEAT, M. F. *Op. cit.*, p. 71-72.

⁶ Cf. BURNYEAT, M. F., *Op. cit.*, p. 71.

⁷ *Idem*, p. 72; cf. também p. 88, nota 2. Contra, p. ex., Burnet, Ross e Gauthier & Jolif, Burnyeat quer sustentar que, em 1095b9, os “dois casos”, como traduzi aqui, referem-se ao possuir o ‘quê’ ou o ‘porquê’ que aparecem duas linhas antes e não ao “possui ou pode facilmente apreender os princípios”. Como ficará claro na seqüência, a segunda opção me parece mais natural, embora, dado que não identifico o “quê” com as convicções morais do aluno, mas, justamente, com os princípios da investigação, o resultado vem a ser o mesmo.

É certamente verdade que Aristóteles exige do aluno das lições presentes na *EN* que ele *saiba* algo sobre isto o que ele vai estudar; se é o caso de um discurso sobre as ações nobres e justas, algum conhecimento prévio destas o aluno deve ter. Esse conhecimento não pode, no entanto, ser meramente informativo – ser capaz de *dizer*, como quem aprendeu porque *decorou*, *que* “é justo compartilhar meus bens com os outros”, como exemplifica Burnyeat⁸ –, como já sugeri, mas ser algo que o aluno possui como uma *convicção* a respeito das ações virtuosas. Essa convicção é oriunda, em grande medida, da prática dessas mesmas ações. Aquele que pretende seguir discursos sobre as ações nobres e justas sem jamais tê-las praticado – não as *conhecendo*, portanto, por si próprio – assemelha-se aos sofistas que se dizem professores de política, mas “não sabem nem mesmo que tipo de coisa ela é nem sobre o que ela versa”⁹.

Uma certa experiência nas ações nobres e justas é a fonte das convicções mais ou menos corretas do aluno sobre as ações, sobre o modo como devemos fazê-las e sobre o ser humano enquanto agente. Essas convicções podem ser expressas em proposições que exprimem regras gerais concernentes aos assuntos práticos¹⁰. P. ex., o aluno pode estar convicto de *que* a intemperança é controlada pela abstinência, como observa Santo Tomás¹¹; *que* deve-se honrar pai e mãe, *que* é preciso pagar as dívidas em dia, *que* a coragem é uma virtude, *que* é bom fazer bem aos amigos, etc. Ele pode não ter todas essas, certamente. Mas um certo número delas é necessário para que possa ser dito que ele possui o conhecimento prévio para seguir adequadamente as lições políticas. Saber *que* certos tipos de ação – as virtuosas – são melhores que outros é certamente um requisito para poder estudar com proveito essas lições.

As convicções do bom aluno envolvem o reconhecimento da existência de algo nobre, *to kalon*. Ele reconhece que há coisas ou ações valiosas em si mesmas¹², ou seja, de valor

⁸ Cf. BURNYEAT, M. F. *Op. Cit.*, p. 74.

⁹ Cf. *EN* X. 9. 1181a14-15.

¹⁰ Embora, como enfatiza Burnyeat, essas convicções tenham origem na *prática* dessas ações, ou seja, na experiência da sua singularidade em casos particulares de ação: “(...) a ênfase deve ser posta no seu conhecimento, de ações específicas, que elas são nobres e justas em circunstâncias específicas. Afirmo isso como uma questão de ênfase apenas, de grau, pois muitas vezes, sem dúvida, um conselho moral virá até ele justamente em termos gerais” (Cf. *Op. cit.*, p. 72).

¹¹ Cf. Santo Tomás. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Livro I, lição IV, par. 53.

¹² Penso, assim, ser correta a análise proposta por Kraut a respeito do conteúdo das convicções que o aluno dispõe para seguir as lições políticas. Segundo ele, “o que aqueles que foram bem educados vêem é que as ações virtuosas que eles realizam são intrinsecamente desejáveis, prazerosas e nobres” (cf. Kraut. R. “Aristotle on

moral, sendo isso fruto da sua boa educação, de uma experiência bem vivida. O aluno adquiriu, assim, uma concepção *mais ou menos correta* de vida boa, do que é ser feliz¹³: ele reconhece que há coisas nobres, *ta kala*, mas pode não saber, p. ex., situá-las adequadamente na sua vida, não atribuindo-lhes uma certa ordem ou a importância devida. Essa concepção geral mais ou menos certa de *eudaimonia* corresponde, assim, ao conjunto das convicções do aluno relacionadas ao domínio prático. Ela deve incluir, em alguma medida, a convicção de que agir nobre e justamente é bom, pois, como Aristóteles mostrará, são as ações virtuosas que devem ocupar um lugar central na sua vida.

Para Burnyeat, isso tudo significa que o ponto de partida (*arche*), o “quê” da investigação ético-política é *saber*, ter internalizado, *que* certas ações são nobres e justas, o que só é possível através de uma educação nos bons hábitos. É a partir da internalização desse saber que o aluno poderá avançar em direção aos primeiros princípios (*archai*) absolutos concernentes ao domínio que está em questão, ou seja, em vista da *eudaimonia*. *Que* certas ações sejam nobres e justas é o “o que é mais conhecido *para nós*”; partindo disso, argumentamos na direção do *porquê* elas são assim, o “o que é mais conhecido *em si*” ou *absolutamente*. É preciso, segundo Burnyeat, admitir que há, em *EN* I. 4, dois sentidos em que os termos ‘*arche*’ ou ‘*archai*’ são nesse caso usados; com efeito, Aristóteles avança “em direção a um primeiro princípio ou ponto de partida, a saber, a especificação da felicidade, mas em um outro sentido a investigação deve ter os seus próprios pontos de partida, a partir dos quais ela procede”¹⁴. É preciso também admitir que o “porquê” dado pela investigação

Method and Moral Education”, p. 281). Isso é certamente verdadeiro, ainda que, como creio ser pertinente observar, seja possível que um bom aluno de política não realize essas ações *porque* elas têm essas características. Isso seria, com efeito, torná-lo virtuoso propriamente dito, ou seja, prudente. É também compatível com a apresentação feita por Kraut dizer que o que o aluno precisa é reconhecer que *algumas coisas* podem ser “intrinsecamente desejáveis, prazerosas e nobres”, dentre elas, especialmente, ações de um certo tipo (virtuosas). Mas o aluno deve também poder, p. ex., considerar que ter amigos é algo valioso *por si*, que ter saúde é algo valioso *por si*, que ter uma família *digna* é não apenas necessário à vida, mas algo que dela faz parte como um bem intrínseco.

¹³ Para dizer de alguém que ele tem uma certa concepção de *eudaimonia* não é necessário que ele mesmo a conceba de modo claro e explícito, *discursivamente*. As atitudes e opiniões sustentadas a respeito do modo como se deve agir são suficientes para que possamos atribuir às pessoas certas convicções morais.

¹⁴ Cf. BURNYEAT, M. F., *Op. cit.*, p. 71. Esses dois sentidos de *archai* são também reconhecidos por muitos comentadores e tradutores que, como Ross, trazem ‘*first principles*’ na sua primeira ocorrência (1095a35) e ‘*starting-points*’ (1095b6); Cf., p. ex., Hardie, W. F. R. *Aristotle’s Ethical Theory*, p. 34; Irwin, T., “First Principles Aristotle’s Ethics”, p. 269, nota 18. Gauthier & Jolif, ainda que traduzam as duas ocorrências de *arche*

presente na *EN* justificará o “quê” que o aluno possui, ou seja, proporcionar-lhe-á a prudência através da qual ele compreenderá adequadamente as razões pelas quais ele faz aquilo que faz e crê que é bom fazer isso¹⁵.

Na seqüência pretendo mostrar porque não estou plenamente de acordo com nenhuma das teses acima. Em primeiro lugar, “o que é mais conhecido para nós” não deve ser identificado ao “quê” presente em I. 4, embora deva ser identificado às convicções corretas do aluno a respeito das ações nobres e justas e, neste ponto, estou plenamente de acordo com Burnyeat. A concepção mais ou menos correta que ele possui é necessária enquanto *conhecimento prévio* para que se possa avançar na investigação presente na *EN*, mas não é a isso que Aristóteles está se referindo ao dizer que o “quê” é *ponto de partida* ou *princípio* dessa investigação. Quero mostrar também porque acredito que não é necessário atribuir dois sentidos aos termos ‘*arche*’ ou ‘*archai*’ nas linhas 1095a35 e 1095b6, tratando-se, em ambas as ocorrências, de uma referência aos *princípios da investigação* que se inicia na *EN*. Por fim, tentarei mostrar porque não é necessário afirmar que a *EN* vai fornecer o “porquê” prudencial àquele que já possui o “quê”. Se o “quê” ao qual Aristóteles se refere é(são) o(s) princípio(s) da investigação ético-política e não o conhecimento prévio que permite, em última instância, o *reconhecimento* desses princípios como legítimos, então não é necessário considerar que uma tal investigação fornecerá um “porquê” do tipo prudencial. Trata-se de compreender que, possuindo uma concepção mais ou menos correta de *eudaimonia*, o aluno será capaz de reconhecer certas proposições como primeiras e verdadeiras – os “quês” ou princípios para os demais esclarecimentos a serem feitos. O “porquê” ao qual Aristóteles está se referindo em 1095b7 é um porquê de tipo teórico-demonstrativo. *É porque ele foi bem educado* que ele não precisará de um “porquê” que as justifique, poder-se-ia dizer, exhaustivamente. Se, por outro lado, é bem verdade que a *EN* é capaz de oferecer algum “porquê” ao aluno, esse não precisa ser identificado quer a um “porquê” de tipo prudencial – que Aristóteles em momento algum parece afirmar como dependente da aquisição de uma filosofia moral ou política –, quer a um “porquê” de tipo teórico-demonstrativo.

O aluno bem educado, diz Aristóteles, “possui ou pode facilmente apreender os princípios” da investigação presente na *EN*, ou seja, o “quê”. Aquele que tem uma concepção

igualmente por ‘*principes*’, vêm na passagem dois sentidos do termo (Cf. *L’Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*. Tome II, vol. 1, p. 18-20).

¹⁵ A mesma idéia, e de maneira mais explícita, é defendida, p. ex., por LEAR, J. *Aristotle: The Desire to Understand*, p. 187 e KRAUT, R. *Op. cit.*, p. 284.

mais ou menos certa de *eudaimonia*, oriunda dos bons hábitos, já possui de modo explícito ou pode facilmente assim reconhecer como genuínas e primeiras as proposições que servirão de ponto de partida nessa investigação. Com efeito, é necessário ao aluno, como parte do *conhecimento prévio* para iniciar a investigação da *EN*, p. ex., *saber que* pagar as dívidas em dia é bom. Entretanto, jamais vemos uma proposição como esta, *enquanto tal*, servindo como premissa para os argumentos da *EN*¹⁶. Em nenhum momento vemos Aristóteles argumentar afirmando “dado que é bom pagar nossas dívidas em dia, então...”. Como esse tipo de proposição poderia funcionar como *ponto de partida* ou *princípio* para a argumentação presente na *EN* em vista do que seriam os princípios da ação, ou seja, da especificação do que seria a felicidade? Como o saber *que é bom* pagar minhas dívidas em dia pode funcionar como premissa explícita em um discurso filosófico que conduziria à apreensão do primeiro princípio da ação, ou seja, da *eudaimonia*?¹⁷

Como pretendo mostrar a seguir, o conhecimento prévio necessário para iniciar a investigação não precisa ser identificado com o “quê” ou os pontos de partida da investigação; tampouco a investigação vai conduzir à apreensão do primeiro princípio da ação, ou seja, da *eudaimonia*, mas, p. ex., da sua definição. Se as duas teses anteriores estão corretas, tampouco parece natural ver em 1095a35 e 1095b6 dois sentidos de *arche* ou *archai*. Estamos

¹⁶ Essas proposições até funcionam como premissas, porém dos argumentos retóricos e dos processos deliberativos. É interessante observar a atenção que Aristóteles dedica às máximas ou regras morais (*gnomai*) no que concerne à formação dos argumentos retóricos (Cf. *Retórica*. II. 21). São os experientes os capazes de seguir adequadamente os entimemas – que são capazes de se convencer, portanto, a respeito da sua conclusão – que usam máximas, e não os jovens (cf. 1395a3-7). Estes parecem ser identificados, mais adiante, como os homens bem educados, “que aceitam princípios gerais” (Cf. 1395b30). Tomando pelo menos como revelando conteúdo aristotélico, na *Retórica a Alexandre*, afirma-se que “podemos tomar como exemplo [do que é justo e não está escrito nas leis] honrar pai e mãe, fazer bem aos amigos e retribuir àqueles que nos fizeram bem. Esses e outros deveres não são compartilhados pelos homens através de leis escritas, mas são observadas nos costumes não escritos e na prática em geral” (Cf. *Retórica a Alexandre* 1. 1421b37-1422a1).

¹⁷ Essas mesmas questões devem ser feitas à afirmação de Aristóteles em *EN* I. 3. 1094b18-22: “Devemos nos contentar, assim, ao falar de tais assuntos e ao partir de tais premissas, com indicar a verdade amplamente e em linhas gerais e, ao falar de coisas que são verdadeiras apenas nas mais das vezes e que possuem premissas da mesma espécie, [devemos nos contentar com] encontrar soluções que não são melhores”. Em vão procurar-se-á as premissas “nas mais das vezes” (*hos epi to poly*) usadas nos argumentos de Aristóteles na *EN*. Partir desse tipo de premissa significa que essas são as coisas “mais conhecidas para nós” no domínio ético-político e que será, no fim das contas, com base na experiência do aluno nas boas ações que as proposições mais fundamentais da *EN* – seus princípios – encontrarão justificativa. No entanto, *diretamente*, jamais veremos essas coisas funcionando como premissa de argumentos.

argumentando ou discursando na direção dos princípios e não a partir deles (como Aristóteles sugere em 1095a33-b2); isso significa que estamos indo em direção ao estabelecimento – e, posteriormente, ao esclarecimento do que está nelas envolvido – das proposições que serão as mais fundamentais no domínio ético-político. E são essas as proposições que o bom aluno já possui – talvez ele já conceba discursivamente, p. ex., a *eudaimonia* como consistindo, de algum modo, em uma atividade virtuosa – ou é capaz de adquirir facilmente, reconhecendo a sua legitimidade.

Parece impossível negar que o conhecimento prévio sobre as ações nobres e justas, essa concepção minimamente acertada de como se deve viver é imprescindível para que alguém possa acompanhar os discursos ético-políticos. Se é assim, não pode ser o caso, como sugere Burnyeat, que o aluno “tenha ou possa facilmente obter” o *quê* uma vez que, justamente, ele o entende como um saber sobre as ações “que elas são nobres e justas”¹⁸. Não é esse o “quê” que o aluno tem ou pode facilmente obter, ou seja, as convicções adequadas a respeito das ações nobres e justas, pois estas ele *necessariamente possui* se ele é um bom aluno de lições políticas; o “quê” ao qual Aristóteles se refere parece ser, como sugeri acima, as proposições que se assentarão como princípios da investigação subsequente¹⁹. Entretanto, se é assim, a questão retorna: o que é, com efeito, o “quê” ou os princípios da investigação que o aluno possui ou pode facilmente adquirir?

Um desses princípios, como afirmei anteriormente, é a definição do bem para o homem, de *eudaimonia*: atividade da alma segundo perfeita virtude²⁰. Essa definição formal

¹⁸ Cf., mais uma vez, *Op. cit.*, p. 71-72: “(...) o ‘o *quê*’ que ele [o aluno] tem ou pode facilmente obter. O que é, então o ‘o *quê*’? Os comentadores antigos acordam que Aristóteles tem em mente um conhecimento sobre as ações de acordo com a virtude; essas ações são as coisas familiares para nós, a partir das quais devemos começar, e o que sabemos sobre elas é que elas são nobres e justas”. O ponto, apenas, em que Burnyeat não necessariamente discorda com os comentadores antigos, mas apenas insiste que devemos enfatizar, é que esse conhecimento diz respeito *mais* à experiência particular de ações em casos específicos do que à interiorização de regras gerais (Cf., acima, nota 10).

¹⁹ Com efeito, é tendo como pano de fundo uma concepção mais ou menos certa de boa vida que o aluno poderá analisar e julgar adequadamente a respeito, por exemplo e como etapa preliminar da investigação, das opiniões reputadas e argüíveis concernentes à *eudaimonia*, o que é feito em I. 5.

²⁰ Cf. *EN* I. 7. 1098a17-19. Outros primeiros princípios da *EN* seriam, em II. 2. 1103b33, que devemos agir de acordo com um princípio racional; em III. 5. 1113b19-22, que o homem é princípio das suas ações, assim como o é de seus filhos; mais adiante em 1114a10-13, que disposições de caráter são originadas a partir de atos realizados em uma mesma direção; e, no final da *EN*, em X.2. 1172a35, o que retoma, no entanto, a afirmação com a qual Aristóteles abre essa mesma investigação, que o bem é aquilo que é visado por todas as coisas.

(pois não implica que conteúdo algum determinado seja à *eudaimonia* atribuído) foi obtida por um argumento, o da função própria²¹. Segundo estou propondo, ou bem o aluno já possuía, de maneira mais ou menos explícita e de maneira mais ou menos correta, essa definição tal e qual Aristóteles a apresenta, ou bem ele pode reconhecer a sua legitimidade e o seu caráter de proposição primeira na investigação que recém teve início, a partir do argumento da função própria.

Em I. 7. 1098a33-b3, Aristóteles afirma, justamente após ter chegado à definição de *eudaimonia*, que “tampouco devemos exigir a causa (*aitian*) da mesma forma em todas as questões; em alguns casos, basta que o “quê” (*to hoti*) esteja bem estabelecido, como no caso dos princípios (*tas archas*); o “quê” é algo primeiro (*proton*) e um princípio (*arche*)”. Não penso que Aristóteles esteja afirmando aqui que certos “quês” não recebem ou não podem receber nenhum tipo de justificação²², funcionando, *por isso mesmo*, enquanto “quês”. O alerta de Aristóteles é para que não sejamos mal educados a ponto de exigir *da mesma forma* uma causa em todas as questões, matérias ou domínios investigativos. Um argumento em favor da definição apresentada foi oferecido e, Aristóteles adverte, ele carrega as razões adequadas pelas quais, em uma investigação ético-política, a sua conclusão deve ser afirmada. Exigir mais do que o que foi apresentado seria falta de educação²³, seria não reconhecer os

²¹ Não é necessário ver uma contradição entre a afirmação de que a definição de *eudaimonia* é um “quê”, um princípio do domínio ético-político, e a afirmação de que ela recebe um argumento a seu favor, diferentemente do que parece pensar Burnyeat. Ele defende, contra, p. ex., Burnet, que 1) todos os “quês” da *EN* não são fruto de argumento e 2) que a definição de *eudaimonia* não pode ser um “quê” justamente porque Aristóteles apresenta, em I. 7, um argumento a seu favor (Cf. BURNYEAT, *Op. cit.*, p. 73 e 89, nota 5).

²² Entretanto (Cf. nota anterior), é assim que Burnyeat parece interpretar essa passagem. Para ele, na seqüência “Ora, dos princípios, uns nós vemos (*thegrountai*) por indução, outros por percepção, outros por um certo hábito e outros, ainda, de outras maneiras” (1098b3-4), Aristóteles está admitindo que os pontos de partida ou princípios éticos são obtidos via habituação e não mediante argumento, discursivamente. É bem verdade que o que ele identifica com os pontos de partida ou princípios certamente só são vistos ou apreendidos mediante o hábito, a prática na virtude, pois ele está falando das convicções do aluno sobre as ações nobres e justas (Cf. BURNYEAT, M. F., *Op. Cit.*, 73). Entretanto, se não é a essas convicções que Aristóteles está, aqui, fazendo referência, mas a certas proposições que revelar-se-ão princípios da investigação ética, então pode ser o caso destes “quês” receberem sim um ou mais argumentos em seu favor.

²³ Antes de apresentar, em *EE* II. 1, a definição de *eudaimonia*, Aristóteles faz uma afirmação semelhante em *EE* I. 6. É bem verdade que o filósofo não deve afirmar nada sem ter razões para tanto, mas o procedimento de justificação que isso envolve deve ter um limite: “(...) há aqueles que, pensando ser característica do filósofo o não fazer afirmações arbitrárias, mas sempre dar uma razão, muitas vezes se perdem, dando razões *estranhas e inúteis em relação ao assunto* (...). E isso acontece por falta de educação; pois a incapacidade, em relação a cada

limites *deste domínio*. Em vista disso, como segue Aristóteles, “devemos tentar investigar cada conjunto de princípios da maneira natural”, buscando e apresentando as suas causas, justamente, onde elas podem e até onde devem ser buscadas e apresentadas, “esforçando-nos por determiná-los corretamente, uma vez que têm grande influência no que segue”. Pois, finaliza Aristóteles, “o início é pensado ser mais da metade do todo e muitas das questões que fazemos são esclarecidas por ele.”²⁴

Obter uma definição de *eudaimonia* e justificá-la do modo adequado é muito importante em vista da investigação que segue, ou seja, do ponto de vista do avanço da disciplina: é essa a definição que apresentará os conceitos que devem ser posteriormente esclarecidos a fim de elucidar ainda mais a natureza da *eudaimonia*. Do mesmo modo, muitas questões são esclarecidas através dela, o que podemos ver Aristóteles fazer nos capítulos que finalizam o livro I, de 8 a 12.

É provável que, do ponto de vista teórico, o argumento da função própria (que também ocorre na *EE*, ainda que, talvez, com algumas diferenças²⁵) seja muito geral, pouco detalhado ou, mesmo, problemático. Aquele que foi *bem educado*²⁶, no entanto, saberá identificar se ele foi ou não adequado²⁷, dada a natureza da investigação, para dizer da maneira mais geral,

matéria, de distinguir entre os argumentos *apropriados ao assunto* e aqueles que lhes são estranhos é falta de educação” (grifos meus; cf. *EE* I. 6. 1217a1-10).

²⁴ Cf. I. 7. 1198b5-8.

²⁵ Cf. *EE* II. 1218b36-1219a27. Segundo Zingano, p. ex., trata-se de métodos diferentes da construção desse mesmo argumento na *EN* e na *EE* (Cf. ZINGANO, M. A., “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”, p. 321-323).

²⁶ É preciso salientar que, ainda que haja uma ênfase no aspecto moral ou emocional da boa educação exigida do aluno na *EN*, ela envolve também uma educação, porque não, intelectual. Trata-se, de maneira bastante geral, de ter uma *boa educação* e de adquirir *bons hábitos*, o que diz respeito a uma *boa formação do indivíduo como um todo* e não apenas do seu caráter. Com efeito, será o caso de *compreender* a natureza e os limites de *argumentos*, *premissas* e *conclusões* apresentados na *EN*. Ser capaz de fazer isso, no domínio ético-político, certamente está ligado a alguma experiência do aluno nas ações nobres e justas, mas não apenas a isso: ele é certamente uma pessoa também educada intelectualmente, sendo capaz de seguir um discurso que se apresenta, desde o início, como uma *investigação*. É porque o aluno é, de modo geral, bem educado, estando de algum modo familiarizado com o domínio que ele irá investigar, que ele reconhecerá os limites da argumentação a ser apresentada nesse mesmo domínio.

²⁷ Cf. *Metafísica* a. 3. 994b32-995a3: “O efeito que as lições produzem em um ouvinte depende dos seus hábitos; pois exigimos a linguagem com a qual estamos habituados e o que difere disto não parece adequado, mas é de certa forma ininteligível e estranho, dado que não é o habitual”. E ainda, um pouco mais adiante: “Portanto, deve-se já ser treinado para saber como tomar cada tipo de argumento” (Cf. 995a12-13).

curta e precisa *o que é* uma vida humana perfeita. Tal argumento não prova nem explica, *teórica e demonstrativamente*, até os seus últimos fundamentos, por que a *eudaimonia* é o que ela é²⁸. O argumento da função própria parece possuir, com efeito, um caráter indutivo²⁹. Dado que, em todas as artes e em tudo o que observamos que tem uma função – assim como em todas as partes do corpo –, o bem e o bem feito nela residem, assim também será com o homem, se ele tiver uma função³⁰. Como afirma Zingano, “as analogias podem não ser suficientes para *provar* o ponto”³¹; entretanto, e isso é o mais importante, elas mostram o que pretendem mostrar, estabelecendo, sim, a definição de *eudaimonia*.

Aprendemos e por isso *sabemos* que fazer x é bom através da experiência em fazê-lo, não por argumentos de qualquer tipo³². Mas tampouco é possível, após ter aprendido pela

²⁸ O que dependeria, p. ex., de teses físicas que assegurassem que a realização do bem de cada ser consiste no excelente exercício da sua função própria. Na *EN*, no entanto, Aristóteles *não* lança mão dessas teses, pois, considerando as suas observações a respeito da exatidão e o objetivo prático anunciado desde I. 3, isso parece não ser necessário. Talvez todas as proposições mais fundamentais da *EN* podem ser mais fundamentadas; entretanto, nesse caso, estaríamos passando a um outro domínio investigativo ou ciência, ou seja, não estaríamos mais, justamente, no domínio ético-político, mas, p.ex., no físico.

²⁹ Aqui se encontraria uma diferença entre os dois argumentos da função própria presentes na *EN* e na *EE*, segundo Zingano. Na segunda obra, primeira na ordem temporal, Aristóteles não estaria tão preocupado em fundamentar suas afirmações, pois segue o método dialético que toma como premissas proposições reputadas (Cf. *Tópicos* I. 1. 100a30-b1). Que o bem de algo seja a realização excelente da sua função é ponto de partida (“assumamos que (...)”), afirma Aristóteles em *EE* II. 1. 1218b36 e ss.), algo que não recebe argumentos em seu favor. No caso da *EN*, tendo Aristóteles abandonado o método das *endoxa*, há todo um esforço em vista de “justificar as teses adotadas” (Cf. ZINGANO, M. A., *Op. cit.*, p. 323), o que é feito indutivamente no caso do ponto de partida do argumento da função própria (“Pois, assim como o flautista, o escultor e qualquer artista (...)”, cf. *EN* I. 7. 1097b25 e ss.). Não me interessa, aqui, saber se Aristóteles abandona ou não o método dialético na *EN*; em todo o caso, nas duas obras há uma observação a respeito do alcance e do limite dos argumentos apresentados na investigação política. Se é bem verdade que a *EE* não apresenta razões para a adoção da premissa universal do argumento da função própria, ela o faz pela mesma razão que a generalidade da indução presente na *EN* a respeito dessa mesma premissa se justifica: não buscar, onde não é possível ou não é necessário, mais exatidão que aquela permitida pela matéria.

³⁰ Cf. *EN* I. 7. 1097b25-30.

³¹ Cf. ZINGANO, M. A., *Op. cit.*, p. 323, grifo meu.

³² Como defende Burnyeat, “Aristóteles sustenta que aprender a fazer o que é virtuoso (...) é, entre outras coisas, aprender a se engajar ao fazer isso, vir a ter prazer – e o prazer adequado – em fazer isso” (Cf. *Op. cit.*, p. 77). Burnyeat está ressaltando, justamente, o aspecto emocional envolvido no aprendizado da virtude. Entretanto, é compatível com o que ele afirma dizer que aprender, desse modo, a fazer o que é virtuoso, implica aprender que o juízo ‘agir virtuosamente é bom’ é verdadeiro.

experiência que fazer x é bom, justificar de modo discursivo, ou seja, através de uma investigação, por que a atividade x é boa. A investigação da *EN* não pretende e não pode fornecer esse tipo de “porquê” ao juízo correto, possuído pelo estudante, de que agir virtuosamente é bom. Em outras palavras, não há justificação teórica ou demonstrativa de por que a vida virtuosa é a melhor. Tampouco é o caso de a *EN* oferecer um “porquê” tal e qual o do prudente, cuja razão prática permite que ele compreenda adequadamente o que ele faz, apreendendo as razões corretas pelas quais ele faz as coisas que ele faz. Um tal “porquê” parece ter sido obtido aos poucos e ao longo de toda a sua vida, a qual foi e é vivida tendo como fim último, em todo o caso, a virtude. O “porquê” que a investigação presente na *EN* é capaz de oferecer consiste mais propriamente em um esclarecimento – que é possível e do modo como isso é possível através do discurso – do lugar que as ações virtuosas, tendo mostrado que é nisso que consiste essencialmente a felicidade, devem ocupar na vida de um ser humano. Em todo o caso, o “porquê” que a *EN* é capaz de oferecer não será um porquê às convicções morais dos seus alunos, pois não é esse o tipo de justificação que ela é capaz de oferecer.

A *definição formal* de *eudaimonia* é algo primeiro e um princípio da investigação que segue, pois é de acordo com essa definição e por referência a ela que as demais análises e esclarecimentos serão feitos. *Que* ser feliz é atividade da alma realizada de acordo com a virtude (e, havendo mais de uma, segundo a melhor delas) é algo que será aceito com base no argumento da função própria e não será pelo aluno contestado; ele não exigirá, além do que deve, *em matéria ético-política*, um “porquê”. Não é necessário, em vista do objetivo proposto pela *EN* (a saber, elucidar a noção de vida humana perfeita e o modo como a alcançamos, sendo o conhecimento oriundo disso útil para a ação), investigar questões subordinadas de maneira exaustiva, nos diz Aristóteles em 1098a31-32. Certamente, seria possível investigar com mais cuidado certas premissas e princípios, mas *não se deve* fazer isso, pois isso implicaria afastar-se demais do objetivo visado, tais discussões não sendo, com efeito, úteis para resolver o que de fato interessa. Certos argumentos, no interior de um determinado domínio, são suficientes para o estabelecimento de certos pontos, em especial, dos pontos de partida ou princípios; reconhecendo isso, insisto, o bom aluno não precisará de um “porquê”, ou seja, ele não exigirá uma causa certamente inadequada em vista do que se pretendeu extrair como conclusão.

Se o aluno tem *certas* crenças – e crenças *certas* – a respeito de como se deve viver, então ele aceitará os pontos de partida, as premissas dos argumentos apresentados por Aristóteles na *EN*. Trata-se, muitas vezes, de tomar como premissa ou princípio da

investigação certas proposições que, no fim das contas, parecem estar por trás da prática de quem busca por si o que é bom ou de quem aceita os conselhos de um homem sábio. O aspecto moral que caracteriza o aluno da *EN* como bem educado revela-se, assim, importante para que ele compreenda como suficiente o argumento que leva à afirmação da *eudaimonia* como uma atividade da alma (racional) segundo perfeita virtude; é essa educação moral que permite que ele aceite, desse modo, tanto essa definição de *eudaimonia*, em *EN* I.7, quanto, p. ex., que devemos agir de acordo com um princípio racional, em *EN* II. 2. Aquele que age bem, age virtuosamente e segue, por isso mesmo, a razão (sua ou de um outro). É por isso que aquele que não se encaixa em nenhum desses dois casos deve ser considerado, como Aristóteles afirma em 1095b10-13, citando Hesíodo, quanto à investigação ético-política, uma criatura inútil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Trad. Ross, D. W. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Eudemian Ethics*. Trad. J. Solomon. In Barnes, J. (Ed.). *The Complete Works of Aristotle. Vol. II*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Metafísica*. Trad. Ross, D. W. In Barnes, J. (Ed.). *The Complete Works of Aristotle. Vol. II*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Rhetoric*. Trad. W. Rhys Roberts. In Barnes, J. (Ed.). *The Complete Works of Aristotle. Vol. II*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Rhetoric to Alexander*. Trad. E. S. Forster. In Barnes, J. (Ed.). *The Complete Works of Aristotle. Vol. II*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- AQUINAS, Saint Thomas. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Litzinger, C. I. (translator). Chicago: Henry Regenery Company, 1961.
- BODÉÛS, R. *Le Philosophe et la Cité: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to Be Good". In Rorty, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 69-92.
- GAUTHIER, R. A. & Jolif, J. Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*, Tomes I et II. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

- IRWIN, T. "First Principles Aristotle's Ethics". In *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1978, p. 252-272.
- KRAUT, R. "Aristotle on Method and Moral Education". In Gentzler, J. (Ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 271-290.
- LEAR, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SCHOFIELD, M. "A ética política de Aristóteles". In Kraut, R. (Ed.) *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 281-296.
- ZINGANO, M. A., "Aristotle and the Problems of Method in Ethics". In Sedley, D. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXII, Summer 2007, p. 297-330.