

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO

VICTOR GONÇALVES DE SOUSA

***Opinião (δόξα) e conhecimento prático em Aristóteles***

Orientador: Nuno M.M.S. Coelho

Ribeirão Preto

2015



VICTOR GONÇALVES DE SOUSA

***Opinião (δόξα) e conhecimento prático em Aristóteles***

Trabalho de Conclusão de Curso,  
apresentado à Faculdade de Direito de  
Ribeirão Preto da Universidade de São  
Paulo.

Orientador: Prof. Associado Nuno Manuel  
Morgadinho dos Santos Coelho

### FICHA CATALOGRÁFICA

Sousa, Victor Gonçalves de

Opinião (δόξα) e conhecimento prático em Aristóteles. Ribeirão Preto, 2015.  
117f.

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto/USP.

Orientador: Coelho, Nuno M.M.S.

1. Filosofia prática – Aristóteles. 2. Filosofia do direito – Intenção prática. 3. Ética – Particularismo. I. Coelho, Nuno M.M.S., orientador II. Título: Opinião (δόξα) e conhecimento prático em Aristóteles.

SOUSA, Victor Gonçalves de. *Opinião (δόξα) e conhecimento prático em Aristóteles*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto para a obtenção do grau de bacharel em Direito.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Nuno M.M.S. Coelho, pelas orientações desde o projeto de extensão “Direito e Cinema” até a iniciação científica que resultou nesse trabalho, como também pelas discussões, tanto em aulas, palestras quanto em grupos de estudos, sem as quais meu interesse pela filosofia não teria sido despertado.

Ao Prof. Luciano de Camargo Penteado, *in memoriam*, que marcou minha graduação com sua presença humana em aula e em conversas, sem as quais minha formação não teria sido a mesma. O tempo não fará esquecida a gentileza com que tantas vezes me atendeu, nem mesmo diminuirá a admiração pelo trabalho realizou e pela pessoa que foi.

Ao Prof. Sérgio Nojiri, pelas discussões em seu grupo de estudos, de que participei de 2011 a 2014, e em suas aulas que foram fundamentais em minha formação.

Aos Professores Marco Zingano e Roberto Bolzani, da FFLCH-USP, pela recepção nos seminários de tradução da *Ética Eudemia*.

À Prof.<sup>a</sup> Maria Celeste Consolin Dezotti e a Emerson Cerdas, da UNESP-Araraquara, por terem me introduzido ao estudo da língua grega.

A Paulo Veiga, da UNESP-Araraquara, por ter me introduzido ao estudo da língua latina.

À Prof.<sup>a</sup> Theresa Calvet, da FAFICH-UFMG, pela prestativa indicação de textos sobre normatividade e sobre o debate a respeito da razão prática na filosofia analítica.

Ao Prof. Alejandro Gustavo Vigo, da Universidade de Navarra, que prestativamente me permitiu acesso a diversos de seus textos, nem todos utilizados nesse trabalho, mas que ainda me serão muito úteis no futuro.

À Nataly Ianicelli, pelo companheirismo de já dois anos. Sem seu amor, apoio e paciência esse trabalho teria se realizado. Eu te amo.

οὐ γὰρ φρονέουσι τιαῦτα πολλοὶ, ὁκοίοις  
ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν,  
έωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

Pois muitos não percebem tais coisas (aquelas com  
que se deparam), e nem mesmo tendo as aprendido  
conhecem-nas, mas lhes parece [que as conhecem  
e percebem].

Heráclito (*DK* 17, p. 155,6–8)

## RESUMO

SOUSA, Victor Gonçalves de. *Opinião (δόξα) e conhecimento prático em Aristóteles*. 2015. 117f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Direito) – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

A opinião é uma noção há muito negligenciada em Aristóteles. Seja nos estudos de sua filosofia teórica, ou nos estudos de sua filosofia prática. Sabendo disso, este trabalho a toma como fim condutor para um tratamento do conhecimento prático em Aristóteles, pois a partir da opinião e de sua relação com o saber prático é possível uma singularização da razão prática em Aristóteles em contraposição à razão teórica, e, com mais razão, a especificação do saber prático enquanto um saber imerso na contingência.

Palavras-chave: 1. Filosofia prática – Aristóteles. 2. Filosofia do direito – Intenção prática. 3. Ética – Particularismo.

## ABSTRACT

SOUSA, Victor Gonçalves de. *Belief (δόξα) and practical knowledge in Aristotle*. 2015. 117f. Monograph (Bachelor of Law) - Law School of Ribeirão Preto, University of São Paulo, 2015.

Belief is a long neglected notion in Aristotle. Both in the studies about his theoretical philosophy, and in the studies about his practical philosophy. Aware of it, this work takes belief as its main thread for the treatment of practical knowledge in Aristotle, because a singling of practical reason in contrast to theoretical reason and all the more the specifying of practical knowledge as a contingency dipped knowledge are possible starting from belief and its relation with practical knowledge.

Keywords: 1. Practical philosophy – Aristotle. 2. Philosophy of law – Practical intention. 3. Ethics - Particularism

## ABREVIATURAS

*DK* *Die fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

### **Aristóteles:**<sup>1</sup>

|                                    |                               |
|------------------------------------|-------------------------------|
| <i>Protrepticus</i>                | <i>Protr.</i>                 |
| <i>De Interpretatione</i>          | <i>De Int.</i> <sup>2</sup>   |
| <i>Analytica Posteriora</i>        | <i>An. Post.</i> <sup>3</sup> |
| <i>Analytica Priora</i>            | <i>An. Pr.</i> <sup>3</sup>   |
| <i>Topica</i>                      | <i>Top.</i> <sup>4</sup>      |
| <i>Physica</i>                     | <i>Phys.</i> <sup>5</sup>     |
| <i>De Caelo</i>                    | <i>Cael.</i>                  |
| <i>De Anima</i>                    | <i>DA.</i> <sup>6</sup>       |
| <i>De Memoria et Reminiscentia</i> | <i>DM.</i> <sup>7</sup>       |
| <i>De Insomniis</i>                | <i>DI.</i> <sup>8</sup>       |
| <i>De Partibus Animalium</i>       | <i>PA.</i>                    |
| <i>De Moto Animalium</i>           | <i>MA.</i> <sup>9</sup>       |
| <i>De Generatione Animalium</i>    | <i>GA.</i>                    |
| <i>Metaphysica</i>                 | <i>Met.</i> <sup>10</sup>     |
| <i>Ethica Nicomachea</i>           | <i>EN.</i> <sup>11</sup>      |
| <i>Magna Moralia</i> *             | <i>MM.</i> <sup>12</sup>      |

---

<sup>1</sup> Os \* ao lado de alguns títulos seguem as indicações da edição de Barnes das traduções de Oxford (ARISTÓTELES, 1995): “A single asterisk against the title of a work indicates that its authenticity has been seriously doubted; a pair of asterisks indicates that its spuriousness has never been seriously contested”

<sup>2</sup> A edição utilizada é a de Minio-Paluello (ARISTÓTELES, 1949).

<sup>3</sup> Utilizamos-nos para ambos os analíticos da edição de David Ross (ARISTÓTELES, 1957), mas em algumas passagens nos valem da edição de Bekker.

<sup>4</sup> A edição utilizada é a de David Ross (ARISTÓTELES, 1970).

<sup>5</sup> A edição utilizada é a de David Ross (ARISTÓTELES, 1936).

<sup>6</sup> A edição utilizada é a de David Ross (ARISTÓTELES, 1961).

<sup>7</sup> A edição utilizada é a de Bloch (2007).

<sup>8</sup> A edição utilizada é a de Bekker (ARISTÓTELES, 1831).

<sup>9</sup> A edição utilizada é a de Martha Nussbaum (1985).

<sup>10</sup> A edição utilizada foi a de David Ross (ARISTÓTELES, 1924).

<sup>11</sup> Nos utilizamos da edição de Susemihl-Apelt (ARISTÓTELES, 1903), mas em alguns casos nos valem da consulta à edição de Bywater (ARISTÓTELES, 1894a), de Bekker (ARISTÓTELES, 1831) e de Adamantíos Korais (ARISTÓTELES, 1822).

<sup>12</sup> A edição utilizada foi a de Bekker (ARISTÓTELES, 1831).

|                                  |                            |
|----------------------------------|----------------------------|
| <i>Ethica Eudemia</i>            | <i>EE.</i> <sup>13</sup>   |
| <i>De Virtutibus et Vitiis**</i> | <i>VV.</i> <sup>14</sup>   |
| <i>Politica</i>                  | <i>Pol.</i> <sup>15</sup>  |
| <i>Ars Rhetorica</i>             | <i>Rhet.</i> <sup>16</sup> |
| <i>Ars Poetica</i>               | <i>Poet.</i>               |

**Platão:**

|                   |                            |
|-------------------|----------------------------|
| <i>Respublica</i> | <i>Resp.</i> <sup>17</sup> |
|-------------------|----------------------------|

**Obras de referência:**

|            |  |
|------------|--|
| BEEKES     | <i>Etymological Dictionary of Greek</i> . In two volumes: Volume one, [A-Λ]; volume two, [M-Ω]. With the assistance of L. van Beek. Leiden: Brill, 2010.   |
| BONITZ     | <i>Index Aristotelicus</i> . Berlin: Georg Reimer, 1870.   |
| CHANTRAINE | <i>Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots</i> . Paris: Éditions Klincksieck, 1968. 4 v.   |
| DGE        | <i>Diccionario Griego-Español</i> . Madrid: Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, 2011. Disponível em: < <a href="http://dge.cchs.csic.es/xdge/">http://dge.cchs.csic.es/xdge/</a> >. Acesso em: 9 dez. 2014.  |
| FRISK      | <i>Griechisches Etymologisches Wörterbuch</i> . Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960. 3 v.   |
| LSJ        | <i>A Greek-English Lexicon</i> . Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível em: < <a href="http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&amp;context=lsj">http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&amp;context=lsj</a> >. |
| SCAPULA    | <i>Lexicon graeco-latinum</i> . Consilio et cura J. Bailey,  |

<sup>13</sup> A edição utilizada é a de Susemihl (1884).

<sup>14</sup> A edição utilizada é a de Bekker (ARISTÓTELES, 1831).

<sup>15</sup> Nos utilizamos da edição de Newman (ARISTÓTELES, 1902).

<sup>16</sup> A edição utilizada é a de Rudolf Kassel (ARISTÓTELES, 1976).

<sup>17</sup> A edição utilizada foi a de Burnet (PLATÃO, 1902),

A.B.; opera et studio J.R. Major, A.B. Londres:  
Priestley, 1820.

**Portais:**

TLG

*Thesaurus Linguae Graecae*. Disponível em: <<http://www.tlg.uci.edu/>>.

ALD

*Aristoteles Latinus Database*. Disponível em: <[clt.brepolis.net/ald/Default.aspx](http://brepolis.net/ald/Default.aspx)>.

|   |            |
|---|------------|
| <b>SUMÁRIO</b>  |            |
| <b>AGRADECIMENTOS.....</b>  | <b>4</b>   |
| <b>ABREVIATURAS .....</b>   | <b>8</b>   |
| <b>SUMÁRIO .....</b>  | <b>11</b>  |
| <b>1 INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>12</b>  |
| <b>2 O PENSAMENTO PRÁTICO E O PENSAMENTO TEÓRICO .....</b>                                    | <b>17</b>  |
| 2.1 AS DIVISÕES DO PENSAMENTO EM <i>EN. VI.2</i> DIZEM O MESMO?.....                          | 22         |
| 2.1.1 (1) O contingente se limita aos objetos de ação e de produção? .....                    | 24         |
| 2.1.2 (2) Calcular é o mesmo que deliberar? .....   | 26         |
| 2.1.3 (3.ii) .....  | 29         |
| 2.2 O LUGAR DAS DIVISÕES DE <i>EN. VI.2</i> .....   | 29         |
| 2.3 O QUE É PRÁTICO E O QUE É TEÓRICO? .....  | 35         |
| 2.4 <i>EN. VI.2, MET. α.1</i> E A VERDADE PRÁTICA .....                                       | 40         |
| 2.5 CONHECIMENTOS REALIZADORES DE AÇÃO E TEORÉTICOS EM <i>EN. VI</i> .....                    | 48         |
| 2.5.1 <i>Sensatez (φρόνησις)</i> nos <i>tópicos, EE. VIII.1</i> e <i>Met. Θ.2&amp;5</i> ..... | 50         |
| <b>3 A DIVISÃO DO CONHECIMENTO .....</b>  | <b>58</b>  |
| 3.1 A SIMILARIDADE (τὸ ὁμοιότης).....   | 61         |
| 3.1.1 A confiança (ἡ πίστις).....   | 67         |
| 3.2 A FAMILIARIDADE (τὸ οἰκειότης).....   | 72         |
| 3.2.1 O cognoscível (τὸ γνώριμον) enquanto <i>familiar</i> .....                              | 74         |
| 3.2.1.1 <i>Cognoscibilidade, cálculo e pensamento realizador de ação</i> .....                | 93         |
| 3.3 AS OPÇÕES TEXTUAIS DE <i>EN. VI.2 1139<sup>a</sup>6-8</i> .....                           | 93         |
| 3.4 OBSERVAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO <i>REALIZADOR DE AÇÃO</i> .....                            | 97         |
| <b>4 O CONHECIMENTO PRÁTICO.....</b>  | <b>101</b> |
| 4.1 <i>EUBOULIA + NOUS</i> .....  | 101        |
| 4.2 A AMBIVALÊNCIA DA OPINIÃO (δόξα).....   | 102        |
| <b>REFERÊNCIAS: .....</b>   | <b>104</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

Talvez um dos principais legados do Jurisprudencialismo, inaugurado por António Castanheira Neves em seu “*Questão-de-facto – Questão-de-direito ou o problema metodológico da juridicidade*”, seja uma compreensão do direito como marcado por uma Intenção prática. Ao reconhecer que o direito é *Intencionalmente prático* e que o pensamento que lhe é constitutivo é, conseqüentemente, também prático, o jurisprudencialismo associa o direito e o pensamento jurídico a uma maneira de pensar autônoma a todas as demais. Não só isso, o tipo de pensamento prático que é dito constitutivo do direito é um que encontra seu *prius* metodológico no *problema*, caracterizado por uma singularidade e irrepetibilidade que mesmo as generalizações não são capazes de capturar, pois mesmo

conhecendo-se os problemas já postos e resolvidos, ou conhecendo-se as resoluções já obtidas de certos problemas (os quais, nessa medida, deixaram de ser «problemas») – e a tanto se cifra o «saber» –, decerto não poderá obstar isso a que os problemas se venham a pôr de modo diferente – pelo enriquecimento ou mutação de seus elementos – ou que venham mesmo a surgir problemas inteiramente novos. Fazendo-se, portanto, aí inevitável uma nova pressuposição e com ela imprescindível uma autonomia de pensamento problemático perante o saber anterior, o problema só poderá assumir-se, só é mesmo possível, com fundamento numa outra autopressuposição de sentido – referida já ao renovado modo, já à total novidade do objeto – e constituinte dos seus correlativos sentidos problemáticos. (CASTANHEIRA NEVES, 1967, I, §12, p. 271)

A concepção jurisprudencialista do pensamento jurídico, em razão da prioridade metodológica do problema, parte não da solução para o problema, mas do problema para a solução (CASTANHEIRA NEVES, 1967, I, §12, p. 269), mostrando-se, portanto, infensa às tentativas dedutivistas de justificar decisões.

O que pretendemos nesse trabalho é explorar a especificidade do pensamento prático. Pergunta que precede qualquer tipo de caracterização do pensamento jurídico como pensamento prático. A referência que fazemos ao jurisprudencialismo, antes do que premissa de nossa exploração do pensamento prático, é um prenúncio de conclusão. Partimos do estudo da razão prática em Aristóteles, que, em nossa análise, foi caracterizada de uma maneira que é capaz de justificar a autonomia do pensamento prático, autonomia garantida pela imersão intensional operada pela deliberação, que submete os saberes estranhos ao conhecimento prático às noções de bem do agente, imersão que se opera através da *opinião* (δόξα) e que mostra que, mesmo quando ciências ou técnicas são utilizadas para justificar decisões, elas não são utilizadas *enquanto* ciências ou técnicas, de modo que os discursos éticos que se valem de sua certeza epistêmica para se fundamentar, na verdade apenas encobrem critérios *não-científicos* e *não-técnicos* que são inevitavelmente aquilo em que se assentam os juízos práticos; e que, além disso, abre possibilidades profundas de diálogo com

o jurisprudencialismo em razão da prioridade do registro *indeterminado*, do que é não mais assim do que não assim, que é marca do objeto de ação – o objeto do pensamento prático – em contraposição aos registros do nas mais das vezes e da necessidade, que apesar de serem marca das generalizações e universalizações que podem acontecer no âmbito ético, jamais tomam o lugar da consideração circunstancial do que se deve fazer.

Mas o que é pensamento prático e qual o tipo de conhecimento que lhe é peculiar?

*Grosso modo*, pensamento prático é aquele que se ocupa com as ações humanas, o agir e produzir humanos, e com os *resultados* dessas ações (HINTIKKA, 1974, p. 80). Entretanto, parece que as respostas a essa pergunta vão nas mais diversas direções. Para Aristóteles, há um pensamento que é *peculiar* à ação, *i.e.*, há um pensamento *realizador de ação* (πρακτική), o qual é marcado tanto por procedimentos e conhecimentos próprios quanto por uma *verdade* que lhe é *própria*, uma *verdade prática* (ἀλήθεια πρακτική)(EN., VI.2 1139<sup>a</sup>26-7).<sup>18</sup>

É essa perspectiva que nos interessará nesse trabalho, não só por ser uma perspectiva que autonomiza o pensamento prático, como também por ter sido objeto das mais diversas reabilitações.

Apesar disso, é comum a tentativa de redução do conhecimento prático a um conhecimento como qualquer outro, que se singulariza em razão de seu *objeto* e de sua *normatividade* (imperatividade) (KANT, 2014, AK86–87), e da *verdade prática* apenas à ocorrência da verdade teórica em contextos práticos (*i.e.*, que é meramente condicionada pela concordância com a intenção).<sup>19</sup> Em um tempo que a *gnoseologia* simplesmente foi substituída pela *epistemologia* (CASTANHEIRA NEVES, 2003, p. 142), não é de se estranhar que um tipo de conhecimento a que falta precisão, fosse relegado como *conhecimento* menor ou menos rigoroso, a que se impõem modelos científicos e formais para *resgatá-lo* de sua falta de valor ou dignidade (Würde).

No parágrafo 77 de suas *Investigações Filosóficas*, Ludwig Wittgenstein aponta que a situação em que se encontram aqueles que, na Ética ou na Estética, buscam por definições que correspondam aos nossos conceitos, é semelhante à de alguém que tenha de projetar, para uma imagem desfocada, uma imagem nítida que lhe seja correspondente. A semelhança que uma imagem nítida pode ter em relação a uma desfocada depende do grau de *não-nitidez*

---

<sup>18</sup> Há apenas uma ocorrência da expressão *em todo corpus* aristotélico, de acordo com busca no TLG.

<sup>19</sup> Essa é a posição que se lê no comentário de Tomás de Aquino (1131) e em seu pensamento em geral, segundo Pakaluk (2010, p. 145) e Brock (2008).

dessa. No caso da Ética ou da Estética é como se toda tentativa de projetar uma imagem nítida correspondente à desfocada estivesse certa e errada ao mesmo tempo: “Tudo está certo; e nada está certo”(WITTGENSTEIN, 2009, I §77).

Essa imprecisão que é marca tanto do pensamento ético quanto do estético, e não menos do *jurídico*, não impede a pretensão de verdade que carregam consigo, tampouco impede abordagens essencialistas, formalistas e logicistas em seu tratamento. O pensamento a respeito do direito, em especial, é em grande parte marcado pelas pretensões científicas, assentadas em um tipo de pensamento que o aparta do humano e que tenta encetar um tipo de conhecimento seu respeito que não corresponde àquilo de que trata e que tenta superar a crise que marca a própria estrutura de seu pensamento ao invés abraça-la.<sup>20</sup>

A não-nitidez e imprecisão do conhecimento prático, e não menos do *jurídico*, e as tentativas de superar essas limitações, só parecem se justificar na imposição de critérios absolutamente estranhos a ele, que em nada colaboram para a compreensão do tipo de conhecimento que é o conhecimento prático, tampouco atentam à sua ação, *i.e.*, a como essa “não-nitidez e imprecisão” realmente influi em (ou, para seus detratores, *atrapalha*) o exercício desse saber.

Há conhecimentos que não *são* técnicas e tampouco podem ser reduzidos a regras gerais ou a um sistema, e muito menos podem ser aprendidos dessa maneira, pois:

O que se aprende não é uma técnica; aprende-se a fazer juízos corretos. Há regras, mas elas não formam um sistema, e somente a pessoa experiente pode aplica-la corretamente. Distinto das regras de cálculo.

O mais difícil aqui é trazer a indeterminação à fala, de maneira correta e sem falsificação. (WITTGENSTEIN, 2009, II.XI, p. 293)

O estudo do pensamento prático em Aristóteles, especialmente quando se volta os olhos para a *opinião* (δόξα), permite lançar luz sobre esse problema a partir de uma perspectiva em que o conhecimento prático é um conhecimento a respeito das coisas contingentes (τὰ ἐνδεχόμενα), em razão de que lhe escapa qualquer possibilidade de ciência ou formalização a nível técnico.

---

<sup>20</sup> Cf. Nussbaum (1990, p. 54–55): “Is practical reasoning scientific? If it is not, as it is ordinary practiced, can it be made to be? And would it be a good thing if it were? Much contemporary writing in moral philosophy and in the social sciences gives a vigorously affirmative answer either to the first question or to the conjunction of the second and third. Aristotle’s ethical and political writings present powerful negative arguments. ‘It is obvious,’ he writes, ‘that practical wisdom is not scientific understanding (*epistēmē*)’ (EN 1142a24). And this is not just an admission of a defect in contemporary theory. For he makes it clear elsewhere that it is in the very nature of truly rational practical choice that it cannot be made more ‘scientific’ without becoming worse. Instead, he tells us, the ‘discernment’ of the correct choice rests with something that he calls ‘perception.’ From the context it is evident this is some sort of complex responsiveness to the salient features of one’s concrete situation.”

As proposições práticas estão de fato “imersas no mar revolto da intensionalidade”(ZINGANO, 2007a, p. 279), o que, ao invés de impedir sua aplicação ou de diminuir seu valor, determina seu valor de verdade e permite que deem conta adequadamente de sua matéria. Em Aristóteles, portanto, o pensamento prático, mais do que uma tentativa de dar nitidez a uma realidade não nítida, ou de encontrar certezas em um campo de coisas contingentes, é pensamento marcado pelo conhecimento incorporado na maneira de se ver a realidade, de se *perceber* a peculiaridade do que há sempre de novo e, através da crise constante, encontrar novamente a verdade. Não a verdade enquanto a imagem nítida que corresponde ao conceito desfocado do bem, mas enquanto o que *aqui e agora* se pode fazer. Conhecimento sempre precário, insuficiente, mas que é ainda assim conhecimento, e talvez o único adequado.

À obscuridade epistêmica do que é objeto do pensamento prático responde a *deliberação* (βούλευσις)(ZINGANO, 2007b, p. 241–256), cuja excelência (a εὐβουλία) é parte da *sensatez* (φρόνησις), que é a disposição intelectual (ἔξις διανοητική) que nos *habilita* a pensar bem as coisas práticas, *i.e.*, a desempenhar o pensamento que se envolve na ação excelentemente.

Assim, investigaremos: (1) o problema da diferença entre prático e teórico em Aristóteles, (2) as diferenças entre o pensamento a respeito das coisas necessárias e a respeito das coisas contingentes, a partir de que (3) a diferença entre pensamento prático e teórico pode ser feita devidamente, para, então, (4) explorar a especificidade do pensamento e do conhecimento práticos enquanto maneiras de *discernir* aquilo que é contingente e (5) compreender de que maneira o conhecimento prático é conhecimento, *i.e.*, por não se reduzir à regras, imperativos ou proposições, o como esse tipo de conhecimento pode ser definido.

A ênfase foi dada ao livro VI da *Ética Nicomaquéia* (= livro V da *Ética Eudemia*), sua compreensão, entretanto, exigiu referência a outros textos éticos de Aristóteles e ainda aos *Analíticos Posteriores*, à *Metafísica* e aos *Tópicos*, dada a orientação desse estudo. A bibliografia secundária foi construída, em grande parte, com base no *Topical Bibliography on Aristotle's Ethics (1880-2014)* de Thornton Lockwood (2014) junto às contribuições em língua portuguesa (que não constam no compêndio) e as contribuições de 2015. Além disso, a bibliografia secundária citada tenta, quando não é possível exaurir as discussões sobre algum problema, ao menos trazer textos representativos das diversas posições sustentadas no debate contemporâneo, o que fez essencial a consulta dos comentários gregos e bizantinos (os *Commentaria in Aristotelem Graeca*), tal como o comentário de Tomás de Aquino à

Ética a Nicômaco, em que constam posições ainda presentes no debate contemporâneo. Do mesmo modo as referências a interpretes heideggerianos de Aristóteles e às próprias interpretações de Martin Heidegger são essenciais, especialmente para representar o debate a respeito da *reabilitação* da filosofia prática.

Há 5 grandes comentários modernos que tratam do livro VI da *Ética Nicomaquéia* consultados neste trabalho. O comentário de Stewart (1892), o de Gauthier & Jolif (2002) e o de Joachim (1955) são comentários a respeito de toda a *Ética*, enquanto os outros dois, o de Greenwood (1909) e o de Reeve (2013), tratam exclusivamente do livro VI e são acompanhados de tradução. Além disso, há a preleção “*Sophistes*” ministrada por Martin Heidegger em 1927 (publicada apenas 1992), cuja (extensa) parte introdutória trata do livro VI da *Ética Nicomaquéia*. Menos extenso, mas não por isso de menor importância para este trabalho, é o comentário de Lucas Angioni (2011a), que explica alguns aspectos de sua tradução do livro VI (ANGIONI, 2011b).

Além disso, para discutir *EN. VI.2 1139<sup>a</sup>6-15*, nos utilizamos do comentário de Tomás de Aquino e dos comentários antigos, a saber, a paráfrase atribuída a Heliodoro e o comentário de Eustrácio.

Infelizmente não pudemos ser exaustivos em todas as passagens analisadas nesse trabalho. Não pudemos nem contemplar todas as opções textuais de todas as passagens analisadas, seja a partir de edições dos textos ou dos comentários antigos, tampouco contextualizá-las no debate a seu respeito. As omissões foram muitas. O tratamento dos problemas conexos ao nosso tema, por serem muitos os temas, foi insuficiente em diversas ocasiões, apesar desses temas talvez terem sido tratados de maneira adequada dentro dos contextos argumentativos em que os inserimos. O fenômeno da incontinência, por exemplo, é uma das mais perceptíveis omissões, pois o tratamos apenas na medida em pareceu suficiente em alguns argumentos, argumentação que assumiu diversas coisas sem sua discussão mais aprofundada, discussão que demandaria um outro trabalho.

## 2 O PENSAMENTO PRÁTICO E O PENSAMENTO TEÓRICO

É célebre a divisão aristotélica entre um pensamento prático e um teórico. Ela é feita em duas ocasiões, *DA*.9-10 e *EN*. VI.2 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13. Em outra ocasião, *Met.* α.1, também há menção a essa divisão e suas implicações para a verdade e para o conhecimento.

Em *DA.*, Aristóteles distingue dois tipos de *intelecto* (νοῦς), o prático (πρακτική) e o teórico (θεωρητικός), que diferem pela *finalidade* (*DA.*, III 433<sup>a</sup>14-15). Talvez prático e teórico não sejam os melhores termos para traduzir os adjetivos com que Aristóteles qualifica estes dois tipos de intelecto; em primeiro lugar, pois podem sugerir ou que o pensamento prático não é dotado qualquer tipo de *visão* (θεωρία)<sup>21</sup> ou que conhece as coisas de um modo menos preocupado com a verdade, o que é certamente um equívoco. Aristóteles não só insiste que todo pensamento tem por função a verdade, mas que há uma verdade prática (ἀλήθεια πρακτική), não menos capaz de cumprir adequadamente a função do pensamento; além disso, Aristóteles se utiliza de expressões cognatas a “teórico” para designar o exercício de conhecimentos (cf. *DA*. 412<sup>a</sup>22-23; 417<sup>a</sup>27-29), e, como se nota em *EN.*, VI 1140<sup>a</sup>10-14 e 1141<sup>a</sup>25-26, ele o faz indiscriminadamente, *i.e.*, para falar tanto de matérias práticas quanto de teóricas.<sup>22</sup>

Portanto, talvez “θεωρητικός” seja traduzido de uma maneira melhor por “especulativo”, “contemplativo”, ou mesmo “teorético” – que guarda relação etimológica com o adjetivo grego –, do que por “teórico”, que pode remeter a *theōria* em um sentido mais amplo.

Em segundo lugar, qualificar um tipo de intelecto como prático pouco diz a seu respeito. “Prático” também não traduz “πρακτική” adequadamente, pois, como nota Angioni (2011a, p. 312–313), trata-se de “expressão vaga e abstrata, ao passo que o valor do adjetivo em grego é muito claro e preciso”; *praktikos* diz-se de quem está imerso no mundo da ação (1095<sup>b</sup>22), é *atuante*, e, com mais razão, de quem tem sucesso constante na consecução das coisas que se propõe a fazer (1101<sup>b</sup>32, 1134<sup>a</sup>2, 1152<sup>a</sup>9). De maneira que “o sentido central de ‘*praktikos*’ [...] é o de realizador eficaz (cf. 1124<sup>b</sup>25, 1129<sup>a</sup>8)”. Sabendo disso, Angioni

---

<sup>21</sup> Martin Heidegger (2012a, p. 69), discutindo a diferença entre modos *práticos* e *teóricos* de relação (Verhalten) com o mundo, nota a confusão que esses termos podem causar e alerta que: “o comportamento ‘prático’ não é ‘ateórico,’ no sentido de ser desprovido-de-visão, e sua diferença em relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá *se age* e, para não permanecer cega, a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se quanto o agir tem *sua* visão. O comportamento teórico é um puro olhar-para que não vê-ao-redor. E, apesar de olhar não vendo-ao-redor, ele não é, contudo, desprovido de regras, pois seu cânon se forma no *método*.”

<sup>22</sup> No mesmo sentido, cf. Pakaluk (2005, p. 216–217).

sugere “realizador(a) de ação”, sugestão de tradução que seguiremos.

Desse modo, a divisão é entre um intelecto *realizador de ação* e um intelecto contemplativo. O que essas qualificações (claramente) sugerem, Aristóteles confirma explicando a divisão: o intelecto realizador de ação é aquele que *calcula* em vista de algo (433<sup>a</sup>14)<sup>23</sup>, ele tem por princípio o objeto de intenção, e seu termo final é princípio da ação (433<sup>a</sup>16-17)<sup>24</sup>; sua atividade (o cálculo) é ordenada a um fim e é desencadeada por uma intenção – pois toda intenção também é em vista de algo (433<sup>a</sup>15)<sup>25</sup> –, e conclui em algo que é *princípio da ação, i.e.*, que desencadeia a ação. Já o intelecto contemplativo, não *considera* o objeto de ação, e não diz nada sobre o objeto de fuga e sobre o objeto de perseguição (432<sup>b</sup>27-28)<sup>26</sup>, mas, nem mesmo quando considera algum deles, comanda imediatamente perseguição ou fuga (432<sup>b</sup>29-30)<sup>27</sup>.

Apesar de poderem ter a mesma *referência*, como no caso da consideração do objeto de perseguição e do objeto de fuga, eles ainda diferem.<sup>28</sup> Aristóteles disse que há uma diferença de *fim* (τέλος) entre ambos; pelo que vimos, o intelecto realizador de ação visa precisamente à ação, enquanto que o intelecto contemplativo, não. Essa diferença de finalidade implica, portanto, uma diferença na *maneira* como cada um deles *considera* seus objetos, pois mesmo quando há a mesma referência, o que é considerado pelo intelecto realizador de ação é um objeto de ação, enquanto não o é para o intelecto contemplativo. De modo que essa divisão do intelecto inaugura também uma diferença entre objetos do intelecto (νοητά), que podem ser *objetos de ação* (πρακτόν) ou *de contemplação* (θεωρητόν). Haveria ainda uma miríade de observações sobre essa divisão no *DA.*, mas iremos fazê-las quando for ocasião. Será melhor à explicitação da dimensão prática do pensamento apresentar a divisão em *EN. VI.2* do que divagarmos em problemas que ainda não se colocaram bem.

Já em *EN. VI.2*, a divisão entre pensamento “prático” e “teórico” se dá em contexto diverso. Enquanto em *DA. III.9-10* Aristóteles estava procurando a faculdade responsável

---

<sup>23</sup> “νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός”

<sup>24</sup> “αὕτη [ἡ ὄρεξις] ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως”

<sup>25</sup> “καὶ ἡ ὄρεξις ἔνεκά του πᾶσα”

<sup>26</sup> “ὁ μὲν γὰρ θεωρητικός οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν”

<sup>27</sup> “ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν”

<sup>28</sup> G.E.M. Anscombe (1963, §32, p. 56) se depara com um problema semelhante quando analisando a diferença entre conhecimentos práticos e teóricos: “For if there are two knowledges – one by observation, the other in intention – then it looks as if there must be two objects of knowledge; but if one says the objects are the same, one looks hopelessly for the different *mode of contemplative knowledge* in acting, as if there were a very queer and special sort of seeing eye in the middle of acting”.

pelo movimento e explorando as relações do intelecto com a intenção, cujas diferenças culminam na diferença entre intelecto realizador da ação e intelecto contemplativo, em *EN*. VI.2 ele visa explicitar as funções do pensamento para então explicitar suas excelências, pois a excelência é relativa à função própria de cada coisa (*EN*. VI.2 1139<sup>a</sup>16-17). Apesar disso, as semelhanças são consideráveis. O envolvimento do pensamento (διάνοια) no movimento, por exemplo, é tratado quase nos mesmos termos: “o pensamento em si mesmo nada move, mas sim o pensamento em vista de algo e realizador da ação” (*EN*. VI.2 1139<sup>a</sup>35-36)<sup>29</sup>. No mesmo sentido, o pensamento contemplativo é qualificado em 1139<sup>a</sup>26-27<sup>30</sup> como aquele que não é *nem realizador da ação nem da produção*. Além disso, Aristóteles nos diz que a escolha deliberada é princípio de ação (*EN*. VI.2 1139<sup>a</sup>31)<sup>31</sup> e que a escolha deliberada tem por princípio a intenção e o raciocínio em vista de algo (1139<sup>a</sup>32-33: [ἀρχή] προαιρέσεως δὲ ὁρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος). O que raciocínio (λόγος) põe aqui em causa é a atividade de calcular (GAUTHIER E JOLIF, 2002, v.2, p. 444), de modo que a expressão “raciocínio em vista de algo” parece ser equivalente à expressão “calculo em vista de algo”, que é marca do pensamento realizador de ação em *DA*. III.9 433<sup>a</sup>14. Assim, o termo final (ἔσχατον) do pensamento realizador de ação, o qual é princípio da ação, é a *escolha deliberada*, e é em razão dela que este pensamento se faz efetivamente realizador da ação.

Mas o que *EN*. VI.2 realmente traz de novo são as considerações sobre correção ou incorreção para cada tipo de pensamento, *i.e.*, em que consiste sua boa ou má condição. Para pensamento contemplativo a boa condição é a verdade enquanto a má condição a falsidade (1139<sup>a</sup>27-28). De fato, a função de toda faculdade de pensar é a descoberta da verdade (*cf.* 1139<sup>a</sup>29 e 1139<sup>b</sup>12)<sup>32</sup>. Entretanto, a boa condição do pensamento prático não se resume a acertar a verdade, mas consiste na verdade em acordo (ὁμολόγως) com a intenção correta (1139<sup>a</sup>29-31). Essa diferença advém do papel do pensamento prático na instituição da virtude, pois ela depende de *escolha deliberada*, que nada mais é do que uma *intenção deliberada*, que se origina de *deliberação* – que é atividade do pensamento prático. Desse modo, se a escolha deliberada for *séria* (σπουδαία), é preciso (a) que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto e (b) que o raciocínio afirme as mesmas coisas que o

<sup>29</sup> “διάνοια δ’ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ’ ἡ ἕνεκα τοῦ καὶ πρακτικῆς”

<sup>30</sup> “τῆς θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς”

<sup>31</sup> “πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις”

<sup>32</sup> Ou, como nota Heidegger (2012b, p. 19): “em seu ser, ψυχή, a vida humana é interpretativa, ou seja, ela leva a termo o ἀληθεύειν”.

intenção persegue (1139<sup>a</sup>23-26)<sup>33</sup>. À primeira cláusula (a) Aristóteles chama *verdade realizadora de ação* (ἀληθεια πρακτική), à segunda (b), *pensamento realizador de ação* (διάνοια πρακτική)(1139<sup>a</sup>26-27).

Em (b) há uma coincidência entre os objetos *pensados* e os objetos *intencionados* (GAUTHIER E JOLIF, 2002, v.2, p. 447–448), de modo que, para que algo possa valer por objeto de ação (πρακτόν), tem de valer por *objeto de intenção*; o que indica uma resposta às dificuldades nos casos em que o pensamento contemplativo e o realizador da ação tem a mesma referência mas ainda não considera objetos de ação (πρακτά). Já em (a), Aristóteles reserva ao pensamento realizador da ação um horizonte próprio de verdade, diminuindo a importância da verdade contemplativa para a ação.

A visão apresentada nessas passagens da *Ética* e do *De Anima*, como vimos, são coerentes e até complementares. Sua leitura, à primeira vista, sugere que não há grandes problemas na interpretação do pensamento “prático” em Aristóteles, não fosse uma terceira passagem, diretamente associada à *EN VI.2 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13*: trata-se da divisão das partes da alma dotadas de razão em 1139<sup>a</sup>6-15.

As relações entre a divisão nesta passagem e as divisões do pensamento em “prático” e “teórico” são obscuras. Mas parece comum tomar essas divisões como *coincidentes*. Essa interpretação remonta a Zeller (1897, v.2, pp. 178–191), a Grant (1858, v. 2, p. 247) e a Ramsauer (ARISTÓTELES, 1878, p. 472–473), mas também encontra espaço em Anscombe (1963, §33, p. 59), Hardie (1980, p. 221–222), Broadie (1991, p. 213), Caeiro (2009, p. 247–248, n. 4), Pakaluk (2010, p. 150) e Coelho (2012, p. 93, n. 227). As razões pelas quais têm essa leitura não são as mesmas. Zeller, Hardie, Broadie e Pakaluk, por exemplo, sequer apresentam razões, simplesmente pressupõem a coincidência. Diante de leituras desse tipo, Takatura Ando (1965, p. 217) alerta: “Devemos nos abster da conclusão apressada de que esta é uma distinção entre conhecimento teórico e prático”<sup>34</sup>.

Mas antes de podermos analisar a identificação sustentada por esses autores, temos de analisar mais de perto a divisão em 1139<sup>a</sup>6-15 e compreender bem seu lugar no livro VI.

---

<sup>33</sup> Para uma leitura no mesmo sentido, em que há duas exigências para a escolha deliberada séria, cf. Greenwood (1909, p. 175–176): “[...] for *good προαίρεσις* it is necessary that both reason and desire should be good in themselves.”. Ler dessa forma possibilita que se pense em casos de intenção correta combinada com raciocínio falso, como pode ocorrer àqueles dotados de excelência natural mas que não deliberam bem, ou mesmo em casos em que há raciocínio verdadeiro mas sem intenção correta (*i.e.*, moralmente boa), como é o caso do πανοῦργος, o ardil.

<sup>34</sup> “We must refrain from the hasty conclusion that this is a distinction between theoretical and practical knowledge.”

Há divergência a seu respeito até mesmo na numeração dos capítulos do livro: na edição de Bywater (1894a) essa passagem faz parte do primeiro capítulo, enquanto 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13 do segundo; já na de Bekker (1831), 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13 e 1139<sup>a</sup>6-15 são parte do mesmo capítulo, o segundo. Essa divergência diz respeito apenas à maneira como o andamento argumentativo do livro é tomado, mas já mostra duas leituras, uma em que para compreender 1139<sup>a</sup>6-15 precisamos atentar especialmente ao início do livro VI e apartá-lo de 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13, e outra em que esta passagem é fundamental para sua compreensão. Seguiremos a numeração de capítulos de Bekker, pois se essas divisões não são coincidentes, isso deve advir de seu conteúdo, não da maneira como os editores as dispõem no texto; de modo que mesmo que pertençam ao mesmo capítulo, é possível que sejam distintas.

O que diz 1139<sup>a</sup>6-15?

Considere-se que são duas as partes racionais da alma, uma através de que consideramos, dentre os entes, todos aqueles cujos princípios não podem ser de outra maneira, e outra através de que consideramos os entes que podem ser de outra maneira; pois em relação a coisas diferentes pelo gênero, também é diferente pelo gênero o que, dentre as partes da alma, é naturalmente relativo a cada uma dessas coisas, dado que o conhecimento ocorre às partes da alma segundo certa semelhança e familiaridade. Chamemos a uma dessas partes científica e a outra calculativa: pois calcular e deliberar são o mesmo, e ninguém delibera sobre aquilo que não pode ser de outra maneira. Assim, calculativa é uma parte da alma racional.<sup>35</sup>

Aqui também há divisão entre dois tipos de atividade do pensamento, a que correspondem dois tipos de objeto. A pretensão daqueles que professam a coincidência dessa divisão com a divisão entre pensamento realizador da ação e pensamento contemplativo é de que os objetos de contemplação coincidam com os entes cujos princípios não podem de ser outra maneira, *i.e.*, com as coisas *necessárias*, e que os objetos de ação, com as coisas que podem ser de outra maneira, *i.e.*, com as coisas contingentes. Desse modo, a parte da alma que lida com as coisas contingentes, a parte calculativa, coincidiria com a dimensão “prática” do pensamento, enquanto a que lida com as coisas necessárias, a parte científica, com a dimensão contemplativa.

Mas em que medida isso se sustenta?

---

<sup>35</sup> “καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ’ ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρει τοῦ λόγον ἔχοντος.”

## 2.1 AS DIVISÕES DO PENSAMENTO EM *EN.* VI.2 DIZEM O MESMO?

Mais adiante no texto, em *EN.* VI 1143<sup>b</sup>14-17, somos informados que a excelência (*ἀρετή*) na lida com o que pode ser de outra maneira é a *sensatez* (*φρόνησις*), que é uma habilitação *realizadora da ação* (*ἔξις πρακτική*)(*EN.*, VI 1140<sup>b</sup>5), e que a excelência na lida com aquilo cujos princípios não podem ser de outra maneira é a *sabedoria* (*σοφία*), que é uma habilitação *contemplativa*, o que fica claro na medida em que ela é atribuída não àqueles que têm em vista o que lhes é proveitoso ou que buscam os bens humanos, mas outras coisas (*cf.* 1141<sup>b</sup>2-8).

Essa coincidência do horizonte do contingente com o que é realizador da ação e do horizonte do necessário com o que é contemplativo não se restringe às suas excelências: há ainda outras habilitações que acertam a verdade, mas que não são excelências dessas dimensões que também indicam essa coincidência. A perícia (*τέχνη*) é habilitação da mesma dimensão da alma que a *sensatez*, mas se trata de uma habilitação para produção (*ἔξις ποιητική*)(1140<sup>a</sup>20-21), mas na medida em que o pensamento prático é *princípio* do produtivo (já que mesmo a produção é feita em vista de alguma coisa para além de seu produto), a perícia também indicaria que a dimensão *calculativa* do pensamento é prática. Já a ciência (*ἐπιστήμη*), que é disposição do horizonte necessário, não é realizadora de ação, a ponto de ser evidente que a *sensatez* não é uma ciência (*EN.* VI.9 1142<sup>a</sup>24). Há, além disso, a *inteligência* (*νοῦς*), que pode ser tanto realizadora da ação quanto contemplativa; esta integra a *sabedoria* (*cf.* *EN.* VI.7 1141<sup>a</sup>17-18), já aquela, parece fazer parte da *sensatez*<sup>36</sup>.

Para além desses indícios, há também algumas passagens que implicariam que esta divisão coincidiria com a divisão do pensamento em “prático” e “teórico”, a saber: (1) “Dentre o que pode ser de outra maneira, há aquilo que se pode produzir e aquilo que podemos fazer”(EN. VI.4 1140<sup>a</sup>1-2: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν); e (2) “calcular e deliberar são o mesmo” (EN. VI.2 1139<sup>a</sup>12-13: τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ τὸ λογίζεσθαι ταῦτόν);

---

<sup>36</sup> A visão de que só a *φρόνησις* e a *σοφία* seriam *ἀρετή* em sentido próprio dentro no livro VI é posição compartilhada tanto por Reeve (2013, p. 127; 237–239), Greenwood (1909) quanto por Heidegger (2012b, p. 65), as razões pelas quais sustentam isso, entretanto, são diversas e trataremos delas adiante. Cabe lembrar que na *σοφία* já está implicada a *ἐπιστήμη* e o *νοῦς*, e que há leituras da *φρόνησις* que a veem como a *ἐπιστήμη* (i.e. independente do *νοῦς*) ou como a *σοφία* (i.e., tendo o *νοῦς* como parte *cf.* C.W.W. Taylor (2008)), sobre este debate *cf.* Natali (2001, p. 185–187). Ademais, há o problema da *τέχνη* que não é propriamente excelência, mas apresenta graus, havendo um sentido de *τέχνη* excelente e sentidos de *τέχνη* que não são ainda excelência, apesar de serem ainda aptidão técnica (*τεχνή*) e não inaptidão (*ἀτεχνία*). Estes problemas serão explorados mais adiante no trabalho.

Com (1), os objetos considerados pela parte calculativa coincidiriam com aqueles considerados pela dimensão prática, implicando que se trataria da mesma divisão. Mas enquanto na divisão entre pensamento realizador da ação e contemplativo a divisão de objetos é decorrente da divisão do pensamento, aqui é a divisão entre objetos que implica uma divisão no pensamento. Já com (2), a atividade da parte calculativa seria igualada à atividade do pensamento eminentemente realizadora de ação, a deliberação. Em *DA.*, a divisão entre intelecto realizador da ação e contemplativo resultava na distinção entre duas faculdades da alma, uma *noética* e outra *deliberativa*, ligadas respectivamente ao pensamento contemplativo e realizador da ação. Assim, equacionar a atividade da parte calculativa à deliberação sugeriria que sua atividade consiste na atividade do pensamento realizador de ação.

Há ainda uma terceira passagem, que não implica o mesmo que as anteriores; trata-se de possibilidade textual para 1139<sup>a</sup>8, em que, de acordo com emenda de Adamántios Koraís<sup>37</sup> ao texto de K<sup>b</sup><sup>38</sup>, pode-se ler que há dentre as partes da razão (3) “uma [pela qual conhecemos] aqueles [dentre os entes] cujos [princípios] podem [ser de outra maneira]” (*EN.* VI.2 1139<sup>a</sup>8: ἔν δὲ τὰ ὄν ἐνδέχονται). Reeve (2013, p. 103, n. \*) sugere que as coisas que podem ser de outra maneira teriam princípios que podem ser de outra maneira, de modo que a adoção do texto sugerido por Koraís não implicaria qualquer diferença. No mesmo sentido, Caeiro (2002, p. 433–434) (i) postula uma diferença entre horizontes de acontecimento dos entes, dado que uns acontecem advindos de princípios que podem ser de outra maneira e outros advindos de princípios não que podem ser de outra maneira, cujos “modos de se ter em vista (θεωρία) [...] correspondem a duas formas de tomada de conhecimento e abertura”; em outra ocasião (CAEIRO, 2009, p. 247–248, n. 4), porém, (ii) sustenta que esses dois horizontes de acontecimento coincidem com os horizontes prático e teórico, *i.e.*, que o pensamento que considera entes cujos princípios podem ser de outra maneira é prático,

---

<sup>37</sup> Susemihl-Apelt (ARISTÓTELES, 1903, p. XIV) enumeram essa emenda em seu aparato referindo-se ao texto de Adamántios Koraís. O próprio Koraís não adota essa emenda (ARISTÓTELES, 1822, p. 107), mas a apresenta em seu aparato crítico (p. 269) (*cf.* nota seguinte). Ela parece ser sugerida em razão da opção textual para a sentença anterior, que pode ser lida tanto como “ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν” como quanto “ἐν μὲν, ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὄν αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν”, e é por adotar a segunda opção que Koraís parece se sentir impelido a sugerir a emenda para a frase seguinte, que não só é paleograficamente plausível como confere simetria ao texto ao se adotar ὄν na sentença precedente.

<sup>38</sup> A opção de K<sup>b</sup>, o códex Laurenciano LXXXI.11, é “τῶν ἅ ἐνδέχονται”, enquanto o texto adotado por Bekker, Susemihl-Appelt, Bywater e pelo próprio Koraís é “τὰ ἐνδεχόμενα”, a emenda de Koraís a K<sup>b</sup> propõe “τὰ ὄν ἐνδέχονται”, pois esta talvez fosse a grafia genuína (“Ἰσως ἢ γνησία γραφή ἦν”) (ARISTÓTELES, 1822, p. 269). Paleograficamente, o que era ΤΩΝΑ passa a ser ΤΑΩΝ.

enquanto é teórico o que considera aqueles cujos princípios não podem ser de outra maneira.<sup>39</sup>

Nesta segunda leitura de Caeiro (3.ii), temos uma versão de (3) que tal como (1) e (2) implica a coincidência da dimensão calculativa com a dimensão prática do pensamento. Todas essas leituras estão relacionadas. Mas (3.ii) não parece se sustentar sem que (1) e (2) sejam o caso, pois se o horizonte do que pode ser de outra maneira coincide com o prático, deliberar *deve* ser o mesmo que calcular e “o que pode ser de outra maneira” deve se esgotar naquilo que se pode produzir e naquilo que podemos fazer; já (2), apesar de ser possível sem (3.ii), *i.e.*, sem que se adote a opção textual de Koraís, também implica que o horizonte do que pode ser de outra maneira coincide com o prático, e *exige* que (1) seja o caso, pois não seria possível a coincidência do cálculo com a deliberação se houvesse outros objetos considerados por essa parte da razão além dos objetos de deliberação; (1), por fim, só implica a coincidência entre os horizontes se conjugado com (2), mas nada obriga a essa conjugação: (1) pode simplesmente significar que “o que pode ser de outra maneira” consiste no que é *objeto de ação* (πρακτόν) e no que é *objeto de produção* (ποιητόν), os quais poderiam ser considerados tanto pelo pensamento prático quanto pelo teórico.

Ora, dada a relação entre (1), (2) e (3.ii), a análise procederá da consideração isolada de (1), o que permitirá a análise de (2), pois caso contrário, o ponto (3.ii) não poderá ser considerado adequadamente.

### 2.1.1 (1) O contingente se limita aos objetos de ação e de produção?

Apesar de à primeira vista (1) parecer possível, essa leitura não só ignora que há objetos considerados pelo pensamento que tanto “podem ser de outra maneira” quanto *não são* objetos da ação (*i.e.*, são *μη πρακτά*), como também não atenta à estrutura da sentença em 1140<sup>a</sup>1. Greenwood (1909, p. 22–23) já o dissera: a forma de “τοῦ δ’ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητόν καὶ πρακτόν” sugere que uma classe do que é “τὰ ἐνδεχόμενα” é considerada embora não seja mencionada, a qual não é nem “ποιητόν” nem “πρακτόν”, mas simplesmente “θεωρητόν”<sup>40</sup>. E caso Aristóteles estivesse realmente restringindo o “τὸ

<sup>39</sup> Essa visão parece muito próxima à de G.E.M. Anscombe, *cf.* nota 46.

<sup>40</sup> Para que a sugestão de Greenwood faça sentido é preciso observar que θεωρητόν deve ser tomado em sentido técnico, *i.e.*, designando não o que é passível de contemplação ou de consideração, mas aquilo que é objeto de consideração *estritamente teórica*. Pois o pensamento prático é também em um certo sentido teórico, pois θεωρία não necessariamente designa a atividade relacionada à vida contemplativa, mas também a *visão* que o intelecto tem de seus objetos, *cf.* seção 2.3.

ἐνδεχόμενον” (o contingente) a “ποιητόν” e “πρακτόν”, teria dito “τοῦ δ’ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν τὸ μὲν ποιητόν ἐστὶ τὸ δὲ πρακτόν”. Gauthier e Jolif (2002, v.2, p. 456) fazem observação semelhante em seu comentário, pois Aristóteles não disse que o contingente se divide em duas categorias, caso em que teríamos texto como o sugerido por Greenwood, mas que, dentre as diversas coisas que são contingentes há o objeto produção e o objeto da ação, que só são explicitados nessa passagem porque tanto a perícia (τέχνη) quanto a sensatez (φρόνησις) são as *habilitações* da parte calculadora da razão que tem a possibilidade de serem *excelências* dessa parte do pensamento, na medida em que são habilitações que acertam a verdade (cf., EN. VI.3 1139<sup>b</sup>16-18); além disso, sua menção se insere em contexto que prepara o descarte da perícia enquanto excelência do pensamento, *i.e.*, habilitação que pode valer como melhor condição da dimensão calculativa da razão (cf. EN. VI.5 1140<sup>b</sup>22-28), de modo que era preciso apartá-la da sensatez através da diferenciação de seus objetos (a qual se dá em 1140<sup>a</sup>1-23).

Assim, não é possível pensar que tudo que é contingente seja ou produtivo ou praticável, tampouco que há pensamento contemplativo sobre o que é ou produtivo ou praticável, possibilidades descartadas por Greenwood e por Gauthier e Jolif. Mas, há ainda um outro problema nessa passagem: em que consistem os contingentes que não são nem objetos da produção nem da ação?

Gauthier e Jolif sugerem as coisas “por natureza”(κατὰ φύσιν)<sup>41</sup>, que é classe de coisas que ocorre pouco adiante no capítulo (EN. VI.4 1140<sup>a</sup>10-16); trata-se dos chamados contingentes naturais, que podem, de fato, ser objeto de cálculo. Entretanto, isso ainda não significa que o contingente se restrinja ao que é ou praticável, ou produtivo ou natural.

Em DA. III 432<sup>b</sup>27-28 e 432<sup>b</sup>29-30, Aristóteles observa que o intelecto contemplativo nem considera o que é realizável, nem diz algo sobre objeto de fuga e sobre o objeto de perseguição (DA. III.9 432<sup>b</sup>27-28: ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν), e nem mesmo quando considera algum deles comanda o evitar ou o perseguir imediatamente (DA. III.9 432<sup>b</sup>29-30: ἀλλ’ οὐδ’ ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν). Tendo isso em conta, há a possibilidade de consideração “teórica” de algo que claramente não é *por natureza*, de modo que os contingentes não podem se limitar ao que observam Gauthier e Jolif. Além disso, esta passagem de DA. revela a possibilidade de uma mesma coisa ser tomada tanto *como* objeto

---

<sup>41</sup> “le contingent comprend aussi les faits naturels (cf. 1140<sup>a</sup>10-16)”.

de ação quanto *como* objeto de contemplação: é possível tanto que se pense nos objetos de fuga ou de perseguição de maneira *realizadora da ação*, o que implicaria o pensamento *comandar*, respectivamente, o evitar ou perseguir; quanto que se pense neles *teoreticamente*.

Essas observações fazem da delimitação do contingente feita por Greenwood (*supra*) parecer a mais adequada: dentre o contingente haveria o *praticável*, o *produtível* e o *objeto de contemplação* (θεωρητόν). Delimitação que vai de encontro a uma observação de Ramsauer (ARISTÓTELES, 1878, p. 374)<sup>42</sup>, para quem apesar de todos os *πρακτά* serem considerados contingentes, é preciso reconhecer que muitos contingentes são considerados somente *teoreticamente*. Há ainda outros problemas: essa divisão do contingente é a respeito do que? E o que faz de algo *prakton* ou *teōrēton*? Mas não precisamos explorar isso agora para mostrar que (1) *não* restringe o contingente ao que é objeto de ação ou de produção.

### 2.1.2 (2) Calcular é o mesmo que deliberar?

Já essa leitura é representativa de Alexander Grant (1858, v. 2, p. 246–247), que identifica a divisão entre uma parte *calculativa* e uma *científica* em 1139<sup>a</sup>6-15 com a divisão entre pensamento prático e teórico em 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13<sup>43</sup> em razão da identidade da deliberação com o cálculo, que lhe permite referência à divisão entre intelecto prático e teórico em *DA*, em que o intelecto prático é “o que calcula em vista de algo” (*DA*. III.10 433<sup>a</sup>14: νοῦς δὲ ὁ ἔνεκα του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός) e é competência da parte *deliberativa* (τὸ βουλευτικόν) da alma (*cf.* *DA*. III. ).

Há basicamente dois problemas possíveis nessa leitura: primeiro, (a) a identidade entre calcular e deliberar *não* implica que todo cálculo seja deliberação, mas apenas que a deliberação é um cálculo que é realizador da ação; e, segundo, (b) se a atividade da parte da alma que lida com o que pode ser de outra maneira se restringe ao cálculo ou à deliberação, por que Aristóteles chama essa mesma parte da alma de *opinativa* (δοξαστικόν) em outras duas ocasiões no livro VI (1140<sup>b</sup>26; 1144<sup>b</sup>14)?

É verdade que Aristóteles se utiliza de “cálculo” e “calcular” em diversas ocasiões para tratar da deliberação, pois parece que quem delibera, calcula de algum modo. Mas isso implica que todo cálculo seja deliberação? Além da passagem de *DA*. mencionada por Grant, são representativas disso também algumas passagens da própria *Ética Nicomaquéia*: por

---

<sup>42</sup> “Etenim τὰ πρακτά quidem cuncta ἐνδεχόμενα sunt, sed sunt multa ἐνδεχόμενα soli τῇ θεωρίᾳ proposita”.

<sup>43</sup> “[...] speculative reason (answering to the ‘scientific part’ of the last chapter), but the practical aiming at an end (which answers to the ‘calculative part’ in the former division)”

exemplo, porque acrático e o vicioso podem atingir aquilo que se propuseram a alcançar pelo cálculo, deliberam *corretamente* (1142<sup>b</sup>18-20); no mesmo sentido, frente ao que é evidente de antemão, podemos *escolher deliberadamente* a partir do cálculo e de uma razão (1117<sup>a</sup>20-21).

Para Burnet (1900, p. 253) a identidade entre *calcular* e *deliberar* se dá apenas na linguagem comum. No uso de Aristóteles, contudo, parece que para que *calcular* possa valer por *deliberar* em alguns contextos tem de ser especificado de algum modo: em 1142<sup>b</sup>18-20 o cálculo vale por *deliberação* na medida em que é algo a partir de que se pode alcançar o que se tem por fim, *i.e.*, aquilo que o acrático e o vicioso visam (se propõem a atingir); do mesmo modo em *DA.* III.10 433<sup>a</sup>14, *calcular* só vale por atividade do intelecto prático na medida em que é *em vista de algo*.

Assim, somente quando o cálculo tem um fim em vista (algo que se anseia realizar) é que se trataria de pensamento realizador da ação; ademais, há dois adjetivos cognatos a “calcular” e “deliberar” que tornam mais clara sua diferença, eles são atribuídos à *phantasia* (φαντασία), *i.e.*, a *imaginação*. Ela pode ser calculativa (λογιστική), deliberativa (βουλευτική) ou sensível (αίσθητική)(*DA.*, III 433b29; 434<sup>a</sup>6-7): Toda *phantasia* é ou *calculativa* ou *sensível* (*DA.*, III 433b29: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ), há uma imaginação que é peculiar ao humano, advinda de sua capacidade racional. Entretanto, em 434<sup>a</sup>6-7, Aristóteles ao invés de opor a *phantasia* calculativa à sensível, opõe a *phantasia* deliberativa (βουλευτικὴ) à sensível, e diz que a deliberativa pertence apenas àqueles capazes de *cálculo* (ἢ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς)<sup>44</sup>. Polansky (2007, p. 529) sugere que “deliberativa” especifica a *phantasia* envolvida no *cálculo prático*, de modo que *phantasia deliberativa* é um tipo de *phantasia calculativa*.

Pode-se dizer, portanto, que *deliberar* e *calcular* são o mesmo na medida em que a *deliberação* é um tipo de *cálculo*,<sup>45</sup> pois não só é uma atividade que tem por objeto o que pode ser de outra maneira (o que é contingente), mas lida com o contingente tendo algo em vista (à luz de um fim ansiado). Ademais, não é qualquer contingente que é passível de *deliberação*: não se *delibera* sobre o que ocorre por acaso (περὶ τῶν ἀπὸ τύχης)(*EN.*, III.5 1112<sup>a</sup>27); tampouco sobre todos os assuntos humanos (*EN.*, III.5 1112<sup>a</sup>28), mas a respeito

---

<sup>44</sup> Cabe notar que nesse contexto de *DA.* λογιστικόν provavelmente indica a dimensão racional da alma como um todo, tal como para Platão, pois Aristóteles menciona em algumas ocasiões a divisão platônica da alma, em que λογιστικόν tem este sentido.

<sup>45</sup> No mesmo sentido cf. Jessica Moss (2014, p. 211–212) e o comentário de Apostle (ARISTÓTELES, 1980, p. 278, n. 5).

daqueles que estão em nosso poder, *i.e.*, que são objeto de ação (τὰ πρακτά) (EN., III.5 1112<sup>a</sup>30-31). O pensamento realizador de ação é parte do pensamento a respeito das coisas contingentes, mas tem objeto restrito a isto, não a todo o contingente, mas àquilo que, dentro do contingente, é humano e por nós realizável. O calcular é deliberar quando acontece a respeito desses objetos e se estrutura *em vista de algo*. O que mostra que o problema (a) é pertinente, e que a identificação entre calcular e deliberar não tem que implicar a identificação das divisões do pensamento em EN. VI.2.

No mesmo sentido, Greenwood (1909, p. 171–173) argumenta contra leituras que tomam a identificação de deliberar e calcular como resultando na identificação da parte calculativa da alma com a dimensão prática do pensamento. Sua leitura é interessante pois se assenta na estrutura argumentativa do livro VI, relacionando (a) diretamente a (b). Por que Aristóteles chama a parte que lida com o contingente de *calculativa* e não de *opinativa* ou *deliberativa*? Deliberativa seria mais adequada caso quisesse designar a parte da alma preocupada com as coisas práticas; ao dizer que deliberar e calcular são o mesmo, Aristóteles estaria dizendo que a atividade da parte calculativa *abrange* a atividade do que seria a faculdade deliberativa, o que não exclui a possibilidade de a atividade da parte calculativa dizer respeito também ao que é “teórico”. Calculativo, portanto, tem tanto uma dimensão contemplativa quanto realizadora da ação, esta dimensão é melhor descrita por referência ao que seria a faculdade deliberativa, enquanto aquela, pela opinativa (no mesmo sentido, *cf.* Takatura Ando (1965, p. 216))

Greenwood, além disso, faz observações cruciais a respeito dos contextos em que Aristóteles se refere à parte que lida com o que é contingente com o nome de opinativa. Em EN. VI.5 1140<sup>b</sup>28-30, logo depois de dizer que a *sensatez* é excelência da parte opinativa (EN. VI.5 1140<sup>b</sup>26), ele observa que ela não é *somente* acompanhada de razão (μετὰ λογῶ). Do mesmo modo, em EN. VI.13 1144<sup>b</sup>14 ele lista a *sensatez* ao lado da *sagacidade* (δεινότης) como duas *excelências* da parte opinativa, as quais são homólogas às virtudes, a natural e a própria; ou seja, falar da excelência da parte opinativa não *implica* falar em habilitação para fazer algo bem, mas simplesmente em habilitação que dá conta dos contrários (*cf.* Met. Θ.2&5). Tanto *sensatez* depende da *sagacidade* quanto a virtude em sentido próprio depende da virtude natural, mais do que isso: enquanto a *sagacidade* *não depende* de virtude, a *sensatez* depende, e é a coincidência entre *sagacidade* e virtude natural que inaugura a *sensatez* e a virtude em sentido próprio. Ao referir-se à parte da alma que lida com o contingente com o nome *opinativa*, portanto, Aristóteles refere-se a essa parte do

pensamento em sua dimensão *puramente intelectual*: o que é *excelente* para a parte opinativa não consiste no que é excelente para a dimensão prática do pensamento, pois o raciocínio excelente da sagacidade não implica necessariamente *verdade prática*, de modo que a sagacidade, e, apesar de ser, em certo sentido, excelência da parte opinativa, não pode valer por excelência da dimensão prática do pensamento.

### 2.1.3 (3.ii)

Desse modo, a leitura (3.ii) só seria possível se disséssemos que quando o pensamento da parte calculativa da razão considera seus objetos sempre os considera de maneira realizadora da ação. O que é dizer que todo pensamento que não visa as coisas necessárias visa à ação,<sup>46</sup> todas nossas opiniões (*δόξαι*), por exemplo, seriam resquício do pensamento realizador de ação, *i.e.*, só se formaria opinião tendo em vista o agir.

Que a maneira como nos vemos (*θεωροῦμεν*) as coisas contingentes depende fundamentalmente da maneira como nos sentimos a seu respeito é evidente (REEVE, 2006, p. 202), mas esse tipo de indeterminação não implica que todo o conhecimento sobre o indeterminado seja realizador de ação. A indeterminação é fundamental para o pensamento realizador de ação, mas ela não está excluída do pensamento teórico, na verdade é marca do pensamento teórico inexato, como aquele que alcançamos através da opinião.

Ora, a afirmação de Caeiro em (3.ii) faz sentido apenas em um sentido estendido de “prático” que claramente não coincide com o sentido aristotélico em *EN. VI.2*, mas que parece se associar mais a uma idéia de cotidianidade, afim a uma leitura da interpretação heideggeriana da *phronēsis* como *circumvisão* (*Umsicht*)<sup>47</sup> que a estende ao trato (*Umgang*) com o mundo-ambiente (*Umwelt*) em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012a, §§16, 22 e 31).

## 2.2 O LUGAR DAS DIVISÕES DE *EN. VI.2*

Se não é possível dizer que as divisões em *EN. VI.2* são coincidentes, qual a sua relação?

Retomemos o texto de *EN. VI.2* 1139<sup>a</sup>6-15:

---

<sup>46</sup> G.E.M. Ancombe (1963, §33, p.59) atribui uma visão semelhante a Aristóteles: “For he himself distinguished reasoning by subject matter as scientific and practical. ‘Demonstrative’ reasoning was scientific and concerned what is invariable. As if one could not reason about some particular non-necessary thing that was going to happen except with a view to action”.

<sup>47</sup> Trata-se de uma extensão porque no Sofista ou nas investigações fenomenológicas sobre Aristóteles essa leitura da *phronēsis* não parece possível.

[1] Considere-se que são duas as partes racionais da alma, [1a] uma através de que consideramos, dentre os entes, todos aqueles cujos princípios não podem ser de outra maneira, [1b] e outra através de que consideramos os entes que podem ser de outra maneira; [2] pois em relação às coisas diferentes pelo gênero, também é diferente pelo gênero o que, dentre as partes da alma, é naturalmente relativo a cada uma dessas coisas, [3] dado que o conhecimento ocorre às partes da alma segundo certa semelhança e familiaridade. [4] Chamemos a uma dessas partes científica e a outra calculativa: [4a] pois calcular e deliberar são o mesmo, e ninguém delibera sobre aquilo que não pode ser de outra maneira. [4b] Assim, calculativa é uma parte da alma racional.<sup>48</sup>

[4b], como bem notam Gauthier e Jolif (2002, v.2, p. 442), é resposta a Platão, para quem *logistikón* designa a parte racional da alma como um todo<sup>49</sup>. E é com base nessa relação com o platonismo que afirmam a diferença entre esta divisão e a divisão em *EN. VI.2 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13*. Reconhecem corretamente que elas têm objetivos e fundamentos distintos: em 1139<sup>a</sup>6-15 há uma divisão de faculdades a partir de seus objetos, o necessário e o contingente, divisão que espelha a distinção platônica entre ciência e opinião; enquanto em 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13 há uma distinção entre funções (ἐργα) de uma mesma faculdade (o pensamento), funções distintas pelos seus fins, a ação para o pensamento realizador da ação e o conhecimento para o contemplativo, e que, em razão disso, distinguem-se somente por seus objetos: o pensamento realizador da ação, porque deve dirigir a ação, considera o *objeto de ação* (πρακτὸν), pelo qual o pensamento contemplativo não se interessa (*cf. supra DA. III.9 432b27*).

Gauthier e Jolif tomam a diferença em *EN. VI.2 1139<sup>a</sup>6-15* como ontológica, mas de maneira que não são os objetos do pensamento (νοητά) que são divididos, mas aquelas as coisas a que o pensamento se *refere*: a física aristotélica, por exemplo, na medida em que tem por objeto coisas contingentes (as coisas naturais), seria atividade da parte opinativa (calculativa). Para eles, essa visão é claramente platônica e Aristóteles a substitui pela sua própria visão, em que, retomando o exemplo, a física seria disciplina da dimensão

---

<sup>48</sup> “καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ’ ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.”

<sup>49</sup> Em *VV. 1249<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>26*, texto considerado espúrio mas atribuído a Aristóteles, vemos essa posição de Platão acatada, de modo que a *φρόνησις* é excelência da parte calculativa da alma: “If in agreement with Plato we take the soul to have three parts, then wisdom is the excellence of the rational” (“τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα, τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ φρόνησις”). A tradução é de J. Solomon (ARISTÓTELES, 1995).

contemplativa do pensamento.<sup>50</sup>

Essa visão claramente não se sustenta. A opinião (*δόξα*), por exemplo, é a respeito do que pode ser de outra maneira (*EN. VI.5 1140<sup>b</sup>27*), mas ainda assim “parece ser sobre qualquer coisa, e não menos sobre as coisas eternas e impossíveis do que sobre as que estão em nosso poder”(EN. III.4 1111<sup>a</sup>31-33, a tradução é de Zingano). Ou seja, mesmo quando a opinião considera coisas eternas ou impossíveis, ela as considera de maneira contingente, de modo que seu objeto é contingente. Em *An. Post. I.33*, Aristóteles admite a possibilidade de se ter opinião e ciência a respeito do mesmo, o que aparentemente não parece ser possível, na medida em que o objeto de opinião pode ser de outra maneira, enquanto o de ciência não (cf. *An. Post. I.33* e *EN. VI.3 1139<sup>b</sup>19-21*), mas é possível que uma mesma coisa seja considerada *enquanto* necessária e *enquanto* contingente; e, se fosse possível ter opinião e ciência de uma mesma coisa ao mesmo tempo, ela seria ao mesmo tempo *necessária* e *contingente* (89<sup>a</sup>38-<sup>b</sup>1).

Assim, o que realmente é remanescente de Platão em 1139<sup>a</sup>6-15 não parece ser seu conteúdo, mas o procedimento de divisão (*διαίρεσις*). Não que Aristóteles esteja se valendo dos procedimentos platônicos de divisão, mas é que aqui ele parece se utilizar de uma versão desse procedimento, ao invés de se valer de divisões teleológicas (DEHART, 1995, p. 9–10)<sup>51</sup>. A divisão em 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13 e as divisões entre pensamento realizador da ação e teórico são claramente teleológicas, como também o é a classificação das ciências em “práticas, teóricas e produtivas” que é sua consequência imediata (*Met. K 1163<sup>b</sup>36-1164<sup>b</sup>14*). Já em 1139<sup>a</sup>6-15, o que vemos é um pouco diferente: Aristóteles toma [1] a parte da alma dotada de razão como um gênero e distingue duas espécies suas, [1a] uma através de que consideramos as coisas necessárias e [1b] outra através de que consideramos as coisas contingentes, [2] essa diferença de atividade (que corresponde à sua diferença de objetos) é o que define [1a] e [1b], trata-se de sua diferença específica. Como vemos pelo vocabulário de Aristóteles em [2], [1a] e [1b], antes do que espécies de pensamento, são gêneros que se distinguem em meio ao gênero maior do pensamento.

Portanto, em 1139<sup>a</sup>6-15 Aristóteles aparta dois tipos de *objeto de pensamento* (*τὸ*

---

<sup>50</sup> “Rien qui montre mieux la diversité de ces deux points de vue que l’écas de la physique aristotélicienne: la physique a pour objet le general, qui est l’une des formes du contingent (cf. plus haut, I, 1, 1094<sup>b</sup>21); du point de vue platonicien, elle devrait donc relever de la partie *opinante*; elle n’en relève pas moins pour Aristote de l’intellect spéculatif, et non de l’intellect pratique, parce que *as fin* est le savoir et non l’action (cf. *Mét.*, E, 1, 1025 b 19 – 1026 a 7”.

<sup>51</sup> No mesmo sentido, cf. Angioni : “A teleologia, de fato, sob o esquema da necessidade hipotética, vem substituir a *synairesis* como critério para estabelecer os itens a serem mencionados na definição.”

νοητόν)<sup>52</sup>, um contingente e um necessário. Isto acarreta a distinção entre dois tipos de pensamento que lhes são correspondentes, a que correspondem duas faculdades da alma capaz de razão, a calculativa e a científica. Mas qual o motivo desta divisão? Qual o papel cumprido por ela no livro VI?

Algumas linhas antes de fazer esta divisão, Aristóteles diz que devemos dividir a parte da alma que possui razão do mesmo modo que dividimos a alma em racional e irracional (*EN*. VI.1 1139<sup>a</sup>3-6). Essa observação levou alguns a já afirmar a superioridade da parte científica e a dependência da calculativa, que escutaria a científica, tal como a desiderativa escuta a razão em *EN*. I.13 (REEVE, 2013, p. 102–103). Mas isso parece excessivo e não muito esclarecedor no que diz respeito a como as duas divisões em *EN*. VI.2 se relacionam.

O texto de *EN*. I.13, contudo, não se resume a uma divisão entre parte racional e irracional da alma, mas para encontrar o lugar da excelência humana, Aristóteles ainda divide a parte irracional, que possui uma dimensão que não participa da virtude (a vegetativa) e outra que participa (a desiderativa). Desse modo, se as divisões de *EN*. VI.2 seguem a mesma linha, Aristóteles estaria em um primeiro momento isolando o campo em que o pensamento pode se relacionar à virtude, já que o livro VI também pretende responder à pergunta sobre “o que determina a mediedade correta”(cf. Angioni (2011a, p. 304–306)), o que aparta o pensamento que tem em vista a necessidade (pois nada diz sobre a virtude) do pensamento que, por dizer respeito ao contingente, tem a possibilidade de dizer algo sobre a virtude. Tendo isso em vista, em um segundo momento (*EN*. VI.2 1139<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>13), Aristóteles distingue, em meio ao pensamento sobre o contingente, aquele que realmente se envolve com a excelência ética: o pensamento realizador de ação, que cumpriria na divisão em VI.2 o mesmo papel que a parte desiderativa da alma em I.13, pois ele também *escuta* a dimensão teórica do pensamento, já que não é menos dotado de *visão* (θεωρία) do que ela (cf. *supra* n. 21), pois, na medida em que se pensa teoricamente sobre objetos de pensamento passíveis de serem objetos de ação, ele também se beneficia disso, pois se for o caso que algum deles seja objeto de ação para alguém, as considerações do pensamento contemplativo

---

<sup>52</sup> Para uma leitura semelhante de 1139<sup>a</sup>6-15 como inaugurando uma diferença entre objetos do pensamento e não entre objetos no mundo, cf. Stewart (1892, v. 2, pp. 9–11); *contra* Ramsauer (ARISTÓTELES, 1878, p. 373).

serão de ajuda.<sup>53</sup>

Essa leitura vai de encontro com a interpretação de Aubenque (1999, p. 77), para quem o horizonte do que é contingente isola o horizonte da excelência ética daquilo com que ela não se relaciona<sup>54</sup>. Aubenque assenta essa leitura em outra passagem da *Ética Nicomaquéia*: “como dissemos antes, uma habilitação é definida por suas atividades e por seus objetos”(EN., IV.4 1122b1). Apesar de Reeve (ARISTÓTELES, 2014, p. 254, n. 292) acreditar que esta passagem se refira à *magnanimidade* (μεγαλοψυχία)<sup>55</sup>, isso não nos impede de toma-la como dizendo algo a respeito das *habilitações* (ἔξεις) éticas em geral, como também a respeito das habilitações dianoéticas.

Para Aspásio (105,6-32), através das atividades das habilitações, podemos classificá-las como teóricas, realizadoras da ação ou produtivas (ἀφ’ ἧς αἱ ἐνέργειαι καὶ ὧν ἐστὶν ἡ ἔξις θεωρητικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ πρακτικὴ), entretanto, elas também dependem do substrato sobre que operam (ὕποκειμενον), *i.e.*, de seus objetos (*cf.* nota de David Konstan (ASPÁSIO, 2006, p. 197, n. 216)). A *perícia* para construir casas, por exemplo, depende de determinados materiais, sem os quais sua atividade não se realiza; do mesmo modo, a magnanimidade também depende de honras de que se possa dispor. Toda excelência, apesar de determinada a partir de suas atividades (*cf.* 1103b22-23)<sup>56</sup>, depende de um objeto que lhe é peculiar, sobre o qual atua. Assim, as divisões em EN. VI.2 também estariam discriminando esses dois itens necessários à definição das habilitações: suas atividades, que são discriminadas na distinção entre pensamento teórico e realizador de ação; e seus campos de atuação, o contingente para a *sensatez* e o necessário para a *sabedoria*. Ademais, a divisão entre realizador de ação e teórico, parece se aplicar *somente* ao horizonte contingente, na medida em que o necessário não admite a ação como objeto. O que acentua o paralelo com EN. I.13, em que

---

<sup>53</sup> Sob esse ponto de vista, a leitura de Reeve que mencionamos (2013, p. 102–103) teria algum sentido; mas o pensamento que colabora com o realizador da ação não é só o que diz respeito ao que pode ser de outra maneira, mas o pensamento teórico como um todo. As passagens a que se refere Reeve vão nesse mesmo sentido: em EE. I.5 1216b15-16, as investigações que perguntam pelo que são as coisas é bom para as ciências teóricas, mas nada impede que sejam *incidentalmente* proveitosas para nós em relação a muitas coisas que nos são necessárias; no mesmo sentido, o exemplo em EN. VI 1141b20, um conhecimento universal sobre carnes leves, que possivelmente pode pertencer a uma ciência, integra um silogismo prático, *i.e.*, o pensamento prático se vale de um conhecimento advindo de uma ciência para considerar o que se deve fazer.

<sup>54</sup> Para uma leitura semelhante, *cf.* Caeiro (2009, p. 260, n.159): “essa distinção é fulcral para o isolamento do sentido do horizonte do Ético e da dimensão prática do Humano enquanto tais”.

<sup>55</sup> Pois a referência anterior às ἔξεις em geral diz respeito apenas às suas atividades (*cf.* 1103b22-23), enquanto que ao início desse capítulo (), a magnanimidade é definida tanto pelos seus objetos quanto pelas suas atividades.

<sup>56</sup> O trecho é “διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις”: “Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades”, como traduz Zingano (2008).

a alma irracional é dupla, já que as atividades da parte calculativa poderiam ser tanto teóricas quando realizadoras de ação.

Portanto, o que antes parecia indício de que o pensamento que tem por objeto o contingente coincidia com o realizador de ação, apenas explicita a estrutura argumentativa de VI.2, que divide os campos em que as excelências do pensamento atuam, o que não implica que somente suas atividades sejam determinantes nesse campo. Desse modo, se dividíssemos as habilitações do pensamento pelos seus objetos e pelas suas atividades, poderíamos traçar um mapa habilitações do pensamento em *EN*. VI.3 como na *Tabela 1*.

Assumindo essa leitura de *EN*. VI.2, podemos voltar a analisar o que é o pensamento realizador de ação e qual seu conhecimento. Contudo, há alguns problemas que surgiram ao longo de nosso argumento, mas que não tratamos adequadamente, pois não era necessário que os resolvêssemos vemos completamente para mostrar o que pretendíamos.

O primeiro deles, diz respeito à diferença entre “prático” e “teórico”, ou *realizador de ação* e *teorético*. Demos indícios de que prático e teórico não são boas traduções para *praktikos* e *theōrētikos*, mas não analisamos como esses termos se relacionam com seus objetos, o *prakton* e o *theōrēton*, tampouco como remetem a *theōria* e *praxis*. É preciso, portanto, investigar o que Aristóteles quer dizer por *theōria* e *praxis* e como esses conceitos se relacionam com o pensamento, seja ele *realizador de ação* ou *contemplativo*, para então darmos conta da diferença entre seus objetos, que, como vimos na passagem de *DA*. sobre a divisão entre pensamento “prático” e “teórico”, podem coincidir em um certo sentido, *i.e.*, podem ser referidos por tipos de pensamento distintos, estando sua determinação enquanto *prakton* ou *theōrēton* ligada diretamente ao tipo de pensamento que os considera.

Assim sendo, poderemos finalmente abordar a passagem de *Met.* α.1 sobre verdade realizadora de ação e verdade teórica, para abrir o caminho de nossa investigação, que terá por objeto a relação entre opinião (δόξα) e conhecimento “prático” (γνώσις πρακτική), em que teremos tempo e ocasião para discutir os problemas (1), (2) e (3.ii) e abordar (3.i) e suas relações com o pensamento realizador de ação, que poderão ter um tratamento melhor do que na discussão em que serviram simplesmente para a indicar certa leitura de *EN*. VI.2 como insatisfatória. Para isso, nossa análise procederá a partir da retomada divisão entre as dimensões científica e calculativa do pensamento, pois compreendendo bem o que está em jogo nesta diferença, pode-se prosseguir na singularização do pensamento prático e das

formas de conhecimento que ele envolve; para, então, tomar a *opinião* (δόξα)<sup>57</sup> como fio condutor, visto que Aristóteles faz questão de diferenciá-la de praticamente todas as disposições (ἔξεις) práticas de que trata na ética (cf. *EN.*, VI 1140<sup>b</sup>25-27; 1142<sup>b</sup>6-7; 1143<sup>a</sup>1-2) e também da ciência nos analíticos (cf. *An. Post.*, I.33 88<sup>b</sup>30ss), tratando-se de uma habilitação que se associa ao pensamento prático do mesmo modo que ao teórico, ela é ponto de partida importante para singularização do pensamento prático e seu conhecimento,<sup>58</sup> *i.e.*, sua excelência, a sensatez.

**Tabela 1**

|  |                                |                        |   |                       |                      |                        |
|--|--------------------------------|------------------------|---|-----------------------|----------------------|------------------------|
| Pensamento realizador de ação<br>(πρακτικός) |                                |                        | Pensamento teórico<br>(θεωρητικός)            |                       |                      |                        |
| Objetos do pensamento<br>(τὰ νοητά)          |                                |                        |   |                       |                      |                        |
| Contingentes<br>(τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν)  |                                |                        | Necessários<br>(τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν) |                       |                      |                        |
| Objetos de produção<br>(τὰ ποιητά)           | Objetos de ação<br>(τὰ πρακτά) |                        | Objetos de contemplação<br>(τὰ θεωρητά)       |                       |                      |                        |
| Perícia<br>(τέχνη)                           | Sensatez<br>(φρόνησις)         | Inteligência<br>(νοῦς) | Opinião<br>(δόξα)                             | Ciência<br>(ἐπιστήμη) | Sabedoria<br>(σοφία) | Inteligência<br>(νοῦς) |

### 2.3 O QUE É PRÁTICO E O QUE É TEÓRICO?

O que Aristóteles quer dizer com a diferença entre *theōria* e *praxis*? O que esses dois termos significam e qual sua relação? Pois a diferença entre pensamento “teórico” e “prático”, tal como a relação entre seus objetos, remete para a relação entre *theōria* e *praxis*, de modo que temos de esclarecê-la.

*Theōria* é qualidade daquele que é *theōros* (θεωρός), “espectador, observador”, portanto, é qualidade daquele que “*observa, contempla*”, atividade denominada pelo verbo

<sup>57</sup> A δόξα é talvez a parte do pensamento de Aristóteles mais negligenciada, como observa Ian McCready-Flora (2013, p. 69, n. 9).

<sup>58</sup> Sobre a δόξα como conhecimento (γνώσις), mesmo Platão, apesar de não admiti-la como conhecimento (que é conhecimento do ser), ainda não a identifica com a ignorância, ela é mais obscura que o conhecimento mas mais clara que a ignorância, é um intermediário entre ambos (*Resp.*, V 478c13-d4). Em Aristóteles: Burnyeat (2011, p. 16, n. 44), referindo-se ao comentário perdido de Alexandre de Afrodísia à Física de Aristóteles, considera um absurdo considerar a δόξα como meio através de que conhecemos (εἰδέναι). Mais moderado é Salmieri (2008, p. 147) que apenas atesta não identidade entre *opinião* (δόξα) e conhecimento (γνώσις), já que a opinião não é sempre verdadeira e o conhecimento deve ser verdadeiro, de modo que há ocasiões em que a opinião é conhecimento, e ocasiões em que não é. Quando for o momento, trataremos da reabilitação da *opinião* como conhecimento, especialmente sob o ponto de vista de retórica, cf. Grimaldi (1972, p. 136–151).

*theōrein* (θεωρεῖν), “contemplar, observar”(BEEKES). Para Aristóteles, *theōrein* equivale ao exercício do conhecimento, como o exercício da ciência (e.g., *DA*. 412<sup>a</sup>22-23; 417<sup>a</sup>27-29). Como vimos, a expressão não se restringe ao exercício de conhecimentos ditos “teóricos”, mas se estende a habilitações realizadoras de ação (ἔξεις πρακτικά) como a *sensatez* e a *perícia*. Esta não é só empreender (τεχνάζειν) algo, mas é também exercício de conhecimento (θεωρεῖν)(*EN*. VI 1140<sup>a</sup>10-14); já aquela, diz-se atributo daquele que exercita conhecimento (θεωροῦν) de quaisquer coisas que lhe dizem respeito (*EN*. VI 1141<sup>a</sup>25-26) e daqueles capazes de exercitar conhecimento (δύνανται θεωρεῖν) sobre as coisas boas tanto para si mesmo como para os homens (*EN*., VI 1140<sup>b</sup>7-10). O pensamento prático (πρακτικός), *i.e.*, realizador da ação, é *theōria* e seu exercício é *theōrein*. Portanto, *theōria* designa uma forma de abertura ao que se passa: um modo de ver as coisas que é distinto da sensação e que é marca do pensamento.<sup>59</sup> Ela nada mais é que a visão que o pensamento tem das coisas, *i.e.*, é uma *visão* do que se vê (BEEKES). O que já evidencia como é problemática uma oposição entre teoria e prática, na medida em que “a função específica de abertura à situação prática do humano é também ela, em sentido lato, teórica”(CAEIRO, 2002, p. 436).

Já *praxis* não designa nenhuma forma de conhecimento, mas a própria ocupação com algo, tanto realizar uma ação, quanto contemplar algo (θεωρεῖν τι) são *praxeis* (πράξεις). Pode-se dizer isto, por exemplo, tendo em vista *Pol*. VII.3, em que Aristóteles afirma que “não é correto elogiar (i) τὸ ἀπρακτεῖν mais do que (ii) τὸ πράττειν: pois a felicidade é (iii) πρᾶξις”( *Pol*. VII.3 1325<sup>a</sup>31-32); tanto (i) quanto (ii) são verbos no infinitivo cumprindo função de substantivo, (i) designa a privação de (ii). Nesse trecho, (ii) é mais elogiável do que (i) em razão de (iii), que é substantivo que designa nome da ação designada pelo verbo (ii). De modo que o sentido das três expressões está conectado. Mas enquanto as ocorrências de (ii) e (iii) no corpus são extensas, o verbo (i) tem apenas três ocorrências fora da Política<sup>60</sup>. Em *EE*. 1226<sup>b</sup>30-32 e 1228<sup>a</sup>5-7, o termo é utilizado com conotações éticas, referindo-se à responsabilidade, *i.e.*, as situações em que tanto o agir como o não agir são possibilidades sob nosso poder. Já em *EN*. I.3 1095<sup>b</sup>32-34, temos contexto semelhante ao da passagem da política, Aristóteles está tratando dos tipos de vida, e utiliza o termo para mostrar a incompletude de vidas dedicadas apenas à obtenção de excelência, pois é possível detê-la ainda que nós “ἀπρακτεῖν διὰ βίου”, *i.e.*, não nos ocupemos dela ao longo da vida. Portanto, *Pol*. VII.3 1325<sup>a</sup>31-32 diz algo como: “não é correto elogiar a inocupação mais do que o

<sup>59</sup> No mesmo sentido, cf. Pakaluk (2005, p. 216–217).

<sup>60</sup> Segundo o que indica a busca no TLG.

ocupar-se: pois a felicidade é ocupação”<sup>61</sup>, o que de pronto nos remete à definição aristotélica da felicidade como *atividade* (cf. *EN*. I.6 1098<sup>a</sup>16-17).<sup>62</sup> *Praxis*, nesse contexto, designa *atividade humana*. Entretanto, não é em toda atividade humana ou ocupação humana que consiste a felicidade, mas na mais preferível, a *atividade bem sucedida* (εὐπραγία)(*Pol*. VII.3 1325<sup>a</sup>40-41). Expressão que parece complementar a definição de felicidade, que em *EN*. não era apenas a atividade da alma, mas a atividade segundo a mais perfeita excelência (*EN*. I.6 1098<sup>a</sup>16-17; I.13 1102<sup>a</sup>5). Contudo, precisamente em razão dos termos utilizados por Aristóteles para tratar desse problema na *Política*, poderíamos dizer que a melhor vida, seja para a cidade ou para o indivíduo, seria a *vida relativa à praxis* (βίος ὁ πρακτικός), *i.e.*, a vida realizadora de ação. Essa leitura toma *praxis* em um sentido estrito, e é a ela que Aristóteles responde em 1325<sup>b</sup>16-21. Neste trecho, somos informados que não é necessário que *vida relativa à praxis* (πρακτικός) envolva relações com os outros (16-17), tampouco que sejam *relativos à praxis* somente os pensamentos que ocorrem em vista dos resultados decorrentes do agir (17-19), mas que são muito mais *relativos à praxis* o pensamento e a *theōria* que são *autossuficientes* e fins em si mesmos (19-21). Ou seja, se podemos dizer que a melhor vida é a *prática*, é porque atividades como a *contemplação* são mais práticas do que o que usualmente consideramos prático, *i.e.*, aquilo que é realizador de ação. Ao ponto de Aristóteles referir-se às atividades *realizadoras de ação* como “τὰ ἔξωτερικά πράξις”(1325<sup>b</sup>21-23), *i.e.*, *ocupações exteriores* ou *atividades humanas envolvendo coisas exteriores*.

*Theōria* é uma *praxis*. E o pensamento realizador de ação (*i.e.*, que tem algo em vista que não ele mesmo) é uma *theōria*. Assim, a oposição entre *theōria* e *praxis* e entre *prático* (πρακτικός) e *teórico* (θεωρητικός) não se dá absolutamente, mas depende de usos específicos que estes termos podem assumir. A afirmação de que a *theōria* é uma *praxis* depende de um uso lato de *praxis*, que foge ao emprego técnico e comum do termo, registro em que há a oposição. Apesar disso, Martin Heidegger (2005, p. 407) nota que “πρακτικός”, mesmo em seu sentido comum, não é muito diferente de “θεωρητικός”, mas enquanto aquele é *mais efetivo* (wirksamer), este é *inativo* (un-tätige) e *inefetivo* (un-wirksam), a *efetividade* do pensamento prático consiste na sua força de comando, pois quando o pensamento

<sup>61</sup> Newman (ARISTÓTELES, 1902, p. 333–334) aponta *Phys.* 197<sup>b</sup>5; *Rhet.* 1360<sup>b</sup>14, em que Aristóteles também se refere à eudaimonia como *praxis*. Em *Phys.* II.6 197<sup>b</sup>5, na tradução de Angioni (ARISTÓTELES, 2009b), lê-se: “a felicidade é certa ação, pois é uma boa disposição no bem agir”(ἡ δ’ εὐδαιμονία πράξις τις εὐπραξία γάρ).

<sup>62</sup> Sobre essa relação, conferir a nota de Hicks e Susemihl (ARISTÓTELES, 1894b, p. 485,32).

teorético tem em vista a mesma referência, não faz se faz efetivo nesse sentido. Assim, nessa oposição, “πρακτικός” seria relativo às ocupações exteriores (τὰ ἐξωτερικά πράξεις) e “θεωρητικός” àquelas que são fins em si mesmas e autossuficientes. E parece ser este o sentido da oposição em *EN*. VI.2 e *DA*. III.9-10, em que *praxis* designa a ocupação com as coisas humanas (HEIDEGGER, 2005, p. 383)<sup>63</sup>, como a ação e a produção (que cai sob a alçada do pensamento “prático” apenas indiretamente), e *praktikos* o pensamento que lida com elas.

Há uma oposição semelhante em *Kant* (2014, AK86–87), que diferencia os conhecimentos *práticos* dos conhecimentos teóricos e dos especulativos. O conhecimento prático se opõe ao teórico quando consiste em imperativos, pois o conhecimento teórico não enuncia o que deve ser, mas o que é, tendo por objeto um ser, e não uma ação; contudo, os conhecimentos práticos também podem ser *fundamentos de imperativos possíveis*, em que se opõem aos conhecimentos especulativos, que são aqueles de que nenhuma regra de conduta pode ser inferida ou que não contêm fundamentos de imperativos possíveis. Nesse segundo sentido de conhecimento prático, contudo, ele também pode ser *teórico*, na medida em que só a partir deles podem ser derivados imperativos, ponto de vista sob o qual os conhecimentos teóricos são práticos apenas *segundo seu conteúdo*. Ou seja, há uma intersecção entre prático e teórico, do ponto de vista do conteúdo, quando se trata de conhecimentos de que se pode derivar imperativos; contudo, há conhecimentos práticos que não são teóricos, pois são dotados de *imperatividade*, e conhecimentos teóricos que não podem ser práticos pelo conteúdo, que são os conhecimentos especulativos.

Essa distinção é interessante porque mostra algo semelhante ao que estamos tentando compreender em Aristóteles. Pois para Kant a diferença entre o que é teórico e o que é prático não coincide com a diferença entre o horizonte de que participa o prático (de que pode participar também o teórico) e o horizonte de que só participa o teórico em sua dimensão *especulativa*. A divisão não coincide totalmente com a aristotélica, mas ainda assim mostra algo importante sobre a relação entre pensamento prático e teórico que vai de encontro às observações de Heidegger (*supra*). De modo que devemos agora explorar a diferença do que é considerado por cada um desses pensamentos.

Tanto o objeto de ação, quanto os objetos de produção e de contemplação são designados por Aristóteles por palavras de um mesmo tipo. Eles são todos adjetivos verbais

---

<sup>63</sup> O trecho é “Dieser Umgang [des Umgangs menschlichen Lebens mit ihm selbst] ist die πράξεις: das sich selbst Behandeln im Wie des [...] handelnden Umgehens”; na tradução de Michael Baur (1992, p. 381) “These dealings [the dealings of human life (and dealings of human life itself)] are πράξεις: the conducting of one’s own self in the How of dealings which are [...] simply *actional*”.

em ‘-τός, -τή, -τόν’, os quais podem tanto ter um sentido passivo (como um participio em português), quanto expressar *possibilidade* do ato verbal (SMYTH, 1920, §472). *Teōrēton*, segundo o LSJ, possui esse segundo sentido, *i.e.*, designa o que é passível de ser *considerado* intelectualmente; já *poiēton*, apenas o primeiro sentido, *i.e.*, designa o que é *produzido*. *Prakton*, por sua vez, que é termo com seu primeiro uso em Aristóteles<sup>64</sup>, não parece se adequar bem a nenhum dos dois sentidos; no LSJ lê-se “coisa a ser feita”, sugerindo que *prakton* designa não só algo que é passível de ser feito, mas que é *tomado desse modo*, *i.e.*, como algo a se fazer.

A diferença entre pensamento *realizador de ação* e pensamento teórico não está confinada ao campo de seus objetos, pois é possível também pensamento teórico sobre as mesmas coisas que o pensamento realizador de ação. Mas, em razão da Intencionalidade que é própria de cada um desses pensamentos: mesmo nos casos em que eles têm a mesma extensão, seus objetos divergem. A determinação do que é *prakton* e do que é *teōrēton* é *intensional*, depende da maneira como o pensamento toma seu objeto: a que título o pensamento apreende.

Esse tipo de contexto também é marca do *bem* (ἀγαθόν).<sup>65</sup> Na discussão sobre o objeto do anseio em *EN*. III.6, Aristóteles impõe o bem aparente como condição lógica do bem, de modo que para que algo seja objeto de anseio deve *parecer* bom a alguém (ZINGANO, 2008, p. 194–195). O que parece bom, apesar de ser tomado por bom, não têm de se revelar necessariamente bom, pois a *intensionalidade* não é o que determina o que é bom ou mau, mas é apenas condição necessária para que algo *seja bom* para alguém.

Em *MM*. II.11 1208<sup>b</sup>40-1209<sup>a</sup>2<sup>66</sup>, o mesmo ponto é abordado com vocabulário diverso, que à primeira vista causa estranhamento. Ali, o bem aparente é descrito como βουλευτέον, algo *que se deve ansiar*, enquanto o bem é descrito como βουλευτόν, *algo que se pode ansiar*. Como mostra Zingano (2008, p. 195–196), esse trecho não quer dizer algo diverso do trecho em *EN*., pois dizer que o bem aparente é aquilo que se deve ansiar, é mostrar que não basta que algo seja realmente bom para que seja ansiado, mas que *seja bom para alguém*. De modo que a *apreensão* de algo *enquanto* um bem é uma apreensão *normativa*, que implica já o anseio, do mesmo modo, por exemplo, que a sensação de prazer

<sup>64</sup> A busca no TLG não revela usos cronologicamente anteriores aos de Aristóteles.

<sup>65</sup> Para um tratamento do bem como operador intensional em Aristóteles, cf. Gazoni (2012, p. 96–130).

<sup>66</sup> “ὡσπερ καὶ [ἕτερόν ἐστι] τὸ βουλευτόν καὶ τὸ βουλευτέον. βουλευτόν μὲν γὰρ 9 1209 ἀτὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλευτέον δὲ τὸ ἐκάστῳ ἀγαθόν”, na tradução de G. Cyril Armstrong: “as there is [a difference] between what is intrinsically 9desirable, and what one is drawn to wish. Unqualified Things good for me command my Love. or absolute Good is desirable; but each will wish that which is good for himself”.

em DA. II.2 413<sup>b</sup>22-23 implicava já o apetite.

Essas observações nos dizem algo semelhante à passagem do DA. citada na seção anterior, em que o pensamento prático era aquele que *comanda* (i.e., leva a agir). Assim o *objeto do pensamento prático* pode ser descrito como dotado de *normatividade*, ele é *algo para ser feito* (πρακτέον τι): “o objeto de ação, o πρακτόν, está ineludivelmente ligado ao seu ser apreendido”(ZINGANO, 2007c, p. 134), i.e., algo passa a ser *prakton* quando é tomado de maneira *realizadora da ação* (πρακτική); o objeto de perseguição, por exemplo, só é *algo a ser feito*, quando considerado pelo pensamento prático, ou seja, o objeto de ação é *intensional*.

A explicação da diferença entre *prakton* e *theōreton* poderia ser dada também em outros termos: a diferença entre razões internas e externas. O internalismo e o externalismo são duas perspectivas presentes no debate contemporâneo sobre a razão prática e sobre a normatividade. A diferença foi formulada pela primeira vez por Bernard Williams (1981) em um texto de 1979, e tem como principal consequência uma diferença nas condições para que seja verdadeiro que alguém possui uma determinada razão para agir. No internalismo, grosso modo, a atribuição de uma razão a alguém depende de suas intenções, que devem endossar a razão de algum modo; enquanto no externalismo, mesmo que a razão para agir não seja endossada pelas intenções de alguém, ainda se pode dizer que havia razões para esse alguém agir de uma determinada maneira, ainda que ele não tenha se guiado por elas.

Não entraremos nos detalhes da posição de Williams, tampouco mencionaremos as versões de internalismo e externalismo que foram formuladas em reação à sua posição. O que importa notar é que o *internalismo* de algum modo é capaz de capturar algo central a razão prática. A discussão respeito do que é πρακτόν para alguém passa fundamentalmente pela verificação da maneira como esse item é tomado. O objeto do pensamento realizador de ação é *necessariamente* interno, i.e., é uma possibilidade no agir tomada por alguém que é *intencionada* de algum modo, mesmo que não venha a ser realizada ou ainda que seja *descartada* enquanto possibilidade. Dizer que algo é πρακτόν, portanto, é dizer que alguém tem razões para fazer este algo, razões que serão necessariamente internas.

#### 2.4 EN. VI.2, MET. α.1 E A VERDADE PRÁTICA

Como vimos, a verdade realizadora de ação (ἀλήθεια πρακτική)(1139<sup>a</sup>26-27) é designada (a) pela combinação de (a.1) raciocínio verdadeiro e (a.2) intenção correta (1139<sup>a</sup>23-24) (b) em um contexto em que o pensamento afirma o mesmo que a intenção

persegue (1139<sup>a</sup>25-26). (a.1) (a.2) e (b) são três requisitos da verdade prática (VIGO, 2002, 365). De fato, a boa condição do pensamento realizador de ação (a sensatez) consiste na verdade do pensamento *homóloga* à retitude da intenção (1139<sup>a</sup>29-31), afirmação que parece conjugar (a) e (b). Enquanto a exigência (b) é condição de toda *escolha deliberada e pensamento prático*, (a) é condição da seriedade da escolha, a que corresponde à verdade prática. Entretanto, (a) por si só não implica pensamento prático, mas somente nos casos em que (b) é o caso.

Segundo (b), para que o pensamento seja prático, deve haver uma coincidência entre o que o pensamento afirma e o que a intenção persegue (no mesmo sentido, *cf. Met. E.1 1025<sup>b</sup>24*)<sup>67</sup>. Se a razão e a intenção não têm o mesmo objeto, há apenas uma opinião, verdadeira ou falsa,<sup>68</sup> sobre uma coisa, acompanhada de uma intenção, correta ou incorreta, sobre outra, não podendo ocorrer *escolha deliberada*, de modo que isto não vale por pensamento realizador de ação (GREENWOOD, 1909, p. 175–176).

Desse modo, cumprida a condição (b), é possível que haja pensamento prático, o que não implica *boas decisões* (*προαιρέσεις σπουδαῖαι*), situação que exige (a). Mas o que Aristóteles quer dizer com (a.1) raciocínio verdadeiro e com (a.2) intenção correta?

(a.2) tem duas interpretações possíveis, que são determinantes para as possibilidades de (a.1). Intenção correta pode indicar tanto a *correção moral* da intenção (VIGO, 2002, p. 369), quanto a *obediência* da intenção à razão, como defende Natali (2001, p. 15). Natali se fia em *EN. I.13* para sua interpretação, e entende que a correção da intenção especifica a intenção que participa da razão por ser “acatadora e obediente”; essa leitura exige que a correção moral advenha do *logos* e não da intenção, pois a correção da intenção implica apenas a efetividade daquilo que se decide pela razão. Nessa leitura, a falta de correção da intenção é marca da *incontinência* (*ἀκρασία*), enquanto a falsidade do *logos* pode implicar a incorreção moral do elemento cognitivo da decisão, seja porque se trata de uma decisão de alguém mal intencionado mas que delibera bem (o *πανοῦργος*), que decide sobre como realizar algo que é um mal (mas que parece bom para si), ou porque se trata de alguém bem intencionado mas que delibera mal, que decide mal a maneira de realizar fins bons, preferindo ações que os façam males.

Essa leitura, entretanto, parece não ser suficiente para explicar o fenômeno da *continência* (*ἐγκράτεια*), pois não permite diferenciá-la da sensatez no que diz respeito à

---

<sup>67</sup> “τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετὸν”: são o mesmo o objeto de ação e o objeto de escolha deliberada.

<sup>68</sup> Nesse mesmo sentido, *cf. EE. II 1226<sup>b</sup>9*, em que a *προαίρεσις* é descrita como combinação de *δόξα* e *ἔρεξις*.

verdade prática. Pois se o que faltasse ao incontinente (*ἀκρατής*) bem intencionado fosse meramente controle sobre suas intenções, o *continente* (*ἐγκρατής*) bem intencionado seria sensato (*φρόνιμος*). Na interpretação de Natali, ter intenção correta significa ser continente, pois implica *seguir a razão* (EN. VII.1 1145<sup>b</sup>10-11). Entretanto, o sensato não é continente, mas *temperante*. Ele não é meramente capaz de agir de acordo com sua razão (fazer com que sua razão seja obedecida), mas ele também tem seus apetites moderados, de modo que não age contra seus apetites (cf. EN. VII.2). Portanto, a intenção correta tem de significar mais do que a intenção capaz de obedecer e acatar a razão, mas tem que implicar intenções boas, *i.e.*, apetites (*ἐπιθυμίαι*), impulsões (*θυμοί*), anseios (*βουλήσεις*) e decisões (*προαιρέσεις*) boas.

Assim, a resposta para o que (a.1), *logos* verdadeiro, significa parece já estar sugerida. Pois se é necessário que a intenção seja verdadeira, a *prohairesis* não pode ser ruim, *i.e.*, não pode consistir em uma escolha deliberada que não realiza adequadamente o que o raciocínio tem em vista. Portanto, *logos* deve ser raciocínio, a atividade da parte calculativa da razão, cuja verdade *não implica* que os fins alcançados sejam bons, mas a mera adequação dos meios pelos quais se decide em relação aos fins ansiados (condição cumprida mesmo pelo acrático e pelo vicioso, cf. 1142<sup>b</sup>18-20), tampouco que o pensamento seja prático, pois para isso é necessário que tenha o mesmo objeto que a intenção.

De fato, se não há nem intenção correta nem raciocínio verdadeiro, há alguém sem virtude e sem excelência intelectual; se há raciocínio verdadeiro e vício do caráter, que é o caso para o arдил (*πανούργος*); mas se a intenção é correta e não há raciocínio verdadeiro, há apenas *excelência natural*.<sup>69</sup>

A verdade prática só pode ocorrer quando há pensamento prático, e é garantida pela combinação de raciocínio verdadeiro e intenção correta. Quando há boa condição do pensamento realizador de ação, a relação entre eles é especificada como *homóloga*: há uma homologia entre a verdade do pensamento e a retitude da intenção (1139<sup>a</sup>29-31). Alguns indicativos de como opera essa homologia estão nos exemplos de pensamento prático não excelente que demos há pouco: o raciocínio do arдил só é verdadeiro em um sentido limitado (puramente intelectual)(cf. 1142<sup>b</sup>18-20), pois na medida em que toma um mau a título de bem, ele também se *engana*, pois a concepção de fim que tem é falsa (*i.e.*, o princípio de sua ação é falso), pois não visa um bem (cf. 1144<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>1); do mesmo modo, aquele que possui

---

<sup>69</sup> Para uma leitura na mesma linha, mas que ressalta apenas as duas últimas situações, cf. Greenwood (1909, p. 176).

apenas excelência natural, *intenção correta*, sem raciocínio verdadeiro, pode fazer com que seus fins, a princípio bons, sejam realizados de maneira viciosa<sup>70</sup>: sejam *constituídos* por males, e transformem-se, conseqüentemente, em males. O comentário de Stewart (1892, v. 2, p.24–25) faz uma observação interessante nesse sentido: apesar de não reconhecer (a) e (b) como condições independentes, ele nota corretamente que as condições que integram (a), *i.e.*, o raciocínio verdadeiro e a intenção correta, são condições de algum modo recíprocas, pois só há raciocínio totalmente verdadeiro ante a intenção boa e só há intenção realmente boa quando especificada verdadeiramente pelo raciocínio; como nota Zingano (2007d, p. 219) em análise a *EN*. III.1 1110<sup>a</sup>26-27 e 5 1112b17-18, “o homem de bem que delibera abandonará o fim se percebe que o único meio disponível acarreta um modo inaceitável de agir”, *i.e.*, se algo que figura como bem para alguém não pode ser realizado *enquanto bem*, deixa de figurar como objeto de ação, pois parecer bom é condição para que algo seja *objeto de ação*. Aquilo que cabe ao pensamento prático é constitutivo do que nos é colocado pela intenção, e já que a *προαίρεσις* não é menos uma intenção do que as intenções que a precedem, pois é *intenção pensante* ou *intelecto que intenciona*, não se pode dizer que a intenção daquele que decide mal é correta. O fenômeno da incontinência também é interessante para compreender isso, pois o incontinente parece raciocinar verdadeiramente (tendo em vista fins bons)(*cf.* 1142b18-20)<sup>71</sup> e ter uma intenção correta (ao menos no que diz respeito aos fins), mas diante de suas outras intenções (seus apetites) ele é levado a agir contra seu raciocínio e contra seus anseios, pois sua imoderação distorce sua concepção de bem (*cf.* 1140<sup>b</sup>11-16). Ainda se trata de pensamento realizador de ação<sup>72</sup>, evidentemente, pois o incontinente efetivamente *escolhe deliberadamente* (*προαίρεῖται*), mas sua *intenção intelectual* é impedida de levar à ação por conta de um apetite. Em *DA*. III.9 433<sup>a</sup>1-3 Aristóteles diz algo no mesmo sentido, ressaltando que, em casos tal como o do incontinente, mesmo quando o intelecto realizador de ação comanda, ele ainda não move, pois o sujeito age por apetite; há um conflito entre o que dita a razão e o que dita a intenção, ou parte dela, o apetite (ZINGANO, 2007e, p. 433–434). O incontinente tem a intenção dividida, o que impede sua total cooperação com a razão: em certo sentido sua intenção não diz o mesmo que seu pensamento, pois apenas parte dela o faz; do mesmo modo, sua intenção não é

---

<sup>70</sup> Entretanto, é possível que se alcance o bem através de um raciocínio falso, o que não implica que ele é alcançado da maneira como se deve alcançar, pois se pode alcançar um bem fazendo-se um mal, *cf.* 1142<sup>b</sup>22ss.

<sup>71</sup> Na tradução de Angioni: “o acrático e o vicioso alcançam o que se propuseram alcançar pelo raciocínio, de modo que deliberaram corretamente, mas colhem um grande mal.”

<sup>72</sup> Para uma sugestão de que o raciocínio do acrático é na verdade teórico, contra o que defendemos aqui, *cf.* Zingano (2007d, p. 237–238). Para uma leitura no mesmo sentido que a nossa, *cf.* Charles (2006, p. 35–36).

correta, pois seu apetite não escuta sua razão. Há uma reciprocidade entre *correção* da intenção e *verdade* do raciocínio, que só são ditas em sentido pleno quando coexistem.

A verdade prática exige que aquilo que se pensa de maneira realizadora de ação seja também aquilo que se intenciona e aquilo que se faz (REEVE, 2013, p. 116). Mas não só isso, o raciocínio deve afirmar verdadeiramente precisamente o que a intenção persegue corretamente. Reeve (2013, p. 116–118) sugere que é possível falhar em três âmbitos: no raciocínio, pois ainda que se faça aquilo que deveria ser feito, o raciocínio falso não implica verdade prática; na intenção, quando se intenciona não o bem, mas aquilo que meramente parece bom; e na ação, quando se intenciona corretamente o fim, se delibera bem, mas não se age de acordo com a razão verdadeira e a intenção correta. Mas, como vimos, a falha na ação parece se explicar de alguma maneira pela falha na intenção, pois as intenções do incontinente estão em disputa, de modo que não é toda sua intenção que diz o mesmo que sua razão. Do mesmo modo, não é possível pensar em uma falha isolada do raciocínio tampouco em uma falha isolada da intenção, pois não raciocinar corretamente em vista de um fim pode implicar que o fim seja realizado por ações más, e não ter intenções prévias boas implica erro do raciocínio na apreensão do bem, de modo que só se poderia falar em raciocínio *verdadeiro* nesses casos.

A efetividade da ação parece depender da excelência (*ἀρετή*) ou da continência (*ἐγκράτεια*) (apesar do continente ainda agir contra seus apetites, ele consegue superá-los); já a correção da intenção, da virtude (seja ela natural ou virtude em sentido próprio) e de sua especificação correta pelo pensamento, pois um fim bom que seja constituído (realizado) por meios ruins, deixa de ser bom; mas qual o critério da verdade do raciocínio?

Ela parece depender especialmente de duas coisas, a realização do objeto de intenção e a correção da intenção, diretamente decorrentes da relação de homologia do pensamento com a intenção. Enquanto a verdade é atingida pelo pensamento teórico quando ele apreende adequadamente seu objeto, para o pensamento prático atingir a verdade não basta a correção moral dos enunciados práticos, mas que se *efetue a ação que realiza o objeto de intenção* (ANGIONI, 2011a, p. 313). Há, por um lado, a cognição do bem, que deve ser verdadeira, e por outro, sua realização, que deve tanto acontecer na circunstância e no momento corretos e da maneira adequada, especificidades que são determinadas pelo pensamento (e que podem fazer com que algo que se toma verdadeiramente por um bem, seja realizado de forma inadequada), quanto ser *efetiva*, *i.e.*, aquilo que o pensamento determina deve resultar em uma escolha deliberada que deve causar uma ação. O objeto Intencional da intenção e do

pensamento realizador de ação é o mesmo (VIGO, 2002, p. 372)<sup>73</sup>, mas apesar de a intenção se satisfazer quando o estado de coisas intencionado se realiza isso não basta para que o pensamento realizador de ação tenha sua condição de satisfação atendida, pois também é necessária uma correção no raciocínio<sup>74</sup>: uma deliberação malfeita ou um silogismo falso, apesar de poderem encadear uma ação, não valem por um caso pensamento realizador de ação bem executado.<sup>75</sup> Tudo isso, entretanto, ainda não basta para que o pensamento realizador de ação cumpra sua função, *i.e.*, alcance a verdade realizadora de ação, pois se trata de uma correção meramente formal que qualifica o tipo de ação decorrente desse pensamento como *constitutivamente* racional, *e.g.*, tanto *sensatez* (φρόνησις) quanto *ardileza* (πανουργία) são exemplos de *sagacidade* (δεινότης), na medida em que partilham dessa correção do pensamento. Ser racional não implica necessariamente verdade, de modo que Aristóteles impõe a concordância do pensamento prático com a intenção correta como condição de verdade para o pensamento realizador de ação.

O advérbio *homologōs* tem somente mais uma ocorrência em Aristóteles dizendo respeito à proporção na localização de órgãos nos animais (665<sup>b</sup>23ss). Contudo, o adjetivo cognato “*homologos*” é empregado para ressaltar a *proporção* das honras conferidas aos corajosos em relação à exposição ao perigo que enfrentaram (1115<sup>a</sup>31-32). Além disso, há uma ressonância dessas expressões com o tema da *homologia* em Platão, *i.e.*, a concordância entre os discursos a que se chega através da dialética; mas esse vocabulário não é empregado por Platão apenas em contextos dialéticos, no Fedro (254bss), por exemplo, o verbo *ὁμολογεῖν* é utilizado para descrever a relação entre a razão (designada pelo Cocheiro) e um tipo desejo (designado pelo Cavalo que obedece docilmente o cocheiro, *i.e.*, o desejo que obedece a razão) com outro tipo de desejo (designado pelo cavalo mau, que se atira às coisas sem atenção ao cocheiro ou ao seu companheiro), nesse trecho, a relação entre ambos é de *homologia* quando quer que o cocheiro e o cavalo obediente deixam-se conduzir pelo outro cavalo. Desse modo, a boa condição do pensamento, a que é afeita da verdade “prática”, em vista desses usos e em vista de outros indícios acima, não exige que o pensamento realizador de ação se adeque à intenção reta, *i.e.*, que seus objetos *concordem*, mas estabelece uma proporção entre a verdade do pensamento e a retidão da intenção, não só o que a verdade é

---

<sup>73</sup> “Tanto la *órexis* como el *lógos* apuntan a dicho objeto intencional complejo, aunque lo hacen, por así decir, desde diferentes ángulos”

<sup>74</sup> Sobre a Intencionalidade e pensamento prático, *cf.* Searle (2001).

<sup>75</sup> Sobre essa homologia entre o que faz do pensamento prático correto e o que faz o pensamento teórico correto, *cf.* John Broome (1999).

para o pensamento a retidão é para a intenção, como a verdade do pensamento realizador de ação depende da retidão da intenção do mesmo modo que ela depende da verdade do pensamento realizador de ação. Se não há verdade no pensamento, a intenção pode perder sua retidão, na medida em que pode ser mal compreendida e realizada como um mal; do mesmo modo, se não há retidão da intenção, o pensamento erra a respeito do bem, pois toma um mal por um bem. Desse modo, o que é bom para este tipo de pensamento é a verdade em acordo (ὁμόλογως) com a intenção correta (EN., VI 1139<sup>a</sup>29-31), e sua excelência será habilitação que não só acerta a verdade, mas que também mantenha correta a intenção (STEWART, 1892, v. 2, p. 34)<sup>76.77</sup>

Em razão disso, a verdade realizadora de ação é apenas um fenômeno evanescente para aquele que não é excelente; é possível pensar que alguém que não é sagaz nem excelente (naturalmente) eventualmente calhe de ansiar um bem, deliberar verdadeiramente sobre sua realização e agir de acordo com o que decidiu, do mesmo modo que alguém com excelência natural, mas que não é sagaz, pode eventualmente deliberar bem e agir de acordo com sua decisão e um incontinente pode conseguir agir contra seus apetites. Entretanto, esses casos acontecem sem uma disposição consolidada, *i.e.*, sem uma habilitação para alcançar a verdade realizadora de ação, de modo que ou são simplesmente um desvio do que é habitual para esses agentes, ou são parte de um processo que talvez culmine nessa disposição.

Já *Met. α.1* trata da verdade realizadora de ação sob outro ponto de vista. Há uma retomada da diferença de finalidade entre pensamentos realizadores de ação e teóricos, a partir da qual Aristóteles enfatiza a maneira como o pensamento realizador de ação apreende a verdade. A expressão “verdade prática” não aparece aqui, mas pelo pensamento realizador de ação não ter por finalidade a verdade, a maneira como ele vê (θεωρεῖ) as coisas é fundamentalmente diferente da maneira teórica, condicionada a condições semelhantes àquelas a que se limita a apreensão do bem em *DA. X*.

---

<sup>76</sup> “φρόνησις is correlated with the perfect organization of the whole moral nature [...] Φρόνησις is the consciousness of what goodness requires for its preservation. This consciousness is always present with the good man, and authoritative in him [...] φρόνησις is the good man himself – a second nature, which, having once put on, he cannot put off [...]. It directs him unerringly in the interest of noble life, as instinct directs an animal in the interest of physical life.”

<sup>77</sup> A retidão da intenção não é papel do pensamento, mas do caráter, à *phronēsis* cabe apenas o direcionamento àquilo que tende a intenção, direcionamento que demanda também certa lucidez sobre a própria intenção e sobre o intencionado. Semelhantemente, *cf.* McCready-Flora (2013, p. 71): “the good condition for practical thinking differs from the good condition for contemplative thinking because the affective element makes practical thinking an expression of one’s character. Still, the affective element is not a replacement for but an addition to the aim of truth;” e, para uma completa (e convincente) argumentação a favor da *excelência* como determinante da retidão do fim, *cf.* Moss (2012, p. 155–179).

O trecho é *Met. α.1 993b19-23*:

Também é correto chamar à filosofia ciência da verdade. Pois o fim da filosofia teórica é a verdade, enquanto o da “prática”, a ação; pois mesmo se examinam o modo como as coisas são, os homens *atuantes* [realizadores de ação] não *consideram* o eterno, mas o que é relativo e agora.<sup>78</sup>

O objetivo da filosofia realizadora de ação não é conhecer, mas agir: sua maneira de conhecer é voltada à ação. Não se trata de um conhecimento deficiente ou menor, *e.g.*, já que sobre questões práticas não há ciência (*cf.* 1142<sup>a</sup>24), assim, a consideração do eterno não é necessária para o agir (AFRODÍSIAS, 145,19-21); entretanto há uma outra possibilidade textual para 993<sup>b</sup>22, em que se lê “τὸ αἴτιον καθ’ αὐτὸ” ao invés de “τὸ αἴδιον”, *i.e.*, “os homens realizadores de ação não *consideram* a causa em si mesma, mas o que é relativo e agora”; logo em seguida Aristóteles nota que “não conhecemos a verdade sem a causa”(993b23-24: οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας), ou seja, se o pensamento realizador de ação conhece, ele de alguma forma apreende a causa das coisas. Então, ao dizer que este pensamento não vê a causa *em si mesma* (993<sup>b</sup>22), Aristóteles está dizendo que este pensamento não está preocupado com o porquê as coisas são como são, mas com o porquê elas, *hic et nunc*, devem ser feitas *por alguém*, *i.e.*, a causa pela qual elas são boas aqui, agora e para alguém. Como nota Alexandre de Afrodísias (145,22–24), a diferença é entre um pensamento que considera a causa que faz com que algo seja *incondicionalmente verdadeiro* (ἀπλῶς ἀλήθης), que é a causa em sentido próprio e em si mesma (τὸ κυρίως καὶ καθ’ αὐτὸ αἴτιον), e outro, que considera a causa do que é verdadeiro relativamente a algo e agora, que é a causa da verdade dos objetos de ação e dos objetos de ação enquanto objetos de ação (τό τε ἐν τοῖς πρακτοῖς ἀληθὲς καὶ τὸ ὡς πρακῶν αὐτῶν αἴτιον)(24-26).

A causa considerada pelo pensamento realizador de ação parece ser o bem. Cujas apreensão é fortemente marcada pela intensionalidade, algo só pode ser considerado como bom relativamente a alguém, em determinadas circunstâncias e em vista de um certo fim (ZINGANO, 2007c, p. 132–134), mais do que isso, o bem é a causa da verdade de um objeto de ação e é aquilo que faz com que algo figure como objeto de ação: uma opção para o agir só se mostra verdadeira na medida em que *alcança o bem*, na medida em que é verdadeiramente constitutiva do bem (sendo, portanto, o bem a causa de sua verdade); e para que algo possa figurar como algo a se fazer (πρακτόν) tem antes de figurar como algo *bom*.

---

<sup>78</sup> “ὁρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον· καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἴδιον ἀλλ’ ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί”. Angioni (2008) traduz: “Também é correto denominar a filosofia como ‘ciência da verdade’. O fim da ciência teórica é a verdade, e, da ciência prática, é a ação. De fato, se os que sabem agir também investigam de que modo as coisas se dão, estudam-nas não como eternas, mas em relação a algo e agora.”

A passagem de *Met. α.1*, portanto, é marcada por uma profunda relação com *DA. III.7 431b10-12*. Em linhas gerais, o que Aristóteles faz em *DA. III.7 431b10-12* também faz em *Met. α.1*, *i.e.*, ele reconhece o contexto intensional no qual estão imersas as proposições práticas<sup>79</sup>; contudo, em *Met. α.1* ele dá um passo além, pois mostra as consequências da intensionalidade para a determinação do valor de verdade, que, nesse campo, depende crucialmente de consideração intensional (ZINGANO, 2007a, p. 278–280). A verdade prática é obtida pelo pensamento que consegue considerar verdadeiramente o bem dentro do contexto intensional em que se apresenta, diferentemente da verdade teórica, que independe de como seu objeto é considerado intensionalmente, mas é determinada extensionalmente: *e.g.*, o critério de verdade da opinião e da ciência é o mesmo, a saber, a adequação de seu conteúdo àquilo a que se referem, independentemente das diferenças intensionais entre opinião e ciência, que são de fato casos de atitudes proposicionais distintas. Já a verdade de uma proposição prática, por exemplo, depende fundamentalmente da maneira como ela é tomada.

## 2.5 CONHECIMENTOS REALIZADORES DE AÇÃO E TEORÉTICOS EM *EN. VI*

Assim, o que são conhecimentos realizadores de ação?

Como vimos, para que um pensamento seja realizador de ação e, com mais razão, para que um conhecimento seja realizador de ação, ele deve exprimir as mesmas coisas aspiradas pela intenção, *i.e.*, ele não difere da intenção pelo seu objeto (ALLAN, 1953). À afirmação pelo pensamento realizador de ação corresponde a perseguição pela intenção, do mesmo modo que à negação, a fuga. Entretanto, é possível considerar certa classe de coisas como boas para si sem que ainda seja possível alcançá-las pela ação. Há coisas que são *irrealizáveis*, mas que ainda assim podem ser apreendidas como boas e não menos intencionadas, *e.g.*, a imortalidade como objeto do anseio. Mas mesmo que ansiemos coisas impossíveis ou que escapam ao nosso poder, não podemos deliberar a seu respeito, tampouco podem ser elas por nós realizadas, apesar de, se tomarmos (falsamente) coisas *realizáveis* como constitutivas das coisas que escapam ao nosso poder, parece ser possível pensamento realizador de ação a seu respeito, na medida em que elas figuram como *realizáveis* (enquanto são aquilo que se tem em vista ao agir, *cf.* EE.). Para serem objeto do pensamento realizador de ação, as coisas tem de figurar como “πρακτά”: *e.g.*, se nos deparamos com coisas

---

<sup>79</sup> Explicando o mesmo fenômeno em outros termos, *cf.* Gadamer (2009, 156).

impossíveis, abandonamo-las, mas se parecem possíveis, tentamos agir (1112<sup>b</sup>24-27).

Desse modo, a restrição dos objetos do pensamento realizador de ação aos “πρακτά” é necessária. Pois não é qualquer bem que pode figurar como *bem-humano* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν), tampouco como *bem realizável pela ação* (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). Porque a consideração do bem está inserida em um contexto intensional, aquilo que é bom para os homens, não é o mesmo que é bom, *e.g.*, para os peixes (1141<sup>a</sup>22); ademais, dentre os bens, há alguns realizáveis pela ação humana e outros não (*EE*. I.7 1217<sup>a</sup>31-32)<sup>80</sup> de modo que a felicidade humana deve estar em meio às coisas realizáveis pelos homens (1217<sup>a</sup>39-40).<sup>81</sup> Há dois sentidos em que algo pode ser denominado “πρακτός”, que, segundo *EE*. I.7 1217<sup>a</sup>36-38, pode designar tanto aquelas coisas em vista das quais agimos (ὧν ἕνεκα πράττομεν) quanto as que fazemos em vista delas (ἃ τούτων ἕνεκα).

Em razão disso, o pensamento realizador de ação não se confunde com a cognição de algo a título de bom, apesar de só ser possível a partir dessa cognição. Ele exige que o que parece bom ainda seja tomado por *realizável*. A determinação do que é um conhecimento “prático” é contextual (MÜLLER, 1979, p. 93), de modo que considerações sobre as mesmas coisas (com a mesma extensão) não são “práticas” a menos que o contexto seja aquele que é marca do prático.

Sensatez, ardileza e sagacidade são alguns dos exemplos mais óbvios de conhecimentos realizadores de ação. Mas mesmo a opinião (δόξα), desde que diga respeito a coisas realizáveis (sob nosso poder) e que figuram como bem para alguém, pode ser um conhecimento realizador de ação. Entretanto, há ainda conhecimentos que dizem respeito a “τά πρακτά”, mas que não são caso de conhecimento realizador de ação, que é o caso do *entendimento* (σύνεσις), e pode eventualmente ser o caso para a *inteligência* das coisas práticas (νοῦς ἐν ταῖς πρακτικαῖς). Todas essas capacidades tem por objeto “τά πρακτά” (*EN*. VI.12 1143<sup>a</sup>32-33). Entretanto, a maneira como tomam seu objeto não parece ser a mesma que o pensamento prático, de modo que “τά πρακτά” aqui não pode significar “coisas a fazer” ou objetos de ação, mas *ações*.

Entendimento (σύνεσις) não é o mesmo que sensatez, pois ele não é realizador de ação, mas meramente *judicativo* (κριτική), pois não é *capaz de comandar* (ἐπιτακτική) (*EN*. VI.11 1143<sup>a</sup>8-10). Mas isso não faz dele opinião (δόξα), pois se opinião e entendimento fossem o mesmo, qualquer um teria entendimento (*EN*. VI.11 1143<sup>a</sup>2). O entendimento

---

<sup>80</sup> “νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ’ οὐ πρακτὰ”.

<sup>81</sup> No mesmo sentido, *cf.* *EN*. I.4 1095<sup>a</sup>14-17.

reside no uso da opinião para *julgar* a respeito daquelas coisas que são objeto da sensatez quando outro as diz (EN. VI.11 1143<sup>a</sup>13-15), mas não se trata de julgar de qualquer maneira, mas julgar *bem* (EN. VI.11 1143<sup>a</sup>15: κρίνειν καλῶς). Por ser um julgamento a respeito do que o outro diz sobre matérias “práticas”, ele não é realizador de ação, pois não se trata nem de um julgar o que é bom ou mau para si nem de apreender algo enquanto *realizável* ou *irrealizável* para si. Em razão disso, Greenwood (1909, p. 68)<sup>82</sup> sugere que o *entendedor* (συνετός) não delibera. Assim, o entendimento não é uma habilitação do pensamento realizador de ação, mas do pensamento contemplativo, mas envolve, ainda assim, considerações de coisas que podem ser da alçada da sensatez, pois tem por objeto ações.

Mas em que ela difere da opinião?

Que seu objeto não coincide com o que é opinável é claro, mas em que difere o entendimento da opinião que diz respeito às mesmas coisas? Ele de fato parte de uma opinião (do outro) para formar (bem) uma opinião sobre o que o outro diz (NATALI, 2001, p. 95), mas que tipo de qualidade permite ao entendedor formar opiniões bem?

Não é possível ainda responder a essa pergunta somente através do que discutimos, mas parece que há aqui um lugar para a *inteligência* (νοῦς), pois é a excelência na avaliação circunstancial advinda da inteligência sobre as coisas práticas que confere ao entendimento sua qualidade discriminativa. Do modo que a inteligência, apesar de dizer respeito aos πρακτά não os apreende de maneira necessariamente realizadora de ação.

### 2.5.1 Sensatez (φρόνησις) nos tópicos, EE. VIII.1 e Met. Θ.2&5

Que tipo de conhecimento é a sensatez?

Há diversas ocasiões em que Aristóteles mostra dificuldades a seu respeito. São especialmente interessantes nesse sentido, algumas passagens dos tópicos em que ele dá exemplos de *topoi* a partir de algumas *endoxa* sobre o lugar da sensatez. Todas essas ocorrências parecem gravitar em torno de um mesmo problema: a sensatez é uma virtude (ἀρετή) ou uma ciência (ἐπιστήμη)?

Por exemplo, diante da opinião de que a sensatez é a única dentre as virtudes que consiste em uma ciência (ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη), Aristóteles enumera

---

<sup>82</sup> “The συνετός, it appears, does not himself deliberate. He listens to the reasoning set forth by others who have deliberated: he comprehends the meaning of their syllogisms, and he forms at the end an opinion that they are right, or that they are wrong, as the case may be. But he does not, *qua* συνετός, go beyond this – he does not use what he has heard from others, or the opinion at which he himself arrived, to construct a practical syllogism with a conclusion that is ἐπιπρακτικόν, stating something that he ought to do.”

quatro maneiras através de que essa afirmação pode ser refutada (120<sup>a</sup>28ss): ou se demonstra que toda virtude é ciência, ou que nenhuma virtude é ciência, ou que outras além da sensatez são ciência, ou que a sensatez não é em si uma ciência.

Os problemas da identificação da sensatez com a ciência se colocam mais claramente em 137<sup>a</sup>12ss, em que sob a hipótese de a sensatez ser ciência do bem, ela se comportará igualmente tanto com relação ao bem, quanto com relação ao mal. Afirmação que é incompatível com a afirmação de que a sensatez é uma virtude, pois não é aceitável que as virtudes se comportem do mesmo modo em relação aos contrários, como fica claro no exemplo da justiça em 114<sup>b</sup>8ss.

Esses problemas não são resolvidos nos tópicos, pois são apenas problemas dialéticos que exemplificam alguns *topoi*. Mas se resolvem na *Ética Eudemia*, em especial com a distinção entre sensatez e ciência em *EE*. VIII.1<sup>83</sup>, em que a sensatez é reconhecida como “outro tipo de conhecimento” (*EE*. VIII.1 1246<sup>b</sup>36: γένος ἄλλο γνώσ<εως>).

Entretanto, esse mesmo problema pode ser colocado em outros termos, que talvez sejam ainda mais esclarecedores: a pergunta seria se a sensatez é uma capacidade *acompanhada de razão* (δύναμις μετὰ λόγου) ou uma capacidade *irracional* (δύναμις ἄλογος). Esses tipos de capacidade são discutidos em *Met.* Θ.2&5<sup>84</sup>. As ciências e perícias são exemplo de capacidades do primeiro tipo, enquanto a virtude, do último.

O lugar da sensatez nesse esquema parece depender fundamentalmente de sua relação com a perícia. Em *EN*. VI., a perícia é descartada como excelência que pode determinar a mediedade na virtude, dada sua relação com o erro.

A perícia é “uma habilitação para produzir acompanhada de raciocínio verdadeiro” (1140<sup>a</sup>20-21: ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική). Na medida em que ela é uma *capacidade* (δύναμις) consolidada entre um dos dois contrários (pois se trata de *perícia* e não de *imperícia*) a razão que a acompanha é especificada como *verdadeira* (em 1140<sup>a</sup>21-22, contrariamente, a *imperícia* é definida como habilitação “μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική”, *i.e.*, habilitação produtiva acompanhada de raciocínio falso). Entretanto, ela ainda está aberta a contrários, pois se trata de um conhecimento dos contrários: através do mesmo princípio é possível produzir tanto o objeto de produção (ποιητόν) quanto sua privação

---

<sup>83</sup> O argumento e sua relação com a discussão nos tópicos é muito bem apresentado por Natali (2001, p. 6–10).

<sup>84</sup> 1046<sup>b</sup>25ss como notam Owen (BURNYEAT E ET. AL., 1984, p. 58) e Reale (2001, p. 458, n.6), parece responder à Θ.1 1046<sup>a</sup>16-19, em que Aristóteles denomina capacidades tanto aquelas capacidades para simplesmente agir ou padecer quanto aquelas capacidades para agir ou padecer nobremente, porque na definição destas últimas, está presente a definição das primeiras.

(στέρησις), e.g., “a medicina é capaz de produzir saúde e doença”(Met. Θ.2 1046<sup>b</sup>6-7). Além disso, dentro de uma mesma perícia há quem seja mais competente do que os outros, de modo que se pode falar em uma excelência (ἀρετή) da perícia (τέχνη)(EN. VI.5 1140<sup>b</sup>21-22).

Nas últimas linhas de Θ.2 Aristóteles nota que as capacidades para produzir e padecer adequadamente (ou bem) implicam as capacidades para simplesmente produzir ou padecer (1046<sup>b</sup>25-26: τῆ τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις), pois enquanto aquele que produz bem também produz, o que produz não necessariamente produz bem. Há dois tipos de leitura possíveis dessa passagem: uma que toma a qualidade da produção em sentido *técnico* e outra que toma em sentido *moral*. A primeira leitura vai de encontro à afirmação em EN. VI.7 1141<sup>a</sup>9-10 de que os indivíduos mais precisos (ἀκριβέστατοι) de sua perícia são chamados *sábios* (σόφοι), o que nos leva a crer que há indivíduos mais precisos (ἀκριβέστεροι) do que outros dentro de uma mesma perícia. A diferença entre eles é *técnica*, nesse sentido, a diferença entre um bom médico e um mau médico é a competência que possuem na execução de sua perícia. E enquanto cabe ao bom médico (em sentido técnico) fazer as coisas tanto como bom médico quanto como mau médico, ao mau médico não é possível praticar medicina como um bom médico, pois lhe falta competência<sup>85</sup>. Nessa leitura, a perícia é conservada como conhecimento dos contrários em qualquer uma de suas instâncias, tanto na boa produção quanto na má produção, mas as habilitações para produzir bem e produzir mal diferem, pois apesar de serem ambos competentes, aquele que produz bem tem um conhecimento mais exato, ao ponto de Aristóteles dizer que “nesse caso, nada mais queremos dizer senão que a sabedoria é a excelência da técnica”(1141<sup>a</sup>10-11, tradução de Angioni)<sup>86</sup>.

Além disso, as considerações em 1140<sup>b</sup>22-24 sobre o erro nas perícias não parecem ser menos aplicáveis a excelência da perícia (a sabedoria): pois o sábio que erra involuntariamente demonstra *inaptidão técnica*, enquanto o que erra voluntariamente, aptidão técnica. Já que nas perícias o erro voluntário não é reprovável, pois ele é sinal da mesma capacidade racional que o acerto. À primeira vista, isso pareceria sugerir uma leitura de 1046<sup>b</sup>25ss que tomasse a qualidade das capacidades como *moral* (contra KING, 1988, p. 79–81), especialmente para mostrar a diferença na concepção de perícia sustentada por Aristóteles à descrição kantiana dos imperativos de destreza (cf. KANT, 2007, p. 51), que

<sup>85</sup> Para uma defesa dessa interpretação, cf. King (1988, p. 78–81).

<sup>86</sup> “ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν”

parecem ser dotados de uma neutralidade moral, mas não é possível dizer nem que uma capacidade para produção só é moralmente condenável quando há erro, nem que o valor moral de uma capacidade para produção seja de alguma maneira critério para avaliar sua excelência enquanto *perícia*. Entretanto, o fato de Aristóteles denominar uma certa coisa como objeto da perícia em contraposição à sua privação, e denominar a produção voluntária da privação do objeto da perícia de *erro voluntário*, já mostra uma diferença importante relativamente aos imperativos de destreza em Kant, apesar de não significar que Aristóteles sustente uma visão moralizante da perícia, mostra que as perícias têm objetos próprios e usos próprios, mas cuja possibilidade abre, inevitavelmente, a possibilidade de realização dos seus contrários (sua privação).

O erro voluntário não é condenável do ponto de vista da perícia, pois demonstra competência técnica, já que tanto o erro voluntário quanto o acerto demonstram o domínio que se tem da perícia; entretanto, dada a diferença entre ação e produção, é inconcebível, relativamente à sensatez e as virtudes, que o erro voluntário seja preferível, pois aquele que erra voluntariamente no âmbito da sensatez ou da virtude demonstra ou insensatez ou vício. Mas a perícia ainda é passível de avaliação moral?

Sim, apesar de não *enquanto* perícia, mas na medida em que toda produção acontece não só em vista do objeto de produção (que é um fim relativo), mas em vista também de um fim incondicional, que não é determinado pelo pensamento produtivo, mas pelo realizador de ação (1139<sup>a</sup>35-<sup>b</sup>3)<sup>87</sup>(REEVE, 2013, p. 122–123). Desse modo, a avaliação moral da produção depende de algo que lhe é exterior, a avaliação moral do pensamento que determina seus fins incondicionais.

Mas de onde vem a corrupção moral a que estão suscetíveis as perícias? Em *EE*. VIII.1 1246<sup>b</sup>8-9, sob a suposição de que a *sensatez* é uma ciência, Aristóteles diz que a distorção das ciências é produzida por uma ciência distinta e superior. Essa ciência distinta e superior parece ser a sensatez, e é precisamente por este seu lugar que não é possível que seja uma ciência.<sup>88</sup> Os maus usos (morais) da medicina, por exemplo, não se explicam pela perícia médica, mas pelas crenças errôneas sobre a conduta correta (*cf.* o comentário de Michael Woods (ARISTÓTELES, 1992, p. 160)). Desse modo, aquilo que é decisivo para a tendência a um ou outro extremo em uma capacidade acompanhada de razão é algo além

---

<sup>87</sup> Há exemplo disso em *MA*. 7 701<sup>a</sup>16-17, em que o silogismo prático é exemplificado com um caso de produção: “devo produzir um bem; ora, uma casa é um bem; faço uma casa em seguida” (ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ’ ἀγαθόν· ποιεῖ οἰκίαν εὐθύς).

<sup>88</sup> Para o contexto desse argumento de Aristóteles, *cf.* a análise de Natali (2001, p. 7–10).

dela própria, e, em *Θ.5*, Aristóteles identifica esse item decisivo com “a intenção ou a escolha deliberada”(1048<sup>a</sup>10-11)<sup>89</sup>.

Desse modo, fica patente que apesar de ser uma “ἔξις μετὰ λόγου”, a sensatez não se comporta como as descritas em *Met. Θ.2*. Apesar disso, a sensatez está diretamente ligada à *ardileza* (πανουργία) e à *sagacidade* (δεινότης). Tanto ardileza quanto sensatez são tipos de sagacidade: a sensatez não é sagacidade, mas não se dá sem essa capacidade (1144<sup>a</sup>28-29). Assim, sua relação parece ser a mesma descrita em *Met. Θ.1* 1046<sup>a</sup>16-19 e *Θ.2* 1046<sup>b</sup>24-28 entre capacidades para *simplesmente* fazer ou padecer e capacidades para fazer ou padecer *bem* ou *nobremente*. De fato, tanto os sensatos quanto os ardis são sagazes (1144a26-27). Contudo, a especificação da sagacidade enquanto sensatez não depende de nenhum elemento intelectual, mas da excelência do caráter. A sensatez não surge sem virtude (1144<sup>a</sup>29-30), e é em razão dessa dependência de uma capacidade irracional (δύναμις ἄλογος) que a *phronēsis* parece transitar entre a virtude e a ciência. A virtude está ligada à correção dos fins, que são os princípios da ação, e somente a quem é bom estes princípios são evidentes, pois o vício os distorce (1144<sup>a</sup>31-36). Em *EN. III.6*, semelhantemente, em passagem tratando da relação entre o bem e o objeto de *anseio*, que é um tipo de intenção que concerne ao *fim*, a virtude aparece como critério determinante da verdade da apreensão do bem, e, conseqüentemente, daquilo que cada um toma por fim. Assim, apesar de a sensatez ser uma capacidade acompanhada de razão e dizer respeito a contrários, “é impossível ser sensato sem ser bom” (1144<sup>a</sup>36-<sup>b</sup>1, tradução de Angioni), e, do mesmo modo que “aquilo que é saudável produz apenas saúde”(1046<sup>b</sup>18, tradução de Angioni), também aquilo que é bom produz apenas o bem, de modo que dada a condição de sua ocorrência, não é possível que a sensatez produza mal. Não obstante ela não ser um saber do bem, mas um saber que opera no interior de um fim posto (algo que parece bom a alguém)(VIGO, 2006, p. 289; ZINGANO, 2007d, p. 227)<sup>90</sup>, ela é constitutiva do bem, e a depender do que se apresenta como possibilidade para sua realização, ela acata ou rejeita o fim posto como algo de sua alçada, *i.e.*, como algo *πρακτόν*. Acata quando encontra algo que possa realiza-lo *enquanto* o que se tem por um bem, e rejeita quando o que pode realiza-lo não é algo que se tem por um bem. É nesse sentido que a sensatez é *concepção verdadeira do fim* ( ), pois combina a

---

<sup>89</sup> Na tradução de Angioni (2004a), o trecho completo é: “Assim, é necessário que algum outro item seja o decisivo; e digo que tal item é o desejo ou a escolha”(ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν).

<sup>90</sup> O texto de Vigo diz: “el intelecto adquiere una dimensión práctica recién allí donde opera dentro del espacio de juego abierto por la motivación del deseo”.

excelência na deliberação, que garante retidão dos meios, e a virtude em sentido próprio, que garante a retidão dos fins, que só são efetivamente retos na medida em que são constituídos *corretamente* e realizam-se desse mesmo modo. Contudo, não se pode ler essa relação como uma em que à sensatez cabe apenas o assentimento ou não ao que se apresenta de modo necessário pelos desejos condicionados pela virtude, pois há que se lembrar que a própria gênese da virtude é algo que está sob nosso poder (*cf. EN. III.7*), e que também a razão se envolve na apreensão do que é bom, não sendo a virtude uma disposição meramente racional a que a razão deve servir e no máximo discordar daquilo por ela colocado.

A sensatez é uma “habilitação verdadeira realizadora de ação através da razão”(EN, VI 1140<sup>b</sup>5: ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆ). Diferentemente da perícia, cuja razão era especificada como verdadeira, a sensatez é uma *habilitação* verdadeira. Mais adiante no texto, porém, em 1144<sup>b</sup>27-28, a sensatez é descrita como habilitação acompanhada de raciocínio correto (ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις), e, em 1140b20-21, há uma opção textual, do códex Marcianus 213 (M<sup>b</sup>), em que se lê que a sensatez é “ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς πρακτικῆ”, *i.e.*, habilitação realizadora de ação acompanhada de *raciocínio* verdadeiro. Por defender esta opção textual, Reeve (2013, p. 156, n.\*), seguindo o texto de Susemihl-Apelt, também lê 1140<sup>b</sup>5 com uma substituição do mesmo tipo, de modo que o que qualificava a habilitação passa a qualificar sua razão. Essa emenda, que se encontra no texto estabelecido por Susemihl-Apelt, apesar de evitar o problema da interpretação do que seria uma “habilitação verdadeira” e de garantir à definição da sensatez uma estrutura similar à da perícia (em cuja definição o raciocínio que é qualificado como verdadeiro), tem um preço alto. Reeve acredita que não especificar a razão da *phronēsis* como verdadeira implica que não haveria problema caso seus raciocínios fossem falsos ou incorretos, o que abriria a possibilidade de um análogo à imperícia (ἀτεχνία) ser sensatez, dado que ela poderia se realizar tanto por raciocínio verdadeiro quanto por raciocínio falso. Também fazendo referência à definição da perícia em uma nota de rodapé sobre essa passagem, Zingano (2007f, p. 377, n.18) também favorece a lição de Susemihl. Todavia, essa leitura de 1140<sup>b</sup>5 “introduziria apenas o requisito de que os raciocínios deliberativos do homem sensato devem ser constituídos de proposições verdadeiras (isto é, moralmente corretas)”(ANGIONI, 2011a, p. 319), o que não só não garante a *verdade prática*, pois ela exige combinação do raciocínio verdadeiro com a intenção correta, como também não salvaguarda a *sensatez* de se comportar tal como a perícia relativamente aos erros, pois a especificação do λόγος de uma habilitação μετὰ λόγου como verdadeiro não garante que ela não seja conhecimento de sua

privação, de modo que a sensatez poderia ser causa tanto do comportamento bom como do comportamento mau, tampouco a especificação do *logos* como verdadeiro significa o mesmo que sua especificação como *correto* (ὀρθός); enquanto a especificação do *logos* como verdadeiro é de fato uma das condições necessárias à verdade prática, ela não é condição suficiente, pois a sagacidade e a ardileza também são marcadas por *raciocínios* verdadeiros. Assim, ao dizer que o *logos* da sensatez é correto, Aristóteles especifica o extremo a que ele diz respeito (cf. Owen (BURNYEAT, Et. Al., 1984, p. 52)), o que não é implicado pela especificação do *logos* como verdadeiro, que não necessariamente implica correção moral.

Além disso, o argumento de Reeve sobre a imperícia não parece ser suficiente para sua escolha, pois apesar de Aristóteles não ter especificado a verdade do raciocínio nessa fórmula, ele não só mais adiante irá especificar o raciocínio envolvido na sensatez como *correto* (1144<sup>b</sup>27-28), como já identificou sensatez com a capacidade para deliberar bem (EN. VI.5 1140<sup>a</sup>25-26), dizendo que elas têm a mesma extensão. Assim, ao dizer que a sensatez é habilitação verdadeira, Aristóteles está dando o passo decisivo para diferenciá-la da sagacidade. Pois a habilitação, diferentemente da razão, implica a sedimentação de uma capacidade para fazer algo, em contraposição à capacidade aberta aos extremos, e ao dizer que a habilitação é verdadeira, Aristóteles está determinando o extremo a que esta sedimentação tendeu. O que contrapõe sensatez e ardileza é a verdade da habilitação da primeira e a falsidade da habilitação da segunda, e ambas se contrapõem à sagacidade, que não é marcada pela tendência a nenhum dos dois extremos, sendo, portanto, pressuposto tanto da sensatez quanto da ardileza. E essa estabilização da capacidade em um de seus extremos parece ser levada a cabo precisamente pela *disposição* (ἔξις) moral. Mas de que maneira a virtude é determinante para sensatez?

Em Θ.5 Aristóteles completa seu tratamento das capacidades acompanhadas de razão, ali ele aponta a *intenção* como elemento decisivo para o exercício de uma capacidade racional, pois como as capacidades racionais são capacidades dos contrários, não é possível que elas sejam exercitadas necessariamente desde que haja condições adequadas, pois não é possível fazer contrários ao mesmo tempo, de modo que é preciso uma determinação a respeito de qual contrário será exercitado; mais do que isso, o próprio exercício das capacidades racionais depende da intenção, sem intenção sequer há movimento causado pelas capacidades racionais (BEERE, 2009, p. 145). Então, tanto o exercício da sagacidade quanto o exercício da sensatez e da ardileza se fundam em intenção ou decisão (cf. 1048<sup>a</sup>10-11), de modo que essas capacidades diferem pela maneira como a intenção determina a

tendência que têm para um dos contrários a que dizem respeito<sup>91</sup>. No caso da sagacidade, não há estabilização de uma disposição (διάθεσις) que obrigue o *sagaz* a tender a nenhum dos extremos, enquanto no caso do ardil, há vício (κακία), que faz com que sua intenção tenda à realização do mal, enquanto no caso do sensato, há virtude (ἀρετή), que determina que a sagacidade do sensato tenda ao extremo bom, o que, apesar de tudo, ainda reserva à sensatez uma abertura aos contrários, pois sendo habilitação realizadora de ação, ela é aquilo a partir de que podemos ou agir ou não agir em uma determinada situação.

Portanto, ao dizer que a sensatez é habilitação verdadeira, Aristóteles estava se referindo ao modo-de-ser (ἔξις) do sensato, que o habilita a encontrar-se (διάθεσις)<sup>92</sup> em condição de apreender as coisas verdadeiramente boas como boas para si, e que, portanto, apenas o torna apto a, diante de cada situação que se lhe apresenta, discernir o que se deve fazer, *i.e.*, o que é lhe é bom *aqui e agora*.

---

<sup>91</sup> Como nota Makin (ARISTÓTELES, 2006, p. 125) em seu comentário, a referência à *prohairesis* é fundamental, pois “For Aristotle *not* say simply that someone will  $\varphi$  if he is in the right circumstances for  $\varphi$ -ing and desires to  $\varphi$ . He says rather that someone will  $\varphi$  if he is in the right circumstances and desires to  $\varphi$  *decisively* (1048a11-12). And, while someone might, for example, both want to heal his patient and want to harm his patient, he could hardly want to do both *decisively* (he would precisely be an agent who had not decided which to do – compare *EN*. 3.2, 1111<sup>b</sup>20-3: we can wish for, but not decide on, what is impossible). However, it would be wise for Aristotle not to repose too much weight on the notion of desiring one alternative rather another *decisively*. For it is notoriously difficult to give any explanation of what it is to desire *decisively* to  $\varphi$  that is independent of desiring to  $\varphi$  and then  $\varphi$ -ing: what one desires to do *decisively* is simply what one does if one can”.

<sup>92</sup> Διάθεσις é aqui traduzido por “encontrar-se” remetendo à expressão heideggeriana *Befindlichkeit*, está é precisamente a tradução que o próprio Heidegger dá para διάθεσις em seu conceitos básicos de filosofia aristotélica (2009, §9, p.35; §17, p. 119), para o sentido mais apurado dela em sua filosofia, *cf.* Ser e Tempo §29 (2012a).

### 3 A DIVISÃO DO CONHECIMENTO

Na discussão precedente, apesar de termos dado conta de resolver boa parte das aparentes contradições relacionadas à idéia de conhecimento “prático”, nós apenas demos conta de sua especificidade, sem explicitar as razões de sua diferença enquanto conhecimento. Qual o tipo de visão (θεωρία) do pensamento realizador de ação e porque ela é assim?

O pensamento realizador de ação e sua especificidade, como vimos, dependem fundamentalmente da delimitação do horizonte de coisas sobre o qual atua, o horizonte do *contingente*, que apesar de não necessariamente coincidir com os horizontes práticos de cada um, abrangem aquilo que tem a possibilidade não só de ser *realizador de ação* como de contribuir para o pensamento realizador de ação.

Vimos que a diferença entre duas *partes* racionais da alma (a científica e a calculativa) é a diferença do domínio de coisas sobre a qual cada uma delas atua. Há um exercício de conhecimento (θεωρεῖν)<sup>93</sup> em relação aos entes cujos princípios não podem ser de outra maneira e outro em relação às coisas que podem ser de outra maneira (*EN*. VI.2 1139<sup>a</sup>6-12). Entretanto, isso é apenas a constatação de uma *diferença*, a qual não tem razão sem sua *causa*, pois a investigação das diferenças de coisas sob um mesmo gênero busca *aquilo através de que* (τίνι) diferem (*Top.*, I 107<sup>b</sup>39-108<sup>a</sup>3),<sup>94</sup> *i.e.*, simplesmente conhecer o “quê”(τί) da diferença não é conhecer uma diferença. No mesmo sentido, em *EE*. I.6, a investigação filosófica e mesmo a investigação política deve considerar não só aquilo que explicita *o quê* (τὸ τί) como também o que explicita *o porquê* (τὸ διὰ τί). Assim, simplesmente constatar que há duas partes racionais já que há dois tipos de objetos da razão não nos diz a causa pela qual essas coisas diferem, porque, por exemplo, há duas partes da razão para contemplação desses domínios de objetos e não apenas uma que opera de maneira diversa?<sup>95</sup>

Aquilo em razão de que esta diferença se estabelece encontra-se no que Aristóteles

---

<sup>93</sup> Sobre θεωρεῖν como conhecimento em *exercício* (ἐνεργεία) cf. *DA.*, 412<sup>a</sup>21-23; 417<sup>a</sup>27-<sup>b</sup>2 e *supra* 2.3.

<sup>94</sup> O trecho em que se lê isso é: “τὰς δὲ διαφορὰς ἐν αὐτοῖς τε τοῖς γένεσι πρὸς ἄλληλα θεωρητέον, οἷον τίνι διαφέρει δικαιοσύνη ἀνδρείας καὶ φρόνησις σωφροσύνης (ταῦτα γὰρ ἅπαντα ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἐστίν).” J.A. Segurado e Campos (ARISTÓTELES, 2007) não atenta a “τίνι” como exigência de uma causa (de um porquê) em sua tradução; Ponto a que atentam as traduções de Robin Smith (ARISTÓTELES, 1997) e Sanmartín (ARISTÓTELES, 2000): “in virtue of what does [...] differ from” e “*em qué difere*.” Ademais, cabe ler o comentário de Smith (1997, p. 100): “Finding differences is not discovering *that* things differ but discovering *in virtue of what* they differ.”

<sup>95</sup> Aristóteles ao diferenciar *razão* e *sensação* coloca problema semelhante em *DA* 429<sup>b</sup>10-18: discrimina-se *algo* e o *ser para algo* ou bem por uma outra faculdade, ou bem pela mesma operando diferentemente, cf. nota de Zingano (1998, p. 204, n. 17 e 18) e o comentário de Ross (1961, p. 290).

afirma em seguida à divisão entre horizonte do pensamento a respeito do contingente e o horizonte do pensamento a respeito do necessário:

Dado que é em razão de alguma semelhança e familiaridade que o conhecimento lhes ocorre [às partes da alma](*EN. VI.2 1139<sup>a</sup>10-11: εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς*).

A importância dessas duas linhas é central para a passagem, pois é o que estabelece a diferença entre as duas partes da razão. Alguns tradutores, como Gadamer (ARISTÓTELES, 1998, 1139<sup>a</sup>8–11) e Caeiro (ARISTÓTELES, 2009, 1139<sup>a</sup>8–11), invertem o argumento de Aristóteles, trazendo esse trecho (a razão da diferença) antes da diferença dos domínios de coisas, de modo a explicitar seu papel como causa da diferença. A diferença das partes da razão se atribui à diferença dos domínios de coisas exatamente em razão do conhecimento ocorrer a cada uma dessas partes por alguma semelhança e familiaridade.

Tanto à parte calculativa quanto à parte científica pertence um tipo de conhecimento (*γνῶσις*) *diverso*. Não se trata novamente de uma diferença entre conhecimento prático e teórico, pois, como vimos, o conhecimento realizador de ação é apenas um tipo de conhecimento em meio ao que pode ser de outra maneira, *i.e.*, em meio ao que é contingente. Mas não é todo contingente que é prático.

As excelências de cada um desses horizontes (científico e calculativo), a *sabedoria* (*σοφία*) e a *sensatez* (*φρόνησις*)(*EN. VI 1143<sup>b</sup>14-17*), são ambas *conhecimento* (*γνῶσις*). Nesta coincidência reside também sua diferença, é precisamente por serem conhecimentos (*γνῶσεις*) que diferem (dado que é no modo pelo qual o conhecimento ocorre a cada parte da alma que Aristóteles explica a diferença observada entre os dois domínios). E para que se possa compreender o que está em jogo nesta passagem (*EN. VI.2 1139<sup>a</sup>8-11*) é necessário esclarecer o sentido de *gnōsis* (*γνῶσις*).

O *conhecimento* (*γνῶσις*) não é um atributo apenas do pensamento (*λόγος/νοῦς/διάνοια*), mas também da sensação (*αἴσθησις*): para Aristóteles, as faculdades intelectiva (*νοητικός*) e sensível (*αἰσθητικός*) são as únicas em nós pelas quais<sup>96</sup> adquirimos

---

<sup>96</sup> Pelas quais, aqui, traduz o genitivo τῶν, expressando relação de *origem*.

*gnōsis* de algo (γνωρίζομεν τι)(DI. 458<sup>b</sup>1-3),<sup>97</sup> através de que, portanto, adquirimos conhecimento. Assim, as diferenças que traçaremos preliminarmente para compreender a divisão do pensamento devem ter em conta o sentido de *gnōsis* tanto no que diz respeito ao pensamento quanto à sensação.

O que é *gnōsis*? A tradução latina da *Ética a Nicômaco* (GROSSETESTE)<sup>98</sup> e os dicionários latinos (SCAPULA) traduzem-na por *cognitio*, *i.e.*, *cognição* ou *conhecimento*. Em Aristóteles, *gnōsis* denomina a ação de conhecer, *i.e.*, a cognição (*e.g.*, *Protr.* 76,2; *PA.* 641<sup>b</sup>1; 644<sup>b</sup>29; *Met.* 1000<sup>b</sup>5; *EN.* I 1094<sup>a</sup>23; *EE.* 1244<sup>b</sup>28-29), a *capacidade* para conhecer (*e.g.*, *DM.* 450<sup>a</sup>11-12; *GA.* 731<sup>a</sup>31; 33-34; <sup>b</sup>3) e o próprio conhecimento (*e.g.*, *An. Post.* 71<sup>a</sup>2; 71<sup>a</sup>19; 99<sup>b</sup>22; 99<sup>b</sup>29; *Top.* 100<sup>a</sup>29; 104<sup>b</sup>2; 129<sup>b</sup>7; 163<sup>b</sup>9; *Cael.* 298<sup>b</sup>23; 302<sup>a</sup>11; *DA.* 402<sup>a</sup>5; *Met.* 1022<sup>a</sup>9-10; 1047<sup>b</sup>17; *EN.* 1095<sup>a</sup>6; 1095<sup>a</sup>9; 1095<sup>a</sup>14; 1097<sup>a</sup>6; 1102<sup>a</sup>22; 1141<sup>b</sup>34; *EE.* 1216<sup>b</sup>18; 1258<sup>b</sup>9; *Poet.* 1456<sup>b</sup>13), ademais Aristóteles emprega o termo para designar tipos peculiares de conhecimento: *gnōsis* pode designar um modo de notar o que se passa, *i.e.*, de reconhecer a situação em que se está inserido (*EN.* III.11 1117<sup>a</sup>25); e ainda a familiaridade, *i.e.*, um conhecimento ligado à proximidade que se tem com alguma coisa, como a que se tem com os amigos (*Pol.*, 1313<sup>b</sup>5; *Poet.*, 1452<sup>a</sup>30), o sentido desse uso parece ainda permear todos os outros, pois a *gnōsis* se assenta em certa familiaridade e proximidade (semelhança) com aquilo que se conhece (*EN.*, VI.2 1139<sup>a</sup>10-11).<sup>99</sup>

Em 1139<sup>a</sup>10-11, portanto, Aristóteles está diferenciando *dois tipos de cognição*. E podemos dizer que o conhecimento (γνωσις) subsiste devido a dois fatores: (a) a similaridade (ὁμοιότης) e (b) a familiaridade (οἰκειότης). E, para que possamos estabelecer a diferença entre a parte *calculativa* e a *científica*, que se justifica pelo modo como ocorre o conhecimento, temos de compreender tanto (I) como (a) e (b) contribuem para o conhecimento; quanto (II) a diferença das partes calculativa e científica na ocorrência do conhecimento; para assim (III) podermos constatar em que difere o conhecimento que lhes

---

<sup>97</sup> O trecho completo é: “καὶ πότερον τοῦ νοητικοῦ τὸ πάθος ἐστὶ τοῦτο ἢ τοῦ αἰσθητικοῦ· τούτοις γὰρ μόνοις τῶν ἐν ἡμῖν γνωρίζομεν τι”, Beare (ARISTÓTELES, 1995) traduz “*i.e.*, whether the affection is one which pertains to the faculty of intelligence or to that of sense-perception; for these are the only faculties within us by which we acquire knowledge”; a passagem ocorre no início do tratado *Sobre os sonhos* de Aristóteles, e trata da pergunta a respeito da *faculdade* através de que os sonhos *aparece*, possibilidade que se restringe às faculdades intelectual e sensitiva, na medida que é só através delas que se adquire γνωσις. Essa passagem, entretanto, traz um problema interessante, pois não considera a faculdade *deliberativa* como uma através de que se adquire conhecimento, o que sugeriria que na deliberação se envolveriam conhecimentos da dimensão noética.

<sup>98</sup> Trata-se da tradução com revisão de Moerbecke.

<sup>99</sup> Essas possibilidades da palavra exploradas por Aristóteles parecem refletir também os usos anteriores e que ocorrem na linguagem comum grega: *cf.* (BEEKES CHANTRAINE; DGE; FRISK; LSJ)

ocorre.

### 3.1 A SIMILARIDADE (τὸ ὁμοιότης)

A referência à similaridade é comumente entendida como referência à tese discutida em *DA*. de que (1) o *semelhante* se conhece pelo *semelhante* (em 1139<sup>a</sup>1-2, Aristóteles disse mesmo que era preciso tratar um pouco de psicologia). Essa tese, como nota Victor Caston (1996, p. 29), abrange duas questões distintas: primeiro, como um determinado estado mental é *provocado*; e, segundo, a respeito do que é esse estado resultante, *i.e.*, qual seu conteúdo. De modo que, pode-se desdobrar a tese de que o semelhante se conhece pelo semelhante em duas outras (p. 30): (1a) alguém percebe ou pensa algo quando quer que o semelhante seja afetado pelo semelhante; e (1b) o que quer que alguém perceba ou pensa em uma determinada ocasião, *i.e.*, o conteúdo daquilo que pensa ou percebe, corresponde exatamente àquilo a respeito de que é o que quer que tenha provocado esse estado, *i.e.*, corresponde ao conteúdo daquilo que *causa* o pensamento ou a sensação.

Tomás de Aquino (1117)<sup>100</sup>, por exemplo, parece tratar de (1a) apenas. Em seu comentário à *EN.*, depois de dizer que “o conhecimento ocorre às partes da alma em virtude de uma similaridade que possuem em relação às coisas conhecidas”, associa esta afirmação à tese de Empédocles, que é resumida como uma em que “a coisa conhecida existe na natureza da capacidade de conhecer”, de modo que, como diria Empédocles, “conhecemos a terra *pela* terra, o fogo pelo fogo, e assim por diante”, *i.e.*, conhecemos o *semelhante* pelo *semelhante*. Entretanto, não é *isso* que Aristóteles quer dizer com a associação da ocorrência do conhecimento à *similaridade*, mas, como nota Aquino, que “cada *potência* da alma, de acordo com sua peculiaridade, é adequada para se conhecer as coisas de um tipo”, *e.g.*, “a visão é para *conhecer* cores e a audição é para *conhecer* sons”. Assim, voltando-se ao

---

<sup>100</sup> O trecho é, na tradução de C. I. Litzinger: “Knowledge exists in parts of the soul according as they have a certain likeness to the things known. By this we do not mean that the thing actually known is in the substance of the knowing faculty (as Empedocles held: that we know earth by earth, fire by fire, and so on) but inasmuch as each power of the soul according to its peculiar nature is proportioned to know objects of this kind, as sight to see color and hearing to perceive sound. But in things that are similar and proportioned to one another the same reason for distinction exists. Therefore, as the things known by reason differ in kind, so also the parts of the rational soul differ.” (*Partibus animae inest cognitio secundum quod habent similitudinem quamdam ad res cognitās; non quidem ita quod res cognita sit actu in natura potentiae cognoscentis, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, igne ignem, et sic de aliis: sed in quantum quaelibet potentia animae secundum suam proprietatem est proportionata ad talia cognoscenda, sicut visus ad cognoscendos colores et auditus ad cognoscendos sonos. Sed eorum quae sunt invicem similia et proportionata est eadem ratio distinctionis. Ergo, sicut cognita per rationem genere differunt, ita et partes animae rationalis.*) (grifo nosso, cf. nota 101).

ponto<sup>101</sup> (a razão pela qual *tanto* as coisas conhecidas *quanto* as partes da alma diferem), Aquino ressalta que “destas coisas que são mutuamente *similares* e *adequadas*, é a mesma a razão da distinção”<sup>102</sup>, *i.e.*, tanto a diferença do que se conhece, quanto a diferença do que conhece explica-se pela mesma razão, de modo que, “assim como as coisas conhecidas pela razão diferem em gênero, do mesmo modo também as partes da alma [diferem]”.

A leitura de Tomás de Aquino, ao mostrar que a razão que explica a diferença das partes do conhecimento é a mesma que explica a diferença entre as coisas passíveis de serem conhecidas, ressalta a *reciprocidade* entre *o que conhece* e *o que é conhecido*, mas ainda não explica *qual sua relação* e não explica a razão pela qual, “em relação às coisas diversas pelo gênero, também, dentre as partes da alma, é diverso pelo gênero o que é *natural*”<sup>103</sup> em relação a cada uma”(EN., VI 1139<sup>a</sup>8-10), *i.e.*, não explica o papel da similaridade na ocorrência do conhecimento tampouco como ela leva a diferença que pretende explicar.

Já para (1b) pode-se ir às paráfrases e comentários antigos, que tratam da similaridade enquanto determinante do *conteúdo* do conhecimento: na paráfrase atribuída a Heliodoro (114,20-22)<sup>104</sup>, o conhecimento das coisas contingentes é contingente e, pela mesma razão, o conhecimento das coisas necessárias é necessário; da mesma maneira, no comentário de Eustrácio (268,10-12), o conhecimento faz-se semelhante às coisas conhecidas, sendo o conhecimento das coisas necessárias necessário e o conhecimento das coisas contingentes contingente<sup>105</sup>.

Entretanto, nem Tomás de Aquino e nem Eustrácio e Heliodoro vão além da constatação dessas diferenças, estes apenas apontam a consequência da diferença decorrente

---

<sup>101</sup> Entende-se assim este ponto da argumentação em razão da conjunção adversativa *sed* (mas), que pode não só indicar uma oposição (frequentemente depois de uma oração negativa, como se lê na sentença anterior “*non quidem ita quod res cognita ... sed inquantum quaelibet*”), mas também a volta ao assunto depois de uma digressão. Que no parágrafo 1117 do comentário era como “*εἴπερ καθ’ ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς*” explica as diferenças dos objetos do razão e da própria razão (*Maiorem autem propositionem probat ibi: si quidem secundum similitudinem et cetera. Et hoc tali ratione*).

<sup>102</sup> “*Sed eorum quae sunt invicem similia et proportionata est eadem ratio distinctionis*”

<sup>103</sup> Segundo Bonitz (833<sup>a</sup>5-9), em seu *Index Aristotelicus*, o perfeito de φύειν é utilizado especialmente em contextos em que esse verbo designa qualidade inata, *i.e.*, advinda da natureza de algo, em oposição à qualidades *adquiridas* (ἐπίκτητα). Περφυκός, portanto, que é participio perfeito desse mesmo verbo, designa aquilo que é dotado naturalmente de uma certa qualidade, *i.e.*, aquilo que é *natural*.

<sup>104</sup> Os trecho é: “*τῶν ἐνδεχομένων ἄρα ἡ γνῶσις ἐνδεχομένη ἐστί. διὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀναγκαία ἡ γνῶσις*”: “daquilo que é contingente, portanto, o conhecimento é contingente. Em razão das mesmas coisas, as coisas necessárias é necessário o conhecimento”

<sup>105</sup> O trecho é “*τοῖς γὰρ γινώσκουσι, φησὶν, ἡ γνῶσις τοῖς γινωσκομένοις ἐξομοιοῦται, ὡς εἶναι τῶν μὲν ἀναγκαίων ἀναγκαίαν καὶ τὴν γνῶσιν, ἐνδεχομένην δὲ τῶν ἐνδεχομένων.*”, segundo nossa tradução: “Pois, para as [partes da alma] que conhecem, afirma [Aristóteles], o conhecimento *faz-se semelhante* às coisas que são conhecidas, assim, das coisas necessárias, também [afirma] ser necessário o conhecimento, e, das coisas contingentes, contingente [o conhecimento].”

da modalidade do objeto peculiar a cada faculdade da parte da alma dotada de razão, enquanto aquele, reconhecendo o papel da cláusula em 1139<sup>a</sup>10-11 como causa da diferença, mostra como as diferenças entre objeto de pensamento e pensamento de cada uma das faculdades discriminadas por Aristóteles se justifica do ponto de vista (1a), sem, contudo, explicar o que está implicado em (1a).

Tanto no que diz respeito à sensação quanto no que diz respeito ao pensamento a tese (1a) é adotada por Aristóteles. De início, a capacidade de pensar é como seus objetos apenas em potencialidade (CASTON, 1996, p. 40). De fato, em III.4 429<sup>b</sup>30-31 vemos que “o intelecto é de algum modo, potencialmente, os inteligíveis, mas, efetivamente, nenhum antes de pensar” (δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ’ ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ὄν νοῆν). Não se trata de uma *semelhança* total, como os proponentes originais da tese de que o semelhante se conhece pelo semelhante pretendiam, pois Aristóteles acentua que é apenas *potencialmente* que o pensamento é aquilo que é inteligível. Mais do que isso, ele é potencialmente os inteligíveis *de alguma maneira*: a identidade entre *intelecto* e *inteligível* nessa passagem é modalizada por um advérbio, “πῶς”, *i.e.*, *o modo* pelo qual se diz que os inteligíveis *são* (ἐστὶ) o intelecto é determinada por esse advérbio, o qual é marca de *indeterminação*. Portanto, é *de modo indeterminado* que os inteligíveis são o intelecto, e apenas *potencialmente*.

Mas o que isso quer dizer?

À primeira vista, indeterminação e potencialidade parecem implicar-se. Em *Met.* Γ.4 1007b28-29 Aristóteles já dissera que “é indefinido aquilo que é em potência”<sup>106</sup>, de modo que, em 429<sup>b</sup>30-31, poder-se-ia dizer que é a potencialidade que implica a indefinição da relação. Entretanto, não parece ser precisamente esse o ponto. Há, na verdade, dois sentidos em que se pode dizer que o intelecto é potencialmente os inteligíveis, sendo, por isso, *capaz* de pensar:

No primeiro deles, os inteligíveis são o intelecto *indeterminadamente*, pois, mesmo que jamais se venha a pensar, o objeto de pensamento não pensado ainda é *passível de ser pensado*; não é *determinável* o que é inteligível antes que seja inteligido (no mesmo sentido,

---

<sup>106</sup> A passagem completa diz, na tradução de Angioni (2007b): “pois é indefinido aquilo que é em potência e não efetivamente” (τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν).

cf. Zingano (1998, p. 169)<sup>107</sup>), pois, para que seja possível pensar (já que o semelhante se conhece pelo semelhante), é necessário que o intelecto seja o inteligível *indeterminadamente* e *potencialmente*, pois somente assim será capacidade de se pensar o inteligível será total, pois não se restringirá a possibilidade de se pensar a nenhum aspecto determinado do inteligível ou a uma maneira de pensa-lo, antes que se pense.

No segundo sentido, o intelecto é potencialmente os inteligíveis *depois de pensar*, *i.e.*, na medida em que se tornou *capaz* de pensa-los por si mesmo, trata-se já de um inteligível *determinado*, produzido pelo intelecto. O que antes apenas se encontrava enquanto possibilidade *nas coisas*, agora se encontra na alma, realizado em uma de suas possibilidades.

Ou seja, a indeterminação se aplica à *semelhança*. O intelecto, tal como a sensação, não é seu objeto, nem antes de pensar nem quando pensa, mas é capaz de pensar por ser potencialmente semelhante a seu objeto, e, em atividade, tem algo em comum seu objeto (NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 112)<sup>108</sup>, pois somente a sua *atividade*, a *intelecção* (*νοήσις*), é idêntica a seu objeto. Razão pela qual à faculdade de pensar, ao *νοῦς*, se atribui mera semelhança aos seus objetos possíveis, a qual é descrita pela identidade indeterminada, pois o intelecto, mesmo depois de pensar, é ainda potencialmente os inteligíveis.

Seja para o pensamento ou para a sensação, Aristóteles sustenta uma versão de (1a) em que não há uma semelhança real, mas uma semelhança potencial e indeterminada (CASTON, 1996, p. 39–40).

Já o caso de (1b) é mais complexo, pois sem mais considerações, parece inadequado para explicar tanto os estados mentais que admitem erro, como a sensação incidental e os pensamentos que envolvem composição, quanto o pensamento sobre coisas inexistentes ou ausentes.

O elemento que precisa ser introduzido é a *φαντασία*<sup>109</sup>. Em *DA. III.3* ela é introduzida precisamente para dar conta do erro, já que a sensação dos sensíveis próprios é

---

<sup>107</sup> “o intelecto sempre foi em potência todos os inteligíveis, mas isto como um homem é dito em potência erudito (pois pode tornar-se erudito); somente após ter pensado é que o intelecto é em potência os inteligíveis no sentido em que o homem erudito é em potência erudito (pois pode agora atualizar segundo sua vontade o conhecimento de que dispõe). A forma da coisa é inteligível, mesmo não tendo sido pensada; neste sentido, qualquer homem é em potência erudito, pois ele pode vir a pensar a forma das coisas.”

<sup>108</sup> “The term *ὁμοιον* makes clear that during the cognitive act of *sense-perception* and intellection the cognitive capacity only has something in common with its object, that is, the capacity is a different thing from its object, but they both have in common numerically different instantiations of the same form”.

<sup>109</sup> Para uma leitura em que se atribui esse mesmo papel à *φαντασία*, cf. Victor Caston (1996).

infalível, e Aristóteles argumenta longamente para diferenciá-la da *opinião* (δόξα)<sup>110</sup> e da sensação.

A φαντασία é causada de maneira diversa da sensação. Enquanto a sensação é apreensão (κρίσις) do estímulo sensorial (αἴσθημα) causado por um objeto de sensação (αἰσθητόν), a φαντασία é movimento gerado de acordo com a atividade da sensação (DA. III.3 428<sup>b</sup>13-14; 429<sup>a</sup>1-2); um estímulo sensorial (αἴσθημα) gera um φάντασμα, cuja apreensão (κρίσις) corresponde à φαντασία. Assim, ela é consequência indireta de um αἰσθητόν e é necessariamente semelhante à sensação (428<sup>b</sup>14), o que não quer dizer que ela seja semelhante à sensação que resulta do estímulo que a causou, pelo contrário, pois mesmo a φαντασία semelhante à sensação dos sensíveis próprios pode ser falsa quando o objeto de sensação não está mais presente (cf. 428<sup>b</sup>26-27). No caso da φαντασία, o que a causa em (1a) não explica seu conteúdo em (1b), pois o conteúdo de um φάντασμα corresponde ao conteúdo de um αἴσθημα com o mesmo *poder causal* (CASTON, 1996, p. 50), *i.e.*, a φαντασία é semelhante à sensação porque para qualquer φαντάσματα em um determinado momento há um estímulo sensível possível que, caso ocorresse, produziria o mesmo efeito que ela, de modo que ela teria por objeto o que quer que esse estímulo teria por objeto caso ocorresse<sup>111</sup>.

Um φάντασμα, assim, é como um αἴσθημα apenas na medida em que é tal qual algo que é passível de sensação, *i.e.*, que seria causado por um αἰσθητόν possível caso ele afetasse os sentidos. Desse modo, a φαντασία tem por objeto não algo presente, mas algo que, se estivesse presente, teria o poder causal de acarretar em uma sensação de mesmo conteúdo. O que não quer dizer que a φαντασία de coisas não existentes ou ausentes<sup>112</sup> seja falsa, pois a falsidade depende de combinação, do mesmo modo que nomes de coisas não existentes não são falsos por si só, mas somente na medida em que dizemos, *e.g.*, que eles existem, que é o caso das definições nominais em geral (cf. a “cabra-veado”(ὁ τραγέλαφος) em *De Int.* 16<sup>a</sup>16-17 e o “não-homem”(τὸ οὐκ ἄνθρωπος) em 19<sup>b</sup>8-9)<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> Para uma leitura dessa diferença, cf. Ian McCready-Flora (2011).

<sup>111</sup> A formalização de Caston (p.49-50) talvez seja mais clara: “(P) For any *phantasmata* φ and time *t*, the total effect φ can produce at time *t* on the central sense organ is the same as the total effect some sensory stimulation *s* could produce on the central sense organ, were *s* to occur; and at *t*, φ is about what ever *s* would be about”, em que “the phrase ‘the total effect that φ can produce at *t* on the central sense organ’ must be understood with the background condition: ‘were φ positioned appropriately to affect the central sense organ’. Otherwise, a phantasma that had not reached the central organ would have *no* content according to (P), since from such a position it could not have any effect. (P) is meant to capture the potentialities a phantasma has or lacks in virtue of its constitution at a given moment, and not as a result of purely extrinsic circumstances, like location”.

<sup>112</sup> Para um tratamento do problema da presença na ausência, *i.e.*, do fenômeno que dá conta de estados intencionais a respeito de coisas ausentes ou mesmo não existentes, cf. Caston (1998, p. 257–268).

<sup>113</sup> Cf. Noriega-Olmos (2013, p. 68–75) para uma análise desse problema.

Ao pensamento o mesmo é aplicável, pois se trata de operação mental que não ocorre sem φαντασία ou sem φαντάσματα (DA. 431a16-17; DM. 449b31-450a1). Diferente da sensação, cuja ocorrência depende da ação de um objeto de sensação (αἰσθητόν) sobre os sentidos, o objeto intencional do pensamento, tal como o da φαντασία, não coincide com aquele com que lida. Pensamos as *formas* nos φαντάσματα (DA. III.7 431<sup>b</sup>2), um νόημα passível de ser inteligido nelas, que corresponde àquilo que o intelecto (νοῦς) causaria em um possível objeto de pensamento (νοητόν). Não é preciso que um objeto de pensamento (νοητόν) exista para que possa ser pensado, mas que haja uma φαντασία cujo conteúdo inteligível (νόημα) corresponda a um objeto de pensamento passível (νοητόν), e, na medida em que esse conteúdo é inteligido, efetiva-se o objeto de pensamento. Pois pensamentos (νοήματα) são afecções da alma resultantes do exercício da capacidade cognitiva do pensamento sobre seu objeto (NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 77)<sup>114</sup>, i.e., pensamentos (νοήματα) são o conteúdo da *apreensão* (κρίσις) do objeto de pensamento pela sua atividade, a *intelecção* (νόησις).

A relação entre o pensamento e seu objeto (νοητόν) é de similaridade (NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 111)<sup>115</sup>, tal como a relação entre sensação e sensível. Mas diferentemente da sensação, em que há uma correspondência direta entre atividade e objeto, a relação do pensamento com seu objeto é intermediada pela φαντασία, que é o que abre a possibilidade do erro, seja porque tomamos como existentes coisas não existentes ou porque, em razão da semelhança da φαντασία com uma sensação (αἴσθησις), atribuímos um pensamento (νόημα) a um objeto a que não diz respeito, mas que é semelhante àquele a que diz respeito.

A similaridade, nesse contexto, está diretamente ligada ao erro. É em razão de uma similaridade entre o pensado e um objeto existente que atribuímos esse pensamento a este objeto, mas é possível engano, pois como vemos em *Met.* Δ.9 1018<sup>a</sup>15-18 há diversos sentidos em que as coisas podem ser ditas “semelhantes”(ὅμοια), de modo que é possível que pensemos objeto de pensamento como idênticos não só quando têm afecções idênticas em todos os sentidos, mas também quando têm um número de afecções idênticas maior do

---

<sup>114</sup> “Thoughts (νοήματα) are affects of the soul that result from the exercise of the intellectual cognitive capacity (νοῦς) over its proper object (νοητόν), or to put it in Aristotelian terms: thoughts are affects of the soul that take place when the intellect (νοῦς) is affected by a νοητόν (*De an.* 429<sup>a</sup>13-15, 430<sup>a</sup>24). That which affects the intellect, i.e., what the intellect grasps, is a form, a form that affects the intellect in the sense that the intellect becomes or instantiates that form (*De an.* 431<sup>b</sup>28-432<sup>a</sup>3, *Metaph.* 1072<sup>b</sup>20-23)”.

<sup>115</sup> “‘being similar’, ‘alike’, or ‘such as’ characterizes the relationship that takes place between the cognitive capacity (i.e. a *sense-perception* or intellection) and its object when an act of cognition (i.e. a *sense-perception* or intellection) occurs”

que o número de afecções diversas ou mesmo quando sua qualidade é idêntica.

E as emoções têm papel central em distorções desse tipo. Em *DI.* 2 460<sup>b</sup>3-9 Aristóteles exemplifica isto com o engano que acomete o covarde em razão do medo e com o que acomete o apaixonado em razão de seu desejo; devido a seu medo, o covarde, *por uma pequena similaridade* (ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος), acredita ver seus inimigos, enquanto o apaixonado, devido a seu desejo, a pessoa amada. A similaridade é o que medeia a atribuição de um pensamento ou sensação a um objeto, a percepção incidental de que o que se vê é um inimigo, por exemplo, decorre de similaridade entre o que se vê e o inimigo, do mesmo modo, algo que se pensa se liga algo pelo mesmo motivo, e a *avaliação* da similaridade distorcida por emoções é o que nos leva ao erro nesses casos.

Nessa passagem, como nota Ian McCready-Flora (2011, p. 61–62), a similaridade é um tipo de *evidência*, *i.e.*, a similaridade entre duas coisas, como o inimigo e a pessoa que se aproxima, ou mesmo entre um objeto de pensamento e um objeto que estamos vendo, é o contexto epistêmico em que julgamos algo. McCready-Flora argumenta que a avaliação que fazemos da evidência dada pela similaridade é aquilo em que se assenta a *confiança* (πίστις)<sup>116</sup>. No exemplo de *DI.* 2 460<sup>b</sup>3-9 a pequena similaridade daquele que se aproxima com o inimigo é *convincente* para o covarde e basta para ele se convencer que a pessoa se aproxima é o inimigo, em contraposição a alguém que não esteja afetado por medo tal como ele, a quem essa mesma similaridade não é suficiente para as coisas parecerem assim.

A confiança (πίστις) varia em graus, e é aquilo de que dependem estados de coisas apresentados pelo pensamento para serem tomados por verdadeiros por alguém (MCCREADY-FLORE, 2011, p. 13–49).

### 3.1.1 A confiança (ἡ πίστις)

Como vimos, a função de ambas as partes do pensamento é a verdade. E é de se esperar que às diferentes faculdades do pensamento a verdade se apresente de maneira

---

<sup>116</sup> McCready-Flora (2011, p. 13–30) argumenta em favor de uma tradução de πίστις por ‘credence’ em contextos psicológicos. Além da tradução de McCready-Flora, o que nos levou a optar por ‘confiança’ foi o fato de Quintiliano, em seu *De Institutio Oratoria*, observar que o sentido literal de πίστις traduz-se por *fides*, confiança (5.X.8: *quod etiamsi propria interpretatione dicere fidem possumus*). O contexto em que o faz, todavia, é um em que reconhece *argumentos* enquanto *pisteis*, dizendo que argumentos, como o entimema, seriam, para os gregos, *pisteis*, termo que literalmente significa *confiança*, mas que, quando atribuído a argumentos, significa *prova*. Sobre a inadequação da identificação de πίστις enquanto *argumento*, cf. Grimaldi (1972, p. 53–68), inadequação que não implica a *impossibilidade* de tradução de πίστις por *prova*, sentido que de fato é o mais adequado a certos usos, especialmente as ocorrências na Retórica, como observam Grimaldi e também McCready-Flora (2011, p. 48–49).

distinta. A habilitação que melhor cumpre a função da parte calculativa do pensamento é a *sensatez*, pois ela é a habilitação que melhor acerta a verdade nessa parte do pensamento, pois sua função é a verdade realizadora de ação (ZAGAL, 2013). Entretanto, isso não quer dizer que só a verdade realizadora de ação seja possível à dimensão calculativa, mas que, em meio à maneira calculativa de considerar a verdade, a verdade realizadora de ação é aquela alcançável com maior precisão. Portanto, deve haver uma diferença entre a maneira científica e a maneira calculativa (ou opinativa) de se considerar a verdade, que é inclusive fundante da verdade realizadora de ação. E, sendo a confiança (πίστις) aquilo através de que *tomamos* um estado mental como verdadeiro, também deve haver uma diferença na confiança que atribuímos aos estados mentais da parte científica e da parte calculativa do pensamento, ligada diretamente à diferença do conhecimento (γνώσις) que ocorre a cada parte da alma.

Em *Top.* 131<sup>a</sup>23 é propriedade da ciência (ἐπιστήμης ἴδιον) ser a concepção *mais convincente* (ὀπóληψιν τὴν πιστοτάτην); no mesmo sentido, em 134<sup>a</sup>35-<sup>b</sup>1 tanto a ciência quanto o homem dotado de ciência têm a propriedade do que é inexorável ante a argumentos (τὸ ἀμετάπειστον ὑπὸ λόγου).

A confiança não é um tipo de *concepção*, pois é possível haver concepção de uma coisa em que não se confia (*Top.* 125<sup>b</sup>35-36: οὐδ' ἡ πίστις ὀπóληψις ἐνδέχεται γὰρ τὴν αὐτὴν ὀπóληψιν καὶ μὴ πιστεύοντα ἔχειν), *i.e.*, não é necessário que aquilo que se conclui através do pensamento<sup>117</sup> seja creditado como verdadeiro para nós. Entretanto, a ciência, como vimos, *exige* não só a confiança em sua verdade, mas uma confiança inabalável ante a argumentos contrários. A opinião, por exemplo, não exige esse tipo de confiança, apesar de ser possível se possuir opinião inabalável tal como se houvesse ciência (*cf. EN.* VII.3 1146<sup>b</sup>27-29). Esta passagem de *EN.* VII parece trazer alguns problemas para a diferenciação da opinião em relação à ciência em termos de nível de confiança (πίστις). Esta passagem diz, em resposta à opinião de que incontinência é um fenômeno que ocorre contra a opinião e não contra a ciência, que há casos em que opinião e ciência são indiferentes para a ação, pois muitas pessoas que opinam não são menos convictas do que aquelas que têm ciência;

---

<sup>117</sup> Para uma leitura da ὀπóληψις como conclusão do pensamento, *cf.* Fattal (1995).

semelhantemente, em *MM.* II.6 1201<sup>b</sup>6-8<sup>118</sup>, Aristóteles diz que “se a opinião for veemente”(εἰ ἔσται ἡ δόξα σφοδρά), por ser estável (βέβαιον) e inexorável (ἀμετάπειστον), ela em nada diferirá da ciência (οὐθὲν διοίσει τῆς ἐπιστήμης). Esta passagem é de grande interesse para o nosso ponto. Em primeiro lugar, pois na primeira aproximação à relação entre *opinião* e ciência em *An. Post.* I.33 89<sup>a</sup>5-6, Aristóteles disse que a opinião é *instável* (ἀβέβαιον), visão associada às dificuldades na explicação de como seria possível opinar sobre tudo aquilo de que se têm ciência (cf. 89<sup>a</sup>11ss); em segundo lugar, porque a propriedade que Aristóteles atribuiu à ciência em 134<sup>a</sup>35-<sup>b</sup>1, a inexorabilidade ante a argumentos, é aqui atribuída a um tipo de opinião; e, finalmente, porque, ainda nos *Tópicos*, em 126<sup>b</sup>15ss, Aristóteles menciona uma definição de *πίστις* como *veemência de concepção* (σφοδρότης ὑπολήψεως), em que ‘veemência’(σφοδρότης) é uma diferença da *concepção* (126<sup>b</sup>19).

O que esses três pontos nos dizem é que não é possível diferenciar opinião e ciência a partir da confiança (πίστις) que lhe atribuímos. Entretanto, isso não pode implicar que a ciência não seja a *concepção mais convincente*, como vimos em 131<sup>a</sup>23, pois se trata de uma propriedade da ciência, e as propriedades são atributos “reciprocamente contrapredicados de seus respectivos sujeitos”(ANGIONI, 2009a, p. 139)(cf. *Top.* I.8 103<sup>b</sup>9-12), *i.e.*, se ser a concepção mais convincente é atributo da ciência, ela não pode ser atributo de nenhuma outra concepção; do mesmo modo, também a inexorabilidade ante a argumentos foi descrita como uma propriedade da ciência enquanto ἔξις em 134<sup>a</sup>35-<sup>b</sup>1. Mas de que maneira o caráter convincente da ciência difere da confiança que lhe é atribuída (aspecto sob o qual pode não ser diferenciável da opinião)? E de que maneira tanto opinião quanto ciência podem ser *inexoráveis* se isto é apenas propriedade da ciência?

A maneira como a parte calculativa concebe seus objetos em contraposição à parte científica é fundamental para essa diferença. Enquanto a ciência é ciência de algo enquanto precisamente aquilo que é, a opinião não concebe seu objeto enquanto precisamente aquilo

---

<sup>118</sup> O trecho de 1201<sup>b</sup>6-9 é: “εἰ γὰρ ἔσται ἡ δόξα σφοδρὰ τῷ βέβαιον εἶναι καὶ ἀμετάπειστον, οὐθὲν διοίσει τῆς ἐπιστήμης, δόξης ἐχούσης τὸ πιστεύειν οὕτως ἔχειν ὡς δοξάζουσιν”. A tradução de G. Cyril Armstrong (ARISTÓTELES, 1935) é esclarecedora da passagem: “For if Opinion through its firm and tenacious quality be very strong, it will not differ <in effect> from Knowledge, since Opinion involves belief that things are as we opine them to be”; G. Stock (ARISTÓTELES, 1995), por sua vez, traduz o adjetivo feminino σφοδρά adverbialmente, o que parece excessivo para a passagem: “For if opinion is intensely firm and unalterable by persuasion, it will not differ from knowledge, opinion carrying with it the belief that things are as he opines them to be”; como veremos, é fundamental que se entenda σφοδρα qualificando a δόξα como entende Armstrong.

que é (cf. *An. Post.* I.33 89<sup>a</sup>33-37)<sup>119</sup>. Essa diferença pode ser lida como uma diferença de *similaridade*, pois, no caso da ciência, é evidente que o objeto de ciência é precisamente o objeto de que se tem ciência, dada a precisão pela qual ela o conhece, o que não é *necessariamente* o caso para a opinião, que será sempre marcada por uma imprecisão na maneira como concebe, o que não impede que outros fatores façam com que o grau de similaridade entre o objeto de opinião e aquilo de que se tem opinião baste para que a opinião seja inabalável, *e.g.*, a experiência e as emoções podem fazer com que uma opinião seja inabalável, pois nos fazem *confiantes* delas, confiança que pode ou não ser plausível. De modo que, se ser *inexorável* é propriedade da opinião, não o é *absolutamente*, mas relativamente, pois é propriedade que emerge apenas em alguns contextos. Mais do que isso, parece que essa *inexorabilidade* só é equivalente à da ciência em *MM.* II.6 1201<sup>b</sup>6-8 porque se trata de um contexto *ético*, em que é indiferente para o agir se há explicação científica ou não que sustente a confiança, pois o que supostamente seria o diferencial nesses contextos seria a confiança atribuída a um conhecimento, independentemente do que a sustenta.

O tipo de resposta à evidência exigida pela ciência difere daquela exigida pela opinião (MCCREADY-FLORA, 2011, p. 171–172). Em *An. Post.* I.25 86<sup>b</sup>4-5, <sup>b</sup>27 e 29-30, Aristóteles se refere àquilo através de que se prova (τὸ δι’ οὗ), a premissa da demonstração científica, como ‘mais convincente’ (πιστότερον) do que aquilo que ela explica (o *explanandum*), ou seja, deter ciência exige uma relação com a evidência em que a confiança (πίστις) em uma proposição derive de suas premissas e não de sua conclusão ou de qualquer outro fator, relação que está diretamente ligada à *cognoscibilidade* da premissa (cf. Burnyeat (2012, p. 126–127)<sup>120</sup> para essa conexão), *i.e.*, sua força explicativa.

Enquanto para a ciência a confiança (πίστις) exigida está diretamente ligada à força explicativa das premissas, isso não é verdade para a confiança (πίστις) que caracteriza a opinião, que parece se diferenciar da ciência especialmente por não ser convincente em razão da força explicativa de suas premissas (isso no caso da opinião que é comparável à ciência, *i.e.*, que pode ter por objeto o mesmo que a ciência), mesmo que a confiança na opinião e na

---

<sup>119</sup> Benjamin Morison, em handout de uma conferência ocorrida em , comenta a respeito desse trecho que: “we are not told what the proposition is of which there is (in a way) both *doxa* and *episteme*. We know that the subject of the proposition is ‘man’, but we don’t know what the predicate is. But we are told what the two different ways of thinking of man are. One is thinking of man as being *necessarily an animal* (as not being able to not be an animal). The other is thinking of man as not being necessarily an animal (being able to not be an animal).”

<sup>120</sup> Consultamos uma reimpressão do texto de Burnyeat, entretanto, a referência diz respeito à paginação do original, que consta na reimpressão lado a lado com a nova paginação.

ciência seja de mesmo grau. Semelhantemente, no âmbito do pensamento prático, a confiança (πίστις) nas proposições práticas, apesar de *indicar* o compromisso do agente com elas enquanto *proposições* que tem por verdadeiras em alguma medida, não depende de suas explicações. Isto é, em contextos práticos, mesmo a certeza epistêmica de que uma proposição é verdadeira não é *suficiente* para que seja digna de *confiança* (πίστις) enquanto *razão* do agir.

Assim, a imprecisão epistêmica que é marca da opinião, é também fundamental para o conhecimento realizador de ação. Mas enquanto para a opinião ela decorre de uma imperfeição do modo pelo qual se conhece<sup>121</sup>, no caso do conhecimento realizador de ação, é impossível que não se considere as coisas assim, pois toda consideração deste tipo se funda na apreensão de algo *enquanto um bem*, de modo que todo objeto do pensamento realizador de ação não é conhecido enquanto aquilo que é, mas enquanto um bem humano realizável para alguém em uma determinada circunstância. Desse modo, pela marca intensional que é fundante do pensamento realizador de ação, ele é fundamentalmente sujeito à revisão. Não há experiência ou explicação que garanta que um conhecimento realizador de ação seja convincente para uma situação sem a avaliação contextual de sua aplicabilidade, que reafirma ou descredita seu caráter convincente (πιστός) para alguém em uma determinada circunstância (pois uma exceção a um conhecimento realizador de ação parece suspender sua credibilidade apenas para o caso excetuado).

E é esta confiança reafirmada ante a uma situação que algumas vezes dispensa a deliberação sobre os meios (*cf. EN. VI. 1142<sup>b</sup>13-15*)<sup>122, 123</sup> e, do mesmo modo, é a abertura de outras possibilidades plausíveis ou mesmo a oclusão de todas possibilidades aparentes que exige deliberação (*cf. EN. III.5 1112<sup>b</sup>15-17*)<sup>124</sup>. A plausibilidade e mesmo a possibilidade de um determinado curso de ação depende da confiança que temos em seu caráter de *πρακτόν*, ligado diretamente a sua similaridade àquilo que temos por bom.

---

<sup>121</sup> Em *An. Post. I.33 89<sup>a</sup>2-3* a opinião chega a ser definida como “concepção de proposição imediata não necessária”(ὀπλήψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίως), demonstrando como a confiança na concepção que é a opinião não deriva de uma razão, motivo pelo qual ela é *imediate*, e *contingente*, pois não há um princípio necessário que lhe garanta necessidade, mesmo que de fato se enuncie um princípio desse tipo, ele não é constitutivo da concepção da proposição, ou melhor, da atitude proposicional em que consiste a δόξα.

<sup>122</sup> O trecho é: “καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, εἴαν τε εὖ εἴαν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται”

<sup>123</sup> Porém, não exclui outros aspectos da deliberação, como a determinação do momento oportuno, da maneira pela qual se agirá e etc.

<sup>124</sup> O trecho “καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ μάλλιστα επισκοποῦσι”, na tradução de Zingano, é “e, parecendo [o fim] ocorrer através de vários meios, [os que deliberam] investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá”.

Em *EN. VII.3 1146<sup>b</sup>27-29* e *MM. II.6 1201<sup>b</sup>6-8*, opinião e ciência são discutidas em relação ao fenômeno da incontinência (*ἀκρασία*), que pode ser descrita tanto como uma falha na intenção, quanto como uma falha de *cognição*. Esta dualidade deriva do caráter inseparável de intenção e cognição para a definição da *decisão*, a *προαίρεσις*; o que vemos nestas duas passagens é que a falha do incontinente (*ἀκρατής*) não é explicada se atribuída à opinião, já que a opinião pode ter o mesmo grau de convicção que a ciência e ainda assim há a possibilidade da incontinência (CHARLES, 2009, p. 44).

A confiança é um atributo da *decisão*, mas a falha do incontinente não parece ser meramente uma falha de *confiança*, pois aquilo que abala sua decisão, seus apetites, não são tal como aqueles do sensato, de modo que, para superá-los, ele necessita de uma confiança exacerbada que faz com que aja *contra* seus apetites, e que o torna *continente*.

Entretanto, diferentemente da opinião e mesmo da ciência e da *prohairesis*, a *sensatez* não é um conhecimento estabelecido, a que a confiança (*πίστις*) se atribui de uma maneira que a diferencia. É verdade que a *sensatez* é uma concepção (*cf. DA. III.3*), uma concepção verdadeira do fim (*EN. VI.10 1142<sup>b</sup>32-33*), mas isso não significa que ela seja um conhecimento prévio do bem, que é aplicado às situações através da deliberação. É nesse sentido que Heidegger afirma que “a *φρόνησις* é a cada vez nova” e que “a *φρόνησις* não é outra coisa senão a consciência em movimento” (2012b, p. 60), pois o tipo de confiança que ela implica é uma advinda da *investigação*, e não uma que está determinada previamente antes da situação, pois só é possível que ela seja uma concepção do fim *em vista* de uma situação em que o fim tem de ser realizado.

### 3.2 A FAMILIARIDADE (τὸ οἰκειότης)

Enquanto a referência à similaridade é interpretada como referência à tese de que o semelhante se conhece pelo semelhante, que tem por representante Empédocles; a referência à familiaridade parece dizer respeito a Platão, como nota Joachim (1955, p. 170–171). Em *Resp. 490bss* a alma apreende a natureza de cada coisa através de algo que é *afim* (*συγγενές*) à natureza de cada coisa. Joachim trata *συγγενές* como expressão sinônima a *οἰκεῖον*, de modo que, ao referir-se à familiaridade (*οἰκειότης*), Aristóteles estaria falando de uma *afinidade* que há entre a capacidade cognitiva e o objeto apreendido.

Tomás de Aquino, no mesmo trecho em que comenta a *similaridade*, também faz referência à *familiaridade*, que é entendida como um tipo de proporção: “cada *potência* da alma, de acordo com sua peculiaridade, é *proporcionada* para se conhecer as coisas de um

tipo”, a adequação (ou familiaridade) é uma relação em que há *proporção* entre as duas partes, como a que há entre a visão e o visível.

Não há dúvidas de que a ocorrência do conhecimento depende de uma adequação entre a faculdade de conhecer e a coisa conhecida. Mas parece que reconhecer isto ainda não explica a diferença estabelecida por Aristóteles.

Entretanto, como vimos, a *confiança* (ἡ πίστις), que está ligada à similaridade e que nos trouxe algumas explicações sobre a diferença estabelecida por Aristóteles, se associa em *An. Post.* I.25 86<sup>b</sup>4-5, <sup>b</sup>27 e 29-30 à *cognoscibilidade*. Nessas passagens, aquilo que é *convincente* (πιστός) é também *cognoscível* (γνώριμος). Em 86<sup>b</sup>27 o que é mais *cognoscível* (γνωριμώτερον) é também o mais *convincente* (πιστότερον); em 29-30 um tipo de premissa é reconhecido como *melhor* (βελτίων) na medida em que é *anterior* (πρότερον), mais *cognoscível* (γνωριμώτερον) e mais *convincente* (πιστότερον). Diante dessa homologia entre *cognoscível* e *convincente*, Myles Burnyeat (2012, p. 128, n. 53) sugere que *gnōrimon* deve ser traduzido da mesma maneira que *piston* (πιστόν): do mesmo modo que algo *piston* não é simplesmente aquilo em que se acredita, tampouco o que é meramente crível, mas o que é *convincente*, *confiável*, *i.e.*, que carrega consigo uma tendência para convencer, *gnōrimon* não pode ser o que se conhece ou aquilo que é meramente passível de ser conhecido, mas o que é *cognoscível*,<sup>125</sup> enquanto aquilo que traz consigo certa compreensibilidade que tende ao conhecimento (γνώσις).

Mas há alguma relação entre *cognoscibilidade* e *familiaridade*?

Imediatamente, a relação entre οἰκεῖος e γνώριμος parece ser apenas semântica. *Gnōrimos* pode denotar *intimidade* ou *familiaridade*. Γνώριμος aparece nesse sentido em *Resp.* 343e5-6 ao lado de οἰκεῖοι, que designa os *familiares*, designando os *conhecidos* de alguém. Entretanto, essa ligação é demasiado fraca, e não dá conta em outros aspectos da *familiaridade* (τὸ οἰκειότης) que são relevantes para *EN.*, VI.2 1139<sup>a</sup>10-11.

A despeito disso, a relação de ‘*cognoscível*’ (τὸ γνώριμον) com o *conhecimento* (γνώσις) parece expressar uma adequação na ordem do conhecimento. ‘*Cognoscível*’, como vimos, não designa nem aquilo que se conhece tampouco o que é meramente passível de ser conhecido, mas expressa a qualidade que algo tem que faz com que tenda a ser conhecido. Desse modo, a *cognoscibilidade* de uma coisa está diretamente ligada à possibilidade que tem de ser conhecida, expressando, portanto, sua adequação ao conhecimento.

---

<sup>125</sup> No mesmo sentido, cf. FRISK que elenca *erkennbar* (reconhecível) entre os possíveis sentidos de γνώριμος.

A palavra *gnōrimon* (γνώριμον) e o verbo *gnōrizein* (γνωρίζειν) são cognatos a *gnōsis* e denominam o que é objeto da aquisição do cognoscibilidade e a ação através de que se adquire familiaridade ou através de que algo se faz cognoscível, respectivamente. *Gnōrimon* é adjetivo que se atribui àquilo que é *bem-conhecido*, ou melhor: familiar. Não implica o conhecimento (γνώσις) de algo, mas uma proximidade com a coisa a que se associa tanto ao conhecimento quanto a sua possibilidade. Já para *gnōrizein* a tradução não é problemática, há sentido bem delimitado e claro nos dicionários (cf. DGE, LSJ, CHANTRAINE, BEEKES e FRISK), trata-se de ação através de que *algo se faz conhecido* ou através de que alguém *se familiariza com algo* (CINAGLIA, 2015, p. 52)<sup>126</sup>, associa-se, portanto, à obtenção de conhecimento (γνώσις), a qual se dá por familiaridade com o objeto cognoscível (γνώριμον); através dessa ação não só se obtém conhecimento, mas se altera aquilo que é *adequado* para ser conhecido (i.e., cognoscível). Com isso, já se explica o primeiro elemento segundo o qual o conhecimento *ocorre*, um *parentesco*, *intimidade* ou *familiaridade* (οἰκειότης) do objeto do conhecimento (γνώτον) em relação ao conhecedor.

Compreender o papel da ‘οἰκειότης’ na ocorrência do conhecimento, portanto, parece passar necessariamente pela compreensão de como a ocorrência do conhecimento depende da *cognoscibilidade* e da eventual diferença entre a maneira como as coisas são cognoscíveis para as atividades da parte calculativa e científica da alma.

### 3.2.1 O cognoscível (τὸ γνώριμον) enquanto *familiar*

Aristóteles fala do conhecimento de maneira comparativa. Há coisas *mais conhecidas* (γνωστικώτερον) do que outras (*An. Post.*, II 100<sup>a</sup>11);<sup>127</sup> e também conhecimentos que dependem de outros, i.e., conhecimentos (γνώσεις) advindos de algo *previamente conhecido* (προγνωσχομένον) (*An. Post.*, I 71<sup>a</sup>1-2; 71<sup>a</sup>6-7; 71<sup>a</sup>11ss). Apesar da ausência dessas explicações no livro VI da *Ética Nicomaquéia*, parece clara sua importância para compreender seu projeto, especialmente em vista das diversas referências (diretas e indiretas) aos analíticos na caracterização da *ciência* (e.g., *EN*. VI.3 1139<sup>b</sup>26-27), a qual é elemento importante na determinação das outras excelências do pensamento, seja pela

<sup>126</sup> Cinaglia destaca estas mesmas nuances no sentido de *γνωρίζειν*: “‘grasp,’ ‘gain knowledge of,’ ‘make something known,’ recollecting pieces of knowledge or signs to get to know something.”

<sup>127</sup> Esta é a única ocorrência no corpus de um comparativo derivado de *γνωστικός*. τὸ γνωστικώτερον é o conhecimento (intelectual) *maior* (DGE), é possível, portanto, a comparação entre conhecimentos. A ocorrência da expressão nos Analíticos se dá em contexto de esclarecimento da origem da *τεχνή* e da *ἐπιστήμη*, em que se descarta que advenham de ἔξεις inatas ou de *mais conhecidas*.

proximidade ou pela polaridade que estabelecem em relação a ela. Introduz-se, com isso, mais uma expressão relacionada ao conhecimento: o verbo *ginōskein* (γινώσκειν),<sup>128</sup> *conhecer*, explicitando não a aquisição do conhecimento (γνώσις), mas a sua posse ou exercício.<sup>129</sup> O conhecimento que depende de algo previamente conhecido, depende da posse ou exercício de algum outro conhecimento para que possa se constituir: *reconhecer* ou *conhecer* designam tanto a ação em que se passa a ter um conhecimento que não se tinha quanto o exercício de um conhecimento que já se tem, em ambos os casos se passou a exercitar um conhecimento (seja adquirido no momento em que se exercita ou não)(*cf. DA. 417<sup>a</sup>30-b2*)<sup>130</sup>. E, em vista do que discutimos na seção anterior, é atividade que se exercita em relação às coisas que são *cognoscíveis*.

Mas não é só o conhecimento pode ser visto comparativamente, pois há graus de *cognoscibilidade* (*An. Post.*, 71<sup>b</sup>33-72<sup>a</sup>4; *Top.*, VI 142<sup>a</sup>2; *Phys.*, I 184<sup>a</sup>18). Comparações entre graus de cognoscibilidades são frequentes no *corpus*<sup>131</sup>.

As coisas podem ser mais ou menos cognoscíveis de dois modos. Há coisas mais cognoscíveis em relação a nós (πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερα) ou *para nós* (ἡμῖν) e coisas mais cognoscíveis *sem mais* (ἀπλῶς γνωριμώτερα) ou *por natureza* (τῆ φύσει)(*An. Post.*, 71<sup>b</sup>33-

---

<sup>128</sup> As ocorrências desse verbo no *corpus* ocorrem sem o redobro (γι-γινώσκω) que se vê na ocorrência dicionarizado em razão dos usos anteriores no ático, *cf. LSJ e CHANTRAINE*.

<sup>129</sup> Nesse mesmo sentido, *cf. Salmieri* (2008, p. 123–125; 2011, p. 156, n.4).

<sup>130</sup> Em *DA. 417<sup>a</sup>30-b2* (“ἀμφοτέροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες <ὄντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες> ἄλλ’ ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ’ ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον”) Aristóteles, para esclarecer *potencialidade* e *efetividade* (δύναμις καὶ ἐντελέχεια), trata dos sentidos em que se têm *ciência*. Há dois deles em que se fala da passagem da ciência em *potencialidade* à ciência em atividade, o que pode significar tanto adquirir conhecimento que não se tinha, *i.e.*, aprender (μάθησις), o que é uma atividade, quanto exercitar um conhecimento que já se tinha. Ademais, sobre o paralelismo do uso de ἐπιστήμη e γνώσις e de ἐπίστασθαι e γινώσκειν *cf. Burnyeat* (2012, p. 106–108) e *Cinaglia* (2015, p. 49–52).

<sup>131</sup> São 102 ocorrências dos comparativos e superlativos de γνωριμον no *corpus* segundo busca no TLG.

72<sup>a</sup>4; *Top.*, VI 142<sup>a</sup>2),<sup>132</sup> a diferença é *extensional* (ANGIONI, 2009b, p. 67), *i.e.* não são as mesmas coisas as mais cognoscíveis para nós e as mais cognoscíveis sem mais (*Phys.*, I 184<sup>a</sup>18).

Reeve (2013, p. 202–203) parece acreditar que essa oposição entre dois modos pelos quais as coisas são cognoscíveis coincide com a oposição entre horizontes ‘prático’ e ‘teórico’, ele não o diz diretamente, mas por associar a oposição entre coisas mais cognoscíveis para nós e mais cognoscíveis sem mais com a oposição entre *sensatez* e *inteligência*, sua leitura parece resultar nisso. Sua interpretação se fia em *EN*. VI.9 1142<sup>a</sup>25–27, em que Aristóteles opõe *sensatez* a um tipo de *inteligência*, a saber, aquela que tem por objeto *definições* das quais não há *explicação* (ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος). Essa oposição parece dar razões para a diferença entre ciência e *sensatez*, que linhas acima foi declarada *evidente* (φανερὸν)(*EN*. VI.9 1142<sup>a</sup>23–24); à *sensatez* concerne o *derradeiro* (ἔσχατον), pois o *πρακτόν* é um objeto deste tipo (1142<sup>a</sup>24–25), e, sendo a *inteligência* princípio da ciência (*An. Post.* I.33 88<sup>b</sup>36)<sup>133</sup>, resta que não há ciência do *derradeiro*, mas percepção (1142<sup>a</sup>26–27). Porém, em *EN*. VI.13 1143<sup>a</sup>24–25 a *inteligência* é descrita como dizendo respeito aos *itens últimos* (τὰ ἔσχατα) nos dois sentidos, *i.e.*, são itens últimos tanto os *derradeiros* (ἔσχατα) quanto os *primeiros* (πρῶτα), de modo que em 1142<sup>a</sup>24–25 ἔσχατον está sendo usado em sentido restrito, não abrangendo as *primeiras definições* (οἱ πρότοι ὅροι)(1143<sup>a</sup>36). A percepção da *sensatez*, que em 1142<sup>a</sup>27–30 foi apartada da *sensação* dos sensíveis próprios, é, portanto, um tipo de *inteligência*. Reeve, em razão da oposição entre *inteligência* e *percepção* e do verbo com que Aristóteles expressa essa oposição, ‘ἀντικεῖσθαι’, remete à oposição das coisas que são mais cognoscíveis por

---

<sup>132</sup> Na passagem dos analíticos (“πρότερα δ’ ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτόν προτέρων τῆ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ’ ἕκαστα”), Aristóteles afirma que as coisas são anteriores e mais cognoscíveis de dois modos: pois anterior *por natureza* e anterior *em relação a nós* não são o mesmo, tampouco mais cognoscível e mais cognoscível em relação a nós. Por coisas mais cognoscíveis e anteriores em relação a nós, quer dizer as coisas mais próximas da *sensação* (αἰσθησις), enquanto por anteriores e mais cognoscíveis *sem mais*, as mais afastadas, as quais são as mais universais, enquanto as mais próximas são as mais particulares, e essas (as mais afastadas e as mais próximas) se opõem entre si (seguimos a tradução de Angioni (2004c, I 71b33–72a5)); nos tópicos (“ἔτι τοῖς αὐτοῖς ἄλλοτ’ ἄλλα μᾶλλον γνώριμα, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ αἰσθητά, ἀκριβεστέροις δὲ γενομένοις ἀνάπαλιν”) a passagem aparece como resposta àqueles que dizem que as definições (ὀρισμοί) devem ser construídas com base naquilo que é mais *cognoscível*, diz que *para os mesmos* algumas vezes são mais conhecidas certas coisas, outras vezes, outras; a princípio as coisas sensíveis, mas para as pessoas que se tornam mais *rigorosas* (ἀκριβεστέροις γενομένοις), o contrário (as coisas contrárias às sensíveis) (seguimos as traduções de Miguel Candel Sanmartín (ARISTÓTELES, 2000, v.1, 142a2–4) e J. Segurado e Campos (ARISTÓTELES, 2007, 142a2–4)).

<sup>133</sup> “(λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης)”: “Pois chamo *inteligência* o princípio de ciência”.

natureza e para nós, pois em *An. Post.* I.2 72<sup>a</sup>1-5<sup>134</sup> as coisas mais cognoscíveis para nós são as mais próximas da sensação, enquanto as mais cognoscíveis por natureza, as mais distantes, estas são os *universais*, as mais próximas, os particulares, e eles *opõem-se* entre si. Nessa passagem dos analíticos, não só há referência à percepção associada a um campo de coisas contrário ao da ciência e inteligência, como essa oposição se vale do mesmo verbo utilizado por Aristóteles em *EN.* VI.9 1142<sup>a</sup>25.

Contudo, dizer que a sensatez opõe-se (*ἀντίκειται*) à inteligência, parece antes significar que o *extremo* (*ἔσχατον*) a que se referem são *contraditórios* do que fazer uma referência à oposição entre *particular* e *universal* no sentido empregado em *An. Post.* I.2 72<sup>a</sup>1-5. O *derradeiro* não é um *particular* (COOPER, 1975, p. 183–186; ZINGANO, 2007g, p. 206–209), tampouco a percepção da sensatez é uma sensação, de modo que a ligação das duas passagens, que a princípio parecia bastante forte, resta fraca demais para que possamos seguir a leitura de Reeve. Devemos primeiro explorar a oposição entre os dois modos pelos quais as coisas são *cognoscíveis*.

Nos tópicos (142<sup>a</sup>2) a diferença é condicionada, só há diferença extensional em momentos diversos: para as mesmas pessoas, algumas vezes são mais conhecidas certas coisas, outras vezes, outras (*vid.* nota 132132: *ἔτι τοῖς αὐτοῖς ἄλλοτ' ἄλλα μᾶλλον γνῶριμα*). Não são sempre as mesmas coisas as mais cognoscíveis para nós e as mais cognoscíveis sem mais, podendo se alterar a oposição. O uso de *cognoscível* (*γνῶριμον*) sugere que essa oposição está ligada à aquisição do conhecimento, o que se confirma pela sua ocorrência na *Metafísica* (Z.31029<sup>b</sup>3-5), em que Aristóteles afirma que o aprendizado (*μάθησις*) acontece através das coisas menos cognoscíveis por natureza (*διὰ τῶν ἧττον γνῶριμον φύσει*) em direção às coisas mais cognoscíveis (*εἰς τὰ γνῶριμα μᾶλλον*); e na *Física* (I.1 184<sup>a</sup>16-18), em que diz que há um caminho (*ὁδός*) que se desenvolve naturalmente a partir do que é mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao que é mais cognoscível e mais claro por natureza. Ou seja, adquirir conhecimento (*γνῶρίζειν*) significa percorrer as coisas mais cognoscíveis para nós em direção às mais cognoscíveis sem mais, significa, portanto, fazer com que aquilo que de início é menos claro (menos

---

<sup>134</sup> “λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορωτέρων. ἔστι δὲ πορωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα: καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις”: na tradução de Angioni “Entendo como anteriores e mais cognoscíveis para nós as coisas mais próximas da sensação, e, como anteriores e mais cognoscíveis sem mais, as mais afastadas. E são mais afastados os mais universais, ao passo que são mais próximos os particulares, e eles se opõem entre si”.

cognoscível, *i.e.*, tem tendência menor ao conhecimento) se torne mais claro (mais cognoscível, *i.e.*, com uma tendência maior ao conhecimento). Como nota Angioni (2009b, p. 67), no início de uma investigação, não são as mesmas as coisas que satisfazem ambas as noções, ou seja, as coisas que nós conhecemos no começo não são as mais cognoscíveis sem mais, razão pela qual se deve investigar. Portanto, aprender (*μανθάνειν*), em um certo sentido, ou adquirir conhecimento (*γινωρίζειν*) significa alterar a familiaridade com as coisas que nos cercam, partindo do que é mais próximo (familiar) deve-se chegar ao que é mais distante (menos familiar).

Mas o que são as coisas mais cognoscíveis para nós e o que são as coisas mais cognoscíveis sem mais? Nos Analíticos (I.2 72<sup>a</sup>1-4), como vimos, o que é mais cognoscível para nós são as coisas mais próximas da sensação (*τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως*), enquanto as mais cognoscíveis sem mais, as mais distantes (*τὰ πορρώτερον*); do mesmo modo, nos Tópicos (142<sup>a</sup>3-4), a princípio mais cognoscíveis são as coisas sensíveis (*τὰ αἰσθητά*), mas, para aqueles que se tornaram mais rigorosos, o contrário (*ἀνάπαλιν*), *i.e.* o aquilo que é contrário ao sensível. O mais próximo da sensação são as coisas particulares (*τὰ καθ' ἕκαστα*) enquanto o mais distante, as *universais* (*τὰ καθόλου*)(*An. Post.*, I.2 72<sup>a</sup>4-5). De fato, as sensações (*αἰσθήσεις*) são os mais poderosos conhecimentos (*γνώσεις*) das coisas particulares<sup>135</sup> (*Met.* A.1 981<sup>b</sup>1-11); e a experiência é também um conhecimento das coisas particulares (*Met.* A.1 981<sup>a</sup>15-16). A despeito disso, a oposição não se dá entre um conhecimento intelectual, por um lado, e um conhecimento sensível ou empírico do outro. Nos tópicos, por exemplo, Aristóteles introduz essa diferença de cognoscibilidade para superar os problemas de uma *opinião reputada* (*ἔνδοξα*), em que se sustenta que estão de acordo com a verdade as definições construídas a partir do que é cognoscível *para cada um* (*Top.* 141<sup>b</sup>34-35), *i.e.*, a partir do que é mais cognoscível para nós, o que resultaria em muitas definições de uma mesma coisa, pois as coisas cognoscíveis para uns, não são as coisas cognoscíveis para outros, e já que não coincidem (*i.e.*, não são as mesmas) as coisas mais cognoscíveis para todas as pessoas, haveria uma definição diversa para cada indivíduo, a qual seria verdadeira (*Top.*, 141<sup>b</sup>36-142<sup>a</sup>2). Aristóteles concorda que as definições devem partir daquilo que é mais cognoscível, e, em razão disso, diferencia as duas maneiras através de que algo pode ser dito mais cognoscível. Assim, apesar de aproximar o que é mais cognoscível para nós do que se conhece através das sensações, este tipo de cognoscibilidade

---

<sup>135</sup> Também no *DA* a sensação tem por objeto o particular, *cf.* 417<sup>b</sup>21-3 e 432<sup>a</sup>4-5.

não está apartado do conhecimento intelectual.

Desse modo, parece que essa oposição não coincide com a oposição entre pensamento realizador de ação e teórico, como decorria da leitura de Reeve, tampouco parece coincidir com a diferença entre a dimensão calculativa e científica da parte da alma dotada de razão, apesar de essa diferença se explicar também por uma diferença em como a *familiaridade* atua na ocorrência do conhecimento em cada uma. A oposição entre os dois tipos de cognoscibilidade designa, na verdade, dois modos pelos quais as coisas podem *ter força explicativa*, para aqueles no início de uma investigação, opõe-se uma maneira de conhecer da ordem das coisas à uma da ordem da experiência, percepção e concepções. A força explicativa de uma proposição (de um *explanans*) depende de seu tipo de cognoscibilidade, *i.e.*, algo é, sem mais, explicação de algo para alguém se consiste tanto em algo que é mais cognoscível sem mais quanto em algo que é mais cognoscível para nós, no caso, para quem explica, pois se não o fosse, não teria sido *apreendido*.

A *hipótese* (ὑπόθεσις) e o *postulado* (ἀίτημα) parecem ser casos de conhecimentos teórico que mostram isso de maneira interessante. Enquanto a hipótese é aquilo que se assume sem provar (λαμβάνει αὐτὸς μὴ δείξας) se assumido *de acordo com a opinião* de quem aprende (ἐὰν μὲν δοκοῦντα λαμβάνῃ τῷ μαθητῶντι)(*An. Post.* I.10 76<sup>b</sup>27-29), *i.e.*, de acordo com o que é *mais cognoscível para nós*, o postulado é aquilo que, sendo demonstrável (ἀποδεικτὸν ὄν)(*An. Post.* I.10 76<sup>b</sup>33), assume-se sobre algo a respeito de que não há opinião (*i.e.*, quando não é mais cognoscível para nós a ponto de ignorarmos) ou a respeito de que há opinião contrária (*i.e.*, quando as coisas mais cognoscíveis para nós levam a posição oposta), em ambos não há prova adequada, *i.e.*, as premissas não são mais cognoscíveis que a conclusão, de modo que se deve investigar para que se tornem ciência. Mas enquanto a hipótese é proposição formulada sob a égide do que é mais cognoscível para nós no início de uma investigação e tem papel heurístico, o postulado é proposição *mais cognoscível sem mais* que faz parte do corpo de conhecimentos de uma ciência, mas que para quem não está *familiarizado* não é *mais cognoscível para nós*, de modo que, para que se torne *ciência*, deve ocorrer uma *familiarização* com o corpo de conhecimentos daquela ciência, pois para ter ciência alguém tem de ser *conhecedor* (ἐπιστήμων) de um determinado domínio científico, o que exige um tipo de *especialidade* advinda de um esforço contínuo de

familiarização com esse campo (MORISON, 2011, p. 36).<sup>136</sup>

Desse modo, o *universal* seria aquilo dotado de força explicativa, por ser mais cognoscível sem mais, enquanto o *particular* o que não é suficientemente dotado de força explicativa na ordem do conhecimento. Então, a maneira através de que *hipótese* e *postulado* apreendem o universal aproxima-se da sensação, pois se tratam de *proposições* em que o *quê* imediato é mais claro que o *porquê*, pois este é simplesmente *assumido* sem que seja visto enquanto o que é ou da maneira que é, *i.e.*, enquanto universal que transcende o caso particular em que se pode observar, situação cognitiva que se alcança (para fins da ciência) através da indução (*ἐπαγωγή*).<sup>137</sup>

Entretanto, na Física, Aristóteles parece empregar *universal* e *particular* com sentidos contrários a esses: “é necessário progredir desde os universais até os particulares; de fato, o todo é mais cognoscível pela sensação e o universal é um certo todo, pois o universal compreende muitas coisas como partes” (*Phys. I.1 184<sup>a</sup>23-26*, tradução de Angioni). No início nos são mais evidentes e claras as coisas confusas (*τὰ συγκεχυμένα*) (*Phys. I.1 184<sup>a</sup>21-22*), *i.e.*, aquelas coisas que são designadas *indistintamente* (*ἀδιορίστως*),<sup>138</sup> e depois, *a partir delas* (*ὑστερον δ’ ἐκ τούτων*), para aqueles que as *distinguem* (*διαιροῦσι τὰυτα*), tornam-se mais cognoscíveis os elementos e princípios (*γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί*) (*Phys. I.1 184<sup>a</sup>22-23*), *i.e.*, para aqueles que *distinguem* as partes do *todo* que é o universal, os elementos e os princípios, os quais são coisas *indivisíveis* (*cf., Met. Δ.3 1014<sup>a</sup>26-27*), tornam-se mais cognoscíveis.

Assim, por *universal* Aristóteles se refere a um todo que abarca suas partes sem *distingui-las* ou *defini-las* (BOLTON, 1991, p. 3–4). O uso é diverso do que se encontra nas outras passagens sobre a cognoscibilidade, mas não a ponto de acharmos que não se trata de

---

<sup>136</sup> Benjamin Morison (2011, p. 36, n.6) refere-se a uma explicação de *Michael Frede* em uma conferência em que o *ἐπιστήμων* é descrito de maneira semelhante: “I remember the late Michael Frede remarking during or perhaps after a seminar on the *Theaetetus* that the English word ‘knowledgeable’ was the best translation of the Greek adjective *ἐπιστήμων*, and that *ἐπιστήμη* and *ἐπίστασθαι* should be understood accordingly. His point was that being knowledgeable within a domain implies having a holistic grasp of the structure of that domain, whereas merely having knowledge within that domain doesn’t”.

<sup>137</sup> Em *An. Post. I.18* Aristóteles diz que que é impossível considerar o *universal* senão por indução (81<sup>b</sup>2: *ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι’ ἐπαγωγῆς*), visto que é através da *ἐπαγωγή* que até mesmo as coisas por abstração se fazem cognoscíveis (81<sup>b</sup>2-4: *ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι’ ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν*). Pois já que a sensação diz respeito aos particulares, não é possível entendê-los cientificamente; nem [é possível adquiri-la] a partir dos universais sem indução, nem através da indução sem a sensação (81<sup>b</sup>6-9), *cf.* a tradução de Miguel Candel Sanmartín (ARISTÓTELES, 2000, v. 2, *An. Post.*, I.18).

<sup>138</sup> A associação do *todo* com a *designação de maneira indeterminada* das partes é deduzida do primeiro exemplo de Aristóteles, que diz que o mesmo que acontece com o *universal* enquanto todo, acontece com os nomes, que designam um todo sem distingui-lo em partes.

sentido usual de *universal* (diferente do que sugere Ross (1936, p. 457)) ou que a passagem da Física traz uma visão inconsistente em relação às demais (talvez em razão de uma mudança de posição de Aristóteles, por se tratarem de textos de momentos diversos em seu percurso intelectual, contra essa posição *cf.* Konstan (1975), Bolton (1991) e Angioni (2009b, p. 68)). Apesar da diferença, não há inconsistência ou incompatibilidade entre a descrição da oposição na Física e as demais, há, na verdade, uma discrepância no uso da terminologia, que, quando superada, mostra duas visões compatíveis a respeito da cognoscibilidade (ANGIONI, 2001, p. 308; HEIDEGGER, 2012b, p. 97).

O que Aristóteles denota com *katholou* enquanto *universal* e *kath' hekaston* enquanto *particular* nas passagens sobre a cognoscibilidade nos Analíticos, Tópicos e Metafísica não parece ser o mesmo que na passagem da Física. A referência a coisas diversas implica um sentido diverso no emprego desses termos. Na Física, o *universal* é aquilo que é mais próximo das sensações. Entretanto, as sensações são a respeito necessariamente dos particulares (*cf. An. Post.*, 81b6; 88<sup>a</sup>2)<sup>139</sup> e não *percebem* o *universal*, já que ele é *sempre* e em *toda parte* (*An. Post.*, 87<sup>b</sup>32-33). Ou seja, o tipo de *universal* que é mais próximo das sensações não é aquele que exprime os itens *adequados* à explicação científica, mas um tipo de *universal* que permite que o próprio particular seja distinguido. Aristóteles atribui proximidade das sensações ao *universal* na medida em que ele é *um certo todo* (ὅλον τι), já que compreende muitas coisas como parte (*Phys.*, I 184<sup>a</sup>25-26). De modo que, a relação entre *universal* e *particular* é uma relação entre *todo* e *parte*.

Mas que tipo de *todo* é o *universal* e que tipo de *parte* é o *particular*? A relação entre *todo* e *parte* pode ser compreendida como a relação entre *gênero* e *espécie*: Tanto (a) as espécies são parte do gênero, quanto (b) o gênero é parte da espécie. Em (a) partes são aquilo em que se divide um tipo (εἶδος) (*Met.*, Δ 1023<sup>b</sup>17-19); em (b) partes são aquilo que pertence ao enunciado que expressa cada coisa (*Met.*, Δ 1023<sup>b</sup>22-25), *i.e.*, a sua definição. Em ambos os casos o *todo* (τὸ ὅλον) é o *universal* (τὸ καθόλου),<sup>140</sup> sentido que implica apenas *predicar* um *todo* – *universal* enquanto aquilo que abarca muitas coisas, porque *predica* muitas coisas, razão pela qual cada uma delas constitui uma unidade (*Met.* Δ.26 1023<sup>b</sup>28-31).<sup>141</sup> O *universal*

---

<sup>139</sup> Sobre isso, Angioni (2001, p. 312, n. 11) observa que seria simplificar demais identificar a apreensão dos particulares com a mera atividade da sensação.

<sup>140</sup> *Universal* talvez não seja a melhor tradução e καθόλου no contexto da Física tampouco nessa passagem da Metafísica. Bolton (1991, p. 4), por exemplo, sugere *comprehensive*, enfatizando o caráter totalizante do *universal*.

<sup>141</sup> Esse sentido de *universal* parece ser consistente com outras ocorrências no corpus, como nos analíticos Posteriores, em que, *e.g.*, *universal* é a respeito de *todos*, *i.e.*, diz-se de um *todo* (*An. Post.*, I.31 87<sup>b</sup>30-31: τὸ

tanto em (a) quanto em (b) tem o mesmo sentido enquanto todo, mas há uma diferença em seu papel na explicação das coisas nas duas situações (*vid.* também a nota 145). Em (a) o universal é um tipo (εἶδος), aquilo que caracteriza uma coisa enquanto alguma coisa de *tal e tal qualidade* (τὸ τοιόνδε),<sup>142</sup> *i.e.*, atribui-se ao universal o papel de causa da coisa (de *porquê* do *quê* da coisa conhecida), ele é, nesse sentido, aquilo *a partir de que* algo é explicado (tal como o gênero é um dos elementos através de que se define a espécie) ou a partir de que algo é simplesmente *identificado*, *e.g.*, o universal ‘vermelho’ permite-nos identificar o que é vermelho *aqui e agora*, *i.e.*, que *isto* (τόδε) é vermelho; já em (b) o *universal* é precisamente o todo concreto que precisa ser explicado (*cf.* o comentário de Ross (1924, p. 339–340)), *i.e.*, um todo *indiferenciado*, como uma multidão (uma pilha) de coisas desarticuladas (desorganizadas).

A relação de todo e parte (a) é compatível com o sentido de *universal* e particular que se lê nos Analíticos. Como sugere Angioni (2001, p. 313) é precisamente o poder explicativo que aparta *universal* e *particular* nas passagens sobre a cognoscibilidade; e, nos analíticos, o universal é aquilo que é *capaz de explicar*, enquanto o particular *o que requer explicação*. Já a relação (b) deve ser capaz de explicar a diferença entre *universal* e *particular* que se lê na Física, em que os universais são coisas *compostas* (confusas), *i.e.*, um *todo* composto de partes indiferenciadas (*cf. supra*), e os particulares são os elementos e os princípios (*Phys.* I.1 184<sup>a</sup>22-23), *i.e.*, são coisas *indivisíveis* (*cf.*, *Met.* Δ.3 1014<sup>a</sup>26-27) que são *causa*. Esse uso encontra paralelo em passagem dos Analíticos Posteriores (II.19) a respeito do percurso através de que se *conhece* os princípios. Nela, o percurso rumo aos princípios também começa em um tipo de universal, o qual se *estabiliza* na alma (*i.e.*, faz-se *habilitação*)<sup>143</sup> na medida em que se estabiliza algo *indiferenciado* (*An. Post.*, II.19 100<sup>a</sup>15-17, *cf.* a tradução de Angioni (2004b)), e termina em outro tipo de *universal*, que se encontra entre as coisas *desprovidas de partes* (ἀμερῆ), *i.e.*, indivisíveis (*An. Post.*, II.19 100<sup>b</sup>2-3). Os universais que são pontos de chegada coincidem com as coisas mais cognoscíveis sem mais tanto nessa passagem dos Analíticos quanto na da Física, em que, apesar de Aristóteles denomina-los *particulares* (por serem partes), os identifica com as coisas *indivisíveis* (pois são elementos ou princípios, os quais são indivisíveis, *cf. supra*). Já

---

δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν).

<sup>142</sup> Sobre o uso de τοιόνδε em contraposição a τόδε τι para designar o *universal* em contraposição ao *particular*, compreendidos enquanto um *que é* e um *isto*, *cf.* o texto clássico de G.E.L. Owen (1978).

<sup>143</sup> A ἔξις difere da mera διάθεσις precisamente por ser *mais estável* (μονιμώτερον) e *mais antiga* (πολυχρονιώτερον)(*Cat.*, 8<sup>b</sup>27-28).

aqueles que são ponto de partida coincidem com as coisas mais cognoscíveis para nós no início de uma investigação. Em 72<sup>a</sup>1-4 e 142<sup>a</sup>3-4 elas são *particulares*, pois são as coisas mais próximas da sensação (ou as coisas sensíveis), já na Física elas são universais, pois o todo é mais cognoscível pela sensação. O mesmo acontece em II.19, em que Aristóteles afirma que apesar de *sentirmos* (αἰσθάνεται) o particular, a sensação é do universal (*An. Post.*, II.19 100<sup>a</sup>16-<sup>b</sup>1). O verbo *sentir* (αἰσθάνεσθαι) e a sensação (αἴθησις) não estão sendo empregados coordenadamente nessa passagem, *i.e.*, *sensação* não está designando somente a atividade de *sentir*, como a visão, a audição etc., mas tanto aquele conhecimento que está ligado à sensação, como a *imaginação* (φαντασία), a memória (μνήμη) e a experiência (ἐμπειρία)<sup>144</sup>(SALMIERI, 2011, p. 162–164) quanto aquele que é *acidentalmente* sensível. A sensação, tal como nas outras passagens sobre a cognoscibilidade, não limita o que no começo de uma investigação é mais cognoscível para nós ao conhecimento sensível ou empírico em contraposição ao conhecimento racional; ela nos faz conhecer as coisas não *enquanto* particulares, mas *enquanto* coisas de certo tipo (cf. SALMIERI, 2011, p. 167–169) que se apresentam *aqui e agora* (*An. Post.* 88b29-30),<sup>145</sup> *i.e.*, particularmente. Assim, na medida em que a sensação, por exemplo, faz com que conheçamos as coisas ou enquanto *espécies* ou enquanto pertencentes a algum *gênero*, ela faz com que conheçamos as coisas enquanto *unidades*,<sup>146</sup> *i.e.*, enquanto um *todo*, pois perceber é perceber algo *enquanto* instância de um universal, sem, todavia, compreender o *universal* enquanto *universal*. Isso parece ainda problemático, mas Aristóteles trata do problema diretamente na *Metafísica*: a visão, que é uma sensação, vê o universal “cor” por acidente, na medida em que a cor particular que vê é justamente *uma cor* (*Met.*, M 1087<sup>a</sup>19-20), *i.e.*, uma unidade (*vid.* nota 146); do mesmo modo uma ciência ou perícia, *e.g.*, a gramática, examina o “a” determinado (concreto/particular) que é justamente *um a*, *i.e.*, instância do universal “a” (*Met.*, M.10 1087<sup>a</sup>20-21). As ciências, tal como os princípios, não são necessariamente universais, são universais apenas *em um certo sentido*, enquanto em outro sentido não o são (*Met.*, M.10 1087<sup>a</sup>24-25), a ciência tem por objeto o universal apenas *potencialmente*, pois o universal é *indefinido e indeterminado*, enquanto efetivamente refere-se aquilo que é definido, *i.e.*, a

<sup>144</sup> No mesmo sentido, cf. Bolton (1991, p. 4–9) e o comentário de Barnes (ARISTÓTELES, 1994, p. 265).

<sup>145</sup> “εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ’ αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ πρὸς καὶ νῦν”

<sup>146</sup> Cf. a diferença entre *individual* e *particular* em Whiting (1991, p. 609, n. 4), para quem o particular é uma instância concreta de um individual (uma coisa enquanto uma unidade em número *i.e.*, um tipo de coisa), a coisa *particular* é o individual concretizado.

algo determinado (particular) (*Met.*, M.10 1087<sup>a</sup>15-18). O particular (τὸ καθ' ἕκαστον) é tanto uma instância material do que é *universal*, quanto uma *unidade*, *i.e.*, um *tipo de coisa*<sup>147</sup>(um *universal*)(REEVE, 2000, p. 98–100).

O primeiro tipo de particular é aquele que é objeto da sensação, trata-se do particular que Aristóteles associa às coisas mais cognoscíveis para nós no início de uma investigação. A sensação é *conhecimento* (γνώσις) do particular, o que não significa que não apreenda o universal, *i.e.*, enquanto uma capacidade discriminativa, a sensação só pode distinguir uma coisa da outra na medida em que distingue *um tipo de coisa* de outro, razão pela qual deve apreender tanto o particular quanto o universal (CASTON, [s.d.], p. 26–33), entretanto, não é da mesma maneira que a sensação *apreende* o particular e o universal. Ao asseverar que a sensação é do particular, Aristóteles está dizendo que a sensação necessariamente advém de um *isto* que se encontra *aqui e agora* (*cf.*, *An. Post.* I.32 88b29-30),<sup>148</sup> apesar de *um isto* (τόδε τι) ser sempre *instância* de uma classe universal de coisas (τοιόνδε τι), *i.e.*, um sujeito a que predicados classificatórios podem ser aplicados (como destaca Owen (1978, p. 2)), razão pela qual a sensação somente é do *isto* enquanto *um tipo de coisa* (*cf.*, *An. Post.*, 88b28-29). Através da sensação não há nem apreensão do particular por si só, pois para que ele seja diferenciado (apreendido) deve ser *classificado*, *i.e.*, compreendido como algo *de um certo tipo*, tampouco apreensão do universal propriamente dito, que é aquilo que não está preso a um lugar ou a um tempo, mas se estende a outros casos, repetindo-se (*cf.*, *An. Post.* I.31 87<sup>b</sup>30-33).<sup>149</sup> Esse *isto* que sentimos *vale* como *instância de um universal*, independente de toda e qualquer particularidade que o objeto da sensação tem, ele é *algo*, *i.e.*, uma unidade numérica que se estende além do caso experienciado. A maneira através de que o *universal* é objeto da sensação é acidental (concomitante), pois o *isto* percebido é, *per se*, *particular*,

---

<sup>147</sup> Cf. John M. Cooper (1975, p. 28–32), que afirmando a ambiguidade de καθ' ἕκαστον explora seu sentido *tipológico*, *i.e.*, enquanto um tipo de coisa (uma espécie) que pertence a um gênero (um tipo) mais abrangente. Essa leitura é compatível com a observação de Lucas Angioni (2009b, p. 69–70) de que a diferença entre καθ' ἕκαστον e καθόλου reside na generalidade deste em relação àquele, mas ambos ainda designam *universais*, *i.e.*, coisas com força explicativa a respeito do que faz com que algo seja o que é.

<sup>148</sup> “εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν”

<sup>149</sup> Atentamos a isso em razão da exposição de Victor Caston ([s.d.], p. 6–9), que ressalta esses aspectos da *sensação* para diferenciá-la da ciência.

mas *lhe ocorre* (lhe é concomitante (συμβεβηκός)),<sup>150</sup> ser instância de universal. Há, portanto, um *certo universal* que é objeto da sensação, um universal *indeterminado* e *indiferenciado*, pois é apreendido apenas enquanto é instanciado por um particular, *i.e.*, o universal é apreendido *concomitantemente* pela sensação (BÄCK, 2009), apenas na medida em que ocorre *aqui, agora e neste caso* e não enquanto universal (*i.e.*, por ser apreendido *por concomitância*, não se trata do universal tal como se define universal, mas o universal tal como se *denomina*, pois o que se apreende não é o *tipo* que se estende a outros casos, mas o *particular* enquanto pertencente ao tipo), não se trata do universal *sem mais* (ἄπλως), mesmo que *proposicionalmente* possa ser reduzido à mesma coisa (*vid. supra* a insuficiência em se meramente *deter* conhecimento *proposicional* sem que este altere efetivamente a maneira de *ver intelectualmente* as coisas, *i.e.*, através de que as *reconhece*). Mais cognoscível para nós no início de uma investigação é tanto o particular enquanto instância de um universal quanto o *universal* indeterminado apreendido pela instância particular.

Por outro lado, particular também é *um tipo de coisa*, como uma espécie (*cf. supra* e Owen (1978, p. 2)), sentido que coincide com o *universal* propriamente dito. O que explica as coisas mais cognoscíveis sem mais na Física serem *particulares*, já que se tratam de *elementos*, princípios ou causas, que são alguns dentre os universais que nos fazem ver as coisas particulares *tal como elas são*. As coisas mais cognoscíveis sem mais, e que são, portanto, *mais distantes da sensação*, são aquelas cuja apreensão exige que se vá além do *aqui e agora* para que sejam conhecidas como tal, elas devem ser apreendidas a ponto de alterarem a maneira que se vê para o *isto* acessível sensivelmente, *i.e.*, conhecer as coisas mais cognoscíveis sem mais significa tê-las por *causa* do *isto*, relação que implica maior certeza e familiaridade em relação a elas do que em relação às suas próprias instâncias materiais.

Assim, grosso modo, todas as passagens sobre a cognoscibilidade dizem o mesmo, em todas elas o que é mais cognoscível para nós é o que está mais próximo da sensação (o que, como vimos, não exclui o conhecimento racional daquilo que é mais cognoscível para

---

<sup>150</sup> A tradução de συμβεβηκός por concomitante e de κατὰ συμβεβηκός por *por concomitância* é solução que Angioni apresenta no glossário de todas suas traduções que consultamos. Comenta mais detalhadamente suas razões em seu *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles* (2009a, p. 202): “‘por concomitância’ – e não ‘por acidente’, ou ‘acidentalmente’. O que motivou essa tradução foram os contextos em que *kata symbebekos*, longe de ser um operador modal introduzindo a idéia de contingência e cujo escopo fosse a sentença inteira, se apresenta como uma cláusula que, aplicada a um termo, adverte que o mesmo não está tomado estritamente em seu sentido próprio (dado em sua definição), mas segundo seu *denotatum*, como ‘denominação’ de uma coisa que possui a propriedade especificada em seu sentido próprio.”

nós ao início de uma investigação) enquanto o mais cognoscível sem mais, o mais distante. E em todas elas há, de um lado, uma forma de conhecer que se realiza sempre dentro do que já nos é familiar (cognoscível) e outra que, para se realizar, deve tornar aquilo que não nos é familiar, algo familiar (cognoscível)(PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 119),<sup>151</sup> permitindo que nos encontremos com dimensões das coisas que antes pareciam veladas. O percurso investigativo na Física é um que parte do todo desarticulado, *i.e.*, do *universal*, para a articulação de suas partes, de como se articula esse universal, que é apreendido *indeterminadamente* através de suas instâncias particulares, *em vista do tipo de coisa* que representa para além de toda e qualquer instância em que possa ter sido apreendido. Mas não se trata só de um percurso em que se encontra as coisas que têm força explicativa sobre as instâncias materiais de um tipo de coisa, pois particular (*καθ' ἑκάστον*) não é simplesmente o que de início se descobre pela sensação, mas também o que a partir do *todo* (do universal) se mostra como o que é (HEIDEGGER, 2012b, p. 97)<sup>152</sup>, *i.e.*, esse percurso deve também fazer conhecidas (enquanto o que são) as coisas a que ocorre estar sob o universal que se conhece indeterminadamente (como em *An. Post.*, I.1 71<sup>a</sup>18-19; 21-24), a ciência, como disse Aristóteles na *Metafísica* (*Met.*, M.10 1087<sup>a</sup>15-18), conhece o universal indeterminadamente até que faça com que o *particular* seja conhecido à sua luz, e esse é seu *exercício* (*ἐνέργεια*). Portanto, o percurso rumo ao conhecimento deve ter em vista esses dois sentidos, não se deve somente sair do particular (enquanto *isto*) rumo ao universal, mas também retornar ao particular (enquanto *isto*) para que ele se mostre como o que é enquanto parte do universal, e todo percurso rumo ao mais cognoscível tem concomitantemente essas duas dimensões, pois não se tratam de movimentos diversos, ou que acontecem em momentos apartados, mas dois lados de um mesmo percurso (como impõe o advérbio *ἅμα* em *An. Post.*, I.1 71<sup>a</sup>18). Na *Metafísica*, Aristóteles aponta que as coisas mais cognoscíveis para cada um (*τὰ ἐκάστοις γινώριμα*) muitas vezes são superficialmente cognoscíveis (*sem mais*), e têm pouco ou nada do ente (*Met.*, Z.3 1029<sup>b</sup>8-10), ou seja, o *universal* enquanto *todo indiferenciado* é como uma multidão de objetos que partilham certas características, as quais pouco ou nada

---

<sup>151</sup> Porchat, referindo-se à passagem sobre a cognoscibilidade na metafísica, conclui que o *aprendizado* deve “tornar conhecido de nós o absolutamente conhecível, *transformar a sua maior cognoscibilidade segundo a natureza e a essência numa maior cognoscibilidade para nós*; superar, portanto, a barreira que espontaneamente se ergue entre o conhecimento humano e a ordem por que o real, em si próprio, se ordena, de modo a permitir, destarte, à perspectiva do conhecimento humano assumir, por assim dizer, a mesma perspectiva das próprias coisas”.

<sup>152</sup> No mesmo sentido, *cf.* a diferença entre ciência *universal* e ciência *sem mais*, como explica Benjamin Morison (2011).

dizem do seu ser, tampouco as articula em vista do que têm em comum (ANGIONI, 2001, p. 314), do mesmo modo que nos Analíticos e nos Tópicos o particular não dizia muito sobre o que a coisa era, de modo que, para que se pudesse definir algo, era necessário prosseguir em direção ao universal.

Assim, os postulados (*cf. supra*) ou mesmo a *ciência sofística* (*cf. An. Post. I.2; EN. VI. ; Angioni (2007a, p. 3ss)*), concepções que, mesmo quando procedem do mesmo princípio que a ciência propriamente dita, não são ciência, pois não há ainda prova, já que o tipo de relação que aquele que as detém mantém o universal que vale como termo médio é ainda incapaz de explicitar o *ser* do que pretende provar. Apesar de o que as explica constar entre as coisas que são mais cognoscíveis sem mais, não foi aprendido (investigado), *i.e.*, para aquele que o enuncia, não passou a ser mais *claro e cognoscível* através de *indução* (ἐπαγωγή) feita pelo intelecto (νοῦς), tampouco foi apreendido em razão de argúcia,<sup>153</sup> *i.e.*, habilitação para *atingir* o termo médio sem investigação (*An. Post.*, I.34 89<sup>b</sup>10-11), em que, tendo visto os *extremos* (os termos que se predicam na conclusão) no *isto* que se quer explicar, alguém é capaz de apreender todas as causas que os intermedeiam (*An. Post.*, I.34 89<sup>b</sup>14-15), condição que exige um olhar treinado, *i.e.*, familiarizado com o universal, para que na análise das conclusões o termo médio seja rapidamente descoberto (TEMÍSTIO, 40,33–41,6).<sup>154</sup>

O processo de aquisição de conhecimento a que se reportam as passagens sobre a *cognoscibilidade*, portanto, parece *explicitar* a diferença nas atividades (ἐνεργεῖαι) das habilitações que são *excelentes*, pois nos permite ver *em virtude de que* as excelências diferem de outras habilitações do pensamento.

Isso é evidente para as habilitações contemplativas, mas, em vista do que expomos, não parece ser tão claro para as realizadoras de ação. A descrição da sensação, por exemplo, como advinda necessariamente de um *isto* aqui e agora (*An. Post. I.32 88b29-30*), mostra

---

<sup>153</sup> Para esse sentido de argúcia que se relaciona à aquisição de conhecimento, *cf. Cinaglia (2015, p. 52–53)*: “to understand something is not only to recollect particulars that are more knowable to us; one should also have readiness of mind and be able to evaluate this correctly in order to grasp an understanding of what is more knowable by nature. To some extent, the possibility of getting the process of understanding right is therefore *person-based*”.

<sup>154</sup> Em específico sobre a *argúcia* como um tipo de análise, *cf. as linhas 3 a 6 da página 41 da paráfrase de Temístio*: “ὅταν γάρ τις ἰδὼν ἢ ἀκούσας τὸ τὰ ἄκρα ἀλλήλοις ἐνυπάρχειν εὐθὺς τὸν μέσον νοήσῃ, οὗτος λέγεται ἀγχίνους εἶναι, καὶ ἡ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν ἀγχίνοια οἷον ἀνάλυσίς τις οὔσα τοῦ συμπεράσματος εἰς τὰς προτάσεις καὶ εὐρεσις ταχεῖα τοῦ μέσου”: Quando quer que alguém, que tendo visto ou ouvido sobre a existência de ambos os extremos, imediatamente entenda o termo médio, esse se diz ser arguto, e a capacidade que é como esta é a argúcia, que é como uma análise que ocorre a partir da conclusão em direção às premissas e à descoberta rápida do termo médio.

grande afinidade com a maneira que o pensamento realizador de ação considera a verdade, como vimos na análise de *Met. α.1* (cf. a seção 2.4). Além disso, para as coisas ‘práticas’, diferentemente das teóricas, não há em lugar algum ênfase na força explicativa de proposição realizadoras de ação como constitutivas da excelência desse tipo de pensamento.

Contudo, se dissermos que sensatez e entendimento, por exemplo, são habilitações da ordem do que é mais cognoscível para nós, estaríamos igualando-as à opinião, que, quando tem por objeto as mesmas coisas a respeito de que se pode ter ciência, pode ser descrita como um conhecimento cuja *explicação* é relativa aos conhecimentos e necessidades dos indivíduos e *cuj*a convicção se impõe em razão da *experiência* (cf. a discussão sobre a definição em *Top. VI.4*) e não em razão dos princípios que o explicam (cf. BURNYEAT, 2012, p. 136), um tipo de conhecimento que têm por objeto as coisas enquanto coisas *contingentes*, o que faz dela *instável* tal como a natureza de seu objeto (*An. Post.*, I.33 89<sup>a</sup>4-5). Mas quando a opinião tem por objeto coisas que podem ser objeto da ação, *i.e.*, coisas realizáveis, não é comparável à ciência, Aristóteles faz questão de diferenciá-la do *entendimento* e da *sensatez*. Como vimos, o entendimento (σύνεσις) não é ciência nem opinião; não é ciência, pois diz respeito ao que pode ser de outra maneira (diferença que pela obviedade não é explorada por Aristóteles), e não é opinião, pois se fosse, todos seriam dotados de entendimento (*EN.*, VI.11 1143<sup>a</sup>2: πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί). Apesar de não ser opinião, o entendimento é habilitação através de que se *usa* de opinião para *discernir* a respeito daquilo sobre que é a sensatez, *i.e.*, sobre as mesmas coisas de que a sensatez se ocupa, quando *outro as diz* e quando se *discerne bem* (*EN.* VI.11 1143<sup>a</sup>13-15). O entendimento não é opinião, mas faz uso da opinião para discernir. Parte-se de uma opinião (do outro) e forma-se (bem) uma opinião a seu respeito (NATALI, 2001, p. 95). O entendimento não é habilitação do pensamento prático, pois não leva a ação, como vimos, o que se deve ao tipo de confiança (πίστις) que seu julgamento implica. Mas diz respeito às mesmas coisas que o pensamento prático, o que o coloca em posição importante para sua singularização, já que é uma habilitação *elogiável* que se diferencia em meio à mera opinião. Ele não é *julgamento* ou *discernimento*, mas habilidade em *julgar* e *discernir* bem: o tipo de conhecimento que enceta e que faz dele excelente não é proposicional tal como o da opinião, apesar de se valer da opinião. Algumas linhas antes Aristóteles diz que o entendimento não é nem *ter* sensatez nem *adquiri-la* (*EN.* VI.11 1143<sup>a</sup>11-12). Assim como o aprender diz-se entender quando quer que se utilize da ciência, do mesmo modo, o entendimento reside em *usar* da opinião do modo que dissermos (*supra*)(*EN.*, 1143<sup>a</sup>12-15, cf. a tradução de Angioni

(2011b)). Há, portanto, um uso paralelo do termo no que diz respeito à ciência e ao aprendizado. Aristóteles inclusive reconhece que o uso do termo *entendimento* provém do entendimento no *aprendizado* (EN. VI.11 1143<sup>a</sup>16-18).

O uso do verbo *aprender* (μανθάνειν) corresponde a alguns usos do verbo entender (συνιέναι)(cf. ANGIONI, 2011a, p. 331–332), em An. Post. 71<sup>a</sup>12-13 *entender* (ξυνιέναι) é um modo através de que se conhece previamente em que é preciso entender *o que é* aquilo que é mencionado (τί τὸ λεγόμενον ἐστὶ, ξυνιέναι δεῖ), *i.e.*, em que é preciso assumir *o que significa* (τί σημαίνει)(An. Post., I.1 71<sup>a</sup>14-16). Em 71b32 e em 76b37, semelhantemente, *entender* (ξυνιέναι) é *apreender* o sentido de algo (compreender), ou das premissas ou dos termos de um silogismo, respectivamente.

O aprendizado enquanto *entendimento* é insuficiente tanto para a ciência, quanto para a sensatez, pois não conhece previamente que algo é o caso. Tanto saber apenas que algo é o caso quanto *entender* o sentido de algo são maneiras de se conhecer algo que, ao mesmo tempo, se ignora (An. Post., I.1 71<sup>b</sup>5ss). No que diz respeito às demonstrações, o entendimento (σύνεσις) permite entender o significado das demonstrações que se faz ou das demonstrações de outrem,<sup>155</sup> sem que, entretanto, a partir delas se tenha *ciência*, pois não inclui o conhecimento de que aquilo é o caso para si. Meramente entender o sentido dos termos e premissas de uma demonstração não faz com que, *e.g.*, as premissas sejam *mais cognoscíveis* para si, o que, como vimos, é exigência para que haja ciência.

Já a respeito daquilo que é objeto da sensatez, apesar de o entendimento fazer com que sejam conhecidas em seu sentido as coisas práticas, ele não as compreende como sendo o caso, *i.e.*, quando se tem entendimento de uma situação não se vê a possibilidade de agir nela necessariamente. O que explica porque o entendimento é incapaz de *comando* (ἐπίταξις) e sim *meramente crítico*, *i.e.*, não visa aquilo que se deve fazer ou não tal como a sensatez (EN. VI.11 1143<sup>a</sup>8-10: τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν ἢ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον), e porque diz respeito à situações em que os outros estão ou estiveram inseridos, pois esse tipo de situação não é o caso para aquele dotado de entendimento, diferentemente das situações em que ele próprio está inserido, em que as considerações críticas teriam peso *prático*, mesmo no caso do *incontinente*, que *efetivamente* decide, mas apenas não é capaz de levar a cabo sua decisão, *i.e.*, de agir concordantemente com ela.

---

<sup>155</sup> Cf. Greenwood (1909, p. 202).

Entretanto, enquanto meramente compreender o sentido das premissas ou dos termos de um silogismo não exigia *intellecto* nem *indução* (os quais fazem com que se conheça essas coisas como *sendo o caso* enquanto universais) tampouco que o *mais cognoscível sem mais* passasse a ser *mais cognoscível para nós*, *i.e.*, que nossa experiência e percepção fossem alteradas pelo sentido do que se diz em uma demonstração (*i.e.*, que o *mais cognoscível sem mais* passasse a ser *mais cognoscível para nós*); o entendimento (*σύνεσις*) exige que a situação do outro,<sup>156</sup> *i.e.*, situação em que não estamos inseridos e que é distante da nossa sensação e experiência, torne-se próxima para que possamos *julgá-la* (*i.e.*, formar opinião a seu respeito) bem, ação que exige que as circunstâncias particulares a que o outro esteve exposto sejam compreendidas, *i.e.*, que aquilo que o outro relata como seus fins, intenções e decisões na situação possam ser vistos à luz dela mesma. Tal como em um postulado da ciência, aquilo que se entende da situação do outro pode ser contrário ou não encontrar qualquer fundamentação em nossas opiniões sobre o assunto, mas enquanto no caso do postulado as opiniões do indivíduo e as premissas do postulado diziam respeito à mesma coisa, as opiniões formadas a partir do entendimento dizem respeito à situação do outro, enquanto as opiniões do indivíduo sobre as mesmas questões dizem respeito a situações que ele mesmo pode vivenciar (que são o caso *para si*).

Diferentemente da mera opinião, que é habilitação que não têm qualquer exigência senão que se acredite que algo é o caso, a opinião a que se está habilitado a formar pelo entendimento exige que se *compreenda* a situação em que não se está inserido. O que difere não é a opinião formada por aquele dotado de entendimento *enquanto* opinião, mas a *maneira* de se ver intelectualmente as coisas daquele que tem entendimento, *i.e.*, as coisas que são *mais cognoscíveis* para aquele dotado de entendimento. O entendimento exige uma familiaridade com situações (*πράξεις*), a qual é indiferente para a possibilidade da formação de opinião, apesar de alterar a *qualidade* das opiniões formadas a respeito de uma situação.

Na medida em que se é capaz de discernir os aspectos de uma situação particular em que não se está inserido (pois é apenas relatada pelo outro) é que o entendimento se faz possível enquanto habilitação boa. Não se trata de opinião que se forma a partir daquilo que já nos é familiar ou que já vemos na situação (ou do que se diz dela) em razão de

---

<sup>156</sup> Sarah Broadie (1991, p. 253) destaca que há entendimento a respeito de *dois tipos de coisa*, as quais Aristóteles não distingue: entender é tanto julgar bem a escolha de alguém meramente a partir do soube de sua *situação* quanto julgar bem a escolha de alguém quando *percebendo* os detalhes relevantes a essa escolha, mas sem os levar em conta caso estivesse inserido na mesma situação. Trata-se de uma função meramente crítica, que apenas incidentalmente abarca a capacidade crítica a respeito das próprias ações.

conhecimentos prévios, mas de opinião que se forma depois que se vê (θεωρεῖ) a situação naquilo que ela é (em sua particularidade *única e irrepetível*).

Aristóteles diz que todas situações (ações)(*πράξεις*) encontram-se entre as coisas particulares e últimas (*EN.*, VI 1143<sup>a</sup>31-32: ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά), e que tanto *entendimento* (σύνεσις) e *compreensão* (γνώμη) quanto *sensatez* as têm por objeto (*EN.*, VI 1143<sup>a</sup>25-31), de modo que é preciso conhece-las (*EN.* VI.12 1143<sup>a</sup>33-35).<sup>157</sup>

Em *EN.* VI.12 1143<sup>a</sup>33-35 Aristóteles diz que o sensato *deve* conhecer as coisas a fazer (καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά [τὰ πρακτά]). Semelhantemente, em *EN.* VI 1141<sup>b</sup>14-21, a *sensatez* é descrita como não concernindo apenas às coisas *universais*, pois também *deve* também *conhecer* as coisas particulares (δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γινώσκειν). Essas duas passagens não dizem o mesmo, mas mostram a cognoscibilidade em ação no domínio da *sensatez* em duas instâncias diversas, representadas pela diferença do verbo utilizado para tratar do conhecimento. Em 1143<sup>a</sup>33-35 o verbo empregado é *γινώσκειν*, conhecer, cujo sentido, como vimos, não designa a atividade *aquisição de familiaridade* (i.e., a ampliação do horizonte de *cognoscibilidade*), mas o *exercício* de um conhecimento, seja ele já adquirido, seja ele *adquirido* no momento em que é exercido. Dizer que o sensato *deve* conhecer as coisas a fazer, portanto, significa que o sensato *deve* ou já saber quais as possibilidades de ação devem lhe aparecer como *praticáveis* ou estar de tal forma familiarizado com as situações que aquilo que lhe aparece como *praticável* seja decorrência de sua proximidade com aquelas coisas.

Já em 1141<sup>b</sup>14-21, o verbo utilizado é *γινώσκειν*, designando, portanto, a atividade através de que as coisas se fazem *cognoscíveis*. Mulhern (1975), em um texto curtíssimo mas extremamente convincente, defende que aquilo que se deve *γινώσκειν* nessa passagem, os τὰ καθ' ἕκαστα, não são coisas particulares *enquanto* instâncias materiais de uma coisa, mas *enquanto* coisas *individuais*, ou *infima species*. Como vimos (passim), a consideração de coisas desse tipo no campo prático é tarefa precisamente da *inteligência*, a que competia o derradeiro e o possível (τὸ ἔσχατον καὶ ἐνδεχόμενον).

Assim, a aparente incompatibilidade das passagens sobre a cognoscibilidade com o pensamento realizador de ação, na verdade, é decorrente da *diferença* do âmbito em que ela

---

<sup>157</sup> “καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα”: “de fato, é preciso que o sensato os conheça, e o entendimento e a compreensão têm por objeto as ações, e essas são itens últimos”(ANGIONI, 2011b).

atua nesse pensamento. Enquanto para o pensamento contemplativo, a investigação torna cognoscíveis universais que são adequados para a explicação de uma proposição em qualquer contexto, *i.e.*, necessariamente no sentido empregado em *An. Post.* A investigação no âmbito do pensamento realizador de ação não vai além da possibilidade de se explicar a situação em que se está aqui e agora. Mas isso não significa que a investigação das coisas práticas se restrinja à aplicação de conhecimentos já adquiridos ou a um contentamento com as pré-compreensões que já de pronto determinam as situações. Pelo contrário, o conhecimento realizador de ação se revela excelente na medida em que se é capaz de desafiar o que já se conhece em vista de cada nova situação.

Enquanto para o pensamento teórico a excelência está na realização de um percurso de aprendizado, para o pensamento realizador de ação, a cada situação tem-se que novamente descobrir de que maneira o bem se realiza, é preciso que o bem se faça novamente *cognoscível*, pois concepções universais do bem em pouco colaboram para a discriminação do que é realmente bom *aqui* e *agora* para alguém, que é o registro *intensional* em que o bem é designado *adequadamente*, pois aquilo que se diz bom *sem qualificações*, dificilmente dá conta da complexidade situacional pela qual as coisas se fazem boas.

Nesse mesmo sentido, na mesma passagem em *Met. Z* em tratava da cognoscibilidade, Aristóteles, algumas linhas depois, diz que o percurso rumo ao mais cognoscível sem mais se trata de percurso equivalente àquele rumo ao bem: “E esta é a tarefa: tal como, no domínio das ações, a partir daquilo que é bom para cada um, fazer boas para alguém as coisas que são inteiramente boas, do mesmo modo, a partir daquilo que é mais conhecido por alguém, tornar-lhe conhecidas as coisas que são por natureza cognoscíveis” (*Met.*, Z 1029<sup>b</sup>5-8, tradução de Lucas Angioni (2005)). Enquanto para o pensamento que tem por fim o conhecimento, objetiva-se conhecer as coisas a partir daquilo que lhes explica *por natureza*, o pensamento realizador de ação visa o bem, o qual, para figurar como bem para alguém, como vimos, depende *de sua apreensão* enquanto bem. De modo que o percurso rumo ao conhecimento do bem, também deve fazer com que o que é bom para cada um, o que é bom dentro daquilo que é mais cognoscível para cada um, torne-se o que é bom *por completo* (ὅλως), percurso que não é meramente intelectual (pois a abertura aos princípios da ética depende de habituação - ἐθισμός, *cf. EN.* I 1098b4), como vimos, mas que, ainda assim, depende fundamentalmente do pensamento, não só para sua dimensão ética, como também para sua efetivação, pois a habituação rumo ao bem não significa nada se o pensamento não é capaz de realizar o bem adequadamente. E nesse

percurso, o pensamento realizador de ação não considera a causa das coisas em si mesmas, como vimos em *Met. α.1*, mas na medida em que são causas do bem para alguém em uma determinada circunstância, motivo pelo qual o bem é causa do *πρακτόν*.

### 3.2.1.1 *Cognoscibilidade, cálculo e pensamento realizador de ação*

Mas o que isso nos diz sobre a especificidade da dimensão calculativa do pensamento em sua relação com a cognoscibilidade?

Há um aspecto temporal dos objetos de ciência e opinião que já dá indicativos fundamentais da diferença entre a consideração científica e calculativa. Enquanto a ciência se preocupa com o *eterno* (*EN. VI.3 1139<sup>b</sup>22-23*), a opinião diz respeito ao *futuro* (*DM. I 449<sup>b</sup>10-11*). Não poderemos investigar as consequências disso mais atentamente, mas cabe destacar que, tal como vimos relativamente à verdade realizadora de ação em *Met. α.1*, o cálculo parece estar imbuído de *intensionalidade*, mas enquanto isso é um mérito e uma exigência do pensamento realizador de ação, não é senão causa de obscuridade para o teórico. Apesar disso, é precisamente por essa característica que é possível que nos utilizemos de conhecimentos contemplativos nos raciocínios sobre questões realizadoras de ação, pois é somente porque através do cálculo somos capazes de determinar intensionalmente as proposições que a deliberação, na medida em que é cálculo, pode se valer de conhecimentos advindos, por exemplo, da medicina e toma-los por bons ou maus enquanto contribuem ou não para alcançar aquilo que se visa deliberando.

Portanto, a diferença de cognoscibilidade que marca as atividades da parte calculativa e científica da alma reside na necessidade, que não deve ser meramente compreendida como operador modal, mas enquanto aquela relação que se estabelece com uma coisa a partir da qual a atribuição de um predicado a ela passa a transcender o *aqui e agora* em que ela é apreendida, caracterizando a universalidade adequada a ciência. A necessidade é marca dos conhecimentos da dimensão científica, enquanto é aquilo que falta à calculativa. Mas enquanto ao cálculo em sua dimensão contemplativa a falta de necessidade é uma deficiência, à dimensão prática, ela é aquilo que inaugura a possibilidade do agir e da liberdade.

### 3.3 AS OPÇÕES TEXTUAIS DE *EN. VI.2 1139<sup>a</sup>6-8*

Tendo isso em vista, como podemos nos decidir sobre as opções textuais de *EN. VI.2 1139<sup>a</sup>6-8*?

(i) o texto como adotado por Bekker, Bywater e Susemihl-Apelt é:

6 καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν  $\bar{\omega}$   
θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέ-  
χονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ  $\bar{\omega}$  τὰ ἐνδεχόμενα·

(ii) seguindo-se o texto do códex Laurenciano LXXXI.11 (K<sup>b</sup>), que traz “τῶν ἄ  
ἐνδέχονται” ao invés de “ $\bar{\omega}$  τὰ ἐνδεχόμενα”, temos:

6 καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν  $\bar{\omega}$   
θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέ-  
χονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ τῶν ἄ ἐνδέχονται·

E (iii) seguindo-se a opção do códex Marcianus 213 (M<sup>b</sup>), em que se lê “ $\bar{\omega}$ ν” em lugar de “ὅσων”, e a emenda de Adamantíos Koraís a K<sup>b</sup> (cf. *notas* 37&38):

6 καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν  $\bar{\omega}$   
θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων  $\bar{\omega}$ ν αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέ-  
χονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ τὰ  $\bar{\omega}$ ν ἐνδέχονται·

Todas essas opções são determinantes em especial para a última linha do trecho, e em todas elas deve-se atentar à primeira parte da divisão, que (i) e (ii) dizem “uma através de que consideramos, dentre os entes, todos aqueles cujos princípios não podem ser de outra maneira” e (iii) diz “uma através de que consideramos aqueles, dentre os entes, cujos princípios podem ser de outra maneira”, opções que não têm diferentes implicações. Assim, para a segunda parte da divisão, na opção (i), lê-se “uma através de que [consideramos] os [entes] que podem [ser de outra maneira]”; na opção (ii), “uma [através de que consideramos], dentre [os entes], os que podem [ser de outra maneira]”; e na opção (iii), “uma [através de que contemplamos] os [entes] cujos [princípios] podem [ser de outra maneira]”.

(i) e (ii) parecem diferir apenas estilisticamente, pois implicam o mesmo para a divisão. Enquanto (iii), como vimos na seção 2.1, admite duas leituras. A leitura (3.ii) foi descartada, mas havia ainda a leitura (3.i), que inclusive parece coerente com o que dissemos sobre a cognoscibilidade, pois o tipo de *explicação* que é dada pela consideração *calculativa* das coisas é contingente, de modo que poderia se pensar que quando as coisas pensadas por essa dimensão do pensamento são pensadas *enquanto* advindas de princípios contingentes, mesmo que ontologicamente sejam coisas necessárias, o que dá uma razão para a opinião, por exemplo, não considerar seus objetos enquanto aqui que precisamente são.

Desse modo, as leituras (i), (ii) e (iii) não diriam coisas diferentes, e a leitura (iii)

seria inclusive mais rigorosa, na medida em que explicaria melhor o que está em jogo na consideração das coisas contingentes, o como os princípios são considerados pelo o *cálculo*. Nessa divisão, portanto, princípio (ἀρχή) teria o sentido designado em *Met.* Δ.1 1013<sup>a</sup>14-16, em que “denomina-se princípio do assunto aquilo a partir de que o assunto pode ser primeiramente conhecido”(γνωστὸν τὸ πρῶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος)(tradução de Angioni), *i.e.*, haveria portanto *matérias* (πράγματα) diversas para a dimensão calculativa e para a dimensão científica do pensamento, apesar de elas poderem ser constituídas pela mesma *referência*, e essa diversidade de matérias implica uma diversidade de *princípios* através de que são conhecidas, de um lado princípios necessários e de outro, contingentes.

Entretanto, há um óbice a essa leitura em *EN.* VI.5 1140<sup>a</sup>33-35, em que Aristóteles diz não haver demonstração acerca das coisas cujos princípios podem ser de outra maneira (pois todas essas coisas também podem ser de outra maneira)(ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν). Essa passagem traz um poderoso indício a favor de (i) e (ii), a saber, o fato de a justificativa da afirmação de que não há demonstração acerca das coisas cujos princípios podem ser de outra maneira consistir na identificação dessas coisas com as coisas que podem ser de outra maneira. Ou seja, se o objeto da parte calculativa consistisse nas coisas cujos princípios fossem de outra maneira, a restrição já estaria feita, pois Aristóteles já disse que a ciência compete à parte científica e não à calculativa, de modo que não seria preciso especificar que as coisas com princípios contingentes são também coisas contingentes.

Mas quais as consequências disso?

A principal consequência é uma diferenciação entre *coisas contingentes* e *coisas cujos princípios são contingentes*. Se princípio nessa passagem não quer dizer o mesmo que em *Met.* Δ.1 1013<sup>a</sup>14-16, ele está implicando uma classe de coisas cuja ocorrência é *ontologicamente contingente*. Em *An. Pr.* I.13, Aristóteles mostra a diferença entre dois tipos de coisas “possíveis/contingentes”(τὰ ἐνδεχόμενα),<sup>158</sup> *i.e.*, coisas que podem ser de outra maneira (*An. Pr.*, I.13 32<sup>b</sup>4ss): diz-se contingente aquilo que acontece nas mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεσθαι) e fica aquém da necessidade (διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον)(*An. Pr.*,

---

<sup>158</sup> A tradução latina verte ἐνδέχομαι por *contingo*, de modo que τὰ ἐνδεχόμενα traduz-se por *contingentia*, como o faz Robert Grosseteste, em tradução com revisão de Moerbeke (ARISTÓTELES, 1973), e Tomás de Aquino em seu comentário (1964, 1115).

I.13 32<sup>b</sup>5-6), *i.e.*, o que expressa necessidade intermitentemente,<sup>159</sup> pois coisas desse tipo (tal como o homem) não existem continuamente e, quando existem, são o caso ou por necessidade ou no mais das vezes (*An. Pr.*, I.13 32<sup>b</sup>6-10). São as coisas naturais (os contingentes naturais),<sup>160</sup> que apesar de terem princípios necessários, por não existirem sempre, são contingentes (*cf.* AFRODÍSIAS, 162,18–19), e não se realizam por necessidade, pois a natureza não se realiza necessariamente do mesmo modo, apenas no mais das vezes, pois impedimentos externos alteram o que dela pode resultar;<sup>161</sup> é contingente, além disso, o *indeterminado* (τὸ ἀόριστον), o que pode tanto ser dessa maneira como não ser dessa maneira, ou, em geral, o que acontece por acaso (*An. Pr.*, I.13 32<sup>b</sup>10-13). Aristóteles, mais adiante, diz que os *contingentes naturais* são também objeto de silogismo demonstrativo (συλλογισμὸς ἀποδεκτικὸς) podendo ser também objeto da ciência (da ἐπιστήμη) (*An. Pr.*, I.13 32<sup>b</sup>18-22). Assim, o contingente natural pode ser tanto examinado (contemplado) pela parte científica quanto pela calculativa,<sup>162</sup> pois é ao mesmo tempo algo que pode ser de outra maneira (contingente) e algo com princípios que não podem ser de outra maneira (necessário).<sup>163</sup>

<sup>159</sup> Διαλείπειν, que traduzimos por “ficar aquém”, significa “intermitir.” Aristóteles não está dizendo que a este tipo de coisas contingentes falta necessidade em absoluto, mas que sua necessidade é *descontínua*.

<sup>160</sup> Em seu comentário, Afrodísias (162,4-5) identifica esse tipo de contingente com as coisas naturais (τοιᾶῦτα ἐστὶ τὰ φύσει γινόμενα); do mesmo modo Zingano denomina-os *contingentes naturais* (ZINGANO, 2007a; b).

<sup>161</sup> Sobre isso, *cf. Phys.*, 199<sup>b</sup>15-26 (“φύσει γὰρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος· ἀφ’ ἐκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἐκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, ἀεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἂν μὴ τι ἐμποδίση. Τὸ δὲ οὗ ἔνεκα, καὶ ὁ τούτου ἔνεκα, γένοιτο ἂν καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον λέγομεν ὅτι ἀπὸ τύχης ἦλθεν ὁ ξένος καὶ λυσάμενος ἀπῆλθεν, ὅταν ὥσπερ ἔνεκα τούτου ἐλθὼν πράξῃ, μὴ ἔνεκα δὲ τούτου ἔλθῃ. καὶ τοῦτο κατὰ συμβεβηκὸς (ἢ γὰρ τύχη τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίων, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν), ἀλλ’ ὅταν τοῦτο αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γένηται, οὐ συμβεβηκὸς οὐδ’ ἀπὸ τύχης· ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀεὶ οὕτως, ἂν μὴ τι ἐμποδίση”), em que o horizonte da ação, enquanto horizonte do *em vista de que*, é oposto à natureza, que apesar de partilhar do *em vista do que* (por ser causa final), partilha também de necessidade: “A partir de cada princípio, não é o mesmo acabamento para todos, nem qualquer acabamento que coincidir; mas, se nada impedir, sempre se há de chegar ao mesmo acabamento. E o *em vista de que*, bem como aquilo que é em vista dele, poderia ocorrer também por acaso, como dizemos que o estrangeiro veio por acaso e, tendo pagado o resgate, partiu, quando ele age como se tivesse vindo em vista disso, embora não tenha vindo em vista disso. E isso se dá por concomitância (pois o acaso se conta entre as causas por concomitância, como já dissemos antes), mas, quando isso vem a ser sempre ou no mais das vezes, não é concomitante, nem por acaso. No entanto, nas coisas naturais, é sempre assim, se algo não impede,” a tradução é de Angioni (ARISTÓTELES, 2009b).

<sup>162</sup> Contra *cf.* Greenwood (1909, p. 24), para quem as coisas naturais (φυσική) são apenas ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, de modo que a σοφία pode ser excelência tanto da parte científica quanto da parte calculativa da razão, já que é excelência na consideração das coisas naturais, que são ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν e não são *práticas* (realizadoras da ação). Essa posição parece ser fruto de uma confusão, pois Aristóteles diz que a σοφία é excelência da parte científica (ἐπιστήμη), mais simples e menos contraditório seria simplesmente admitir que as coisas naturais podem ser objeto das duas partes da razão, pois podem ser consideradas de maneiras diversas.

<sup>163</sup> *Cf.* Takatura Ando (1965, p. 220): “The object of knowledge [ἐπιστήμη], properly speaking, the necessary being which cannot be otherwise than it is, and the object of opinion is what can be otherwise; but in its subject appearance, one may have an opinion about necessary being as well.” E, sendo a opinião a respeito do que é contingente (*EN.*, VI 1140b27-28), as coisas que acontecem naturalmente (contingentes naturais) podem ser tanto objeto da parte científica quanto da calculativa.

Já a respeito do outro tipo de contingente, o indeterminado, não há demonstração. Em 1140<sup>a</sup>33-35, a observação de que não há demonstração sobre as coisas de princípios necessários leva a conclusão de que não há deliberação sobre o necessário, de modo que a sensatez não é nem ciência nem perícia (1140<sup>a</sup>35-<sup>b</sup>4). Desse modo, pode-se dizer que, em 1140<sup>a</sup>33-35, as coisas cujos princípios são contingentes designam os *contingentes indeterminados*, que, pela associação com a deliberação, sugerem que se trata da *matéria do pensamento realizador de ação*. Zingano (2007b) argumenta longamente que este é o registro sob o qual o objeto do pensamento prático se demarca ontologicamente do objeto de ciência e da perícia. O objeto de ação (πρακτόν) é indeterminado, porque está em nosso poder, em toda e qualquer situação de ação voluntária, tanto o agir quanto o não agir.

Portanto, só é possível se ler *EN. VI.2 1139<sup>a</sup>6-9* com as opções (i) e (ii). Além disso, (i) ainda se mostra preferível, pois introduz a classe de coisas contingentes com um participio presente (τὸ ἐνδεχόμενον) do mesmo modo que que essa classe de coisas é introduzida nos analíticos (*An. Pr.*, I.13 32<sup>a</sup>16ss). Assim, apesar de a diferença entre a dimensão calculativa e científica do pensamento consistir fundamentalmente em uma diferença na *maneira* como as coisas são consideradas, ou *enquanto* contingentes ou *enquanto* necessárias, nela também está implicada uma impossibilidade ontológica intransponível a respeito da possibilidade de alguns objetos serem considerados por ambas, a saber, a consideração das coisas que tem princípio em nós, as ações humanas, só é possível pelo cálculo, enquanto outras coisas contingentes podem ser objeto de demonstração, do mesmo modo que as ontologicamente necessárias podem ser consideradas *enquanto* contingentes, tal como são tomadas quando contribuem em uma ação (na medida em que são consideradas enquanto contribuindo para a realização de um bem, de modo que não são consideradas *precisamente* enquanto aquilo que são).

#### 3.4 OBSERVAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO REALIZADOR DE AÇÃO

A sensatez parece ser constituída por diversos elementos: (i) a apreensão verdadeira do fim; (ii) a habilidade de deliberar bem; (iii) e qualidades no julgamento do derradeiro, garantidas pela inteligência, mas que são aquilo que possibilitam o entendimento e a

compreensão (DEVEREUX, 2014, p. 171, n.25).<sup>164</sup> Apesar disso, ela não parece se esgotar ou ser adequadamente explicada por nenhum deles exclusivamente.

Ademais, a *opinião* (δόξα) se associa fortemente a ela, como vimos. Apesar de Aristóteles diferenciá-la em especial da deliberação e da boa deliberação, a opinião parece preceder a *decisão* (EN. III.), consistindo no elemento cognitivo envolvido na sua emergência.

A deliberação é descrita por Aristóteles como um tipo de investigação (EN. VI.10 1142<sup>a</sup>31; 1142<sup>b</sup>14-15), razão pela qual não é opinião, pois ela é *já uma asserção* (φάσις τις ἤδη)(EN. VI.10 1142<sup>b</sup>14). Apesar dessa incompatibilidade, elas estão fortemente associadas. Em EN. III.4, a opinião figura como um dos candidatos a serem diferenciados da *prohairesis*. Mas enquanto os outros candidatos eram realmente problemáticos, já que consistiam em tipos de *intenção*, a opinião não só não é uma intenção como *ninguém a identifica à prohairesis* (1111<sup>b</sup>34-1112<sup>a</sup>1). Zingano (2008, p. 169–170) comenta que, apesar disso, a inclusão da opinião na lista tem ainda algum interesse filosófico, pois, por um lado, responde à identificação de virtude e sabedoria, em que a opinião não seria mais do que um sucedâneo da sabedoria, e, por outro lado, faz exaustiva a lista de candidatos à *prohairesis*, de modo que seu descarte evita objeções posteriores.

É o primeiro ponto que nos interessa, pois a oposição como feita por Aristóteles dá alguns elementos importantes para a especificação do conhecimento realizador de ação para além da diferença de objetos. Pode-se opinar sobre qualquer coisa, enquanto apenas se decide sobre o que está sob nosso poder (EN. III.4 1111<sup>b</sup>29-33). Contudo, mesmo onde decisão e opinião parecem coincidir, elas não coincidem, pois apesar de opinarmos sobre o que algo é, a quem convém ou de que modo é, não opinamos sobre o *obter* ou *evitar*, mas *decidimos* sobre o obter, o evitar ou sobre algo semelhante (1112<sup>a</sup>3-5)<sup>165</sup>. Ou seja, a convicção de que se deve obter ou evitar algo não é da alçada da opinião, mas já é constitutiva

---

<sup>164</sup> “The various elements making up phronêsis may be gleaned from the following claims: (i) practical wisdom is [or includes] a ‘true apprehension’ of the end (VI 9 1142b31-33); (ii) the ability to deliberate well is an essential characteristic of the practically wise (VI 5 1140a24-32; VI 9 1142b31-33); and finally, (iii) there are certain qualities of judgement and understanding (gnômê and sunesis) that are characteristic of practical wisdom, qualities that are concerned specially with the grasp of particular aspects of situations (VI 11 1143a19-b5)”

<sup>165</sup> O trecho do texto é: “καὶ προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν ἢ τι τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τί ἐστὶν ἢ τί νι συμφέρει ἢ πῶς λαβεῖν δὲ ἢ φυγεῖν οὐ πᾶν δοξάζομεν”, em que ἢ τι τῶν τοιούτων traz como alternativa relações que partilham do campo semântico de λαβεῖν e φυγεῖν. Como nota Zingano (2008, p. 170) a maioria dos editoras, em contraposição a Bywater, mantém o “ἢ” que precede “τι τῶν τοιούτων”. Essa excisão implicaria que o objeto de decisão se reduziria a esses dois termos, de modo que τι τῶν τοιούτων referiria-se aqueles bens ou males que procuramos obter ou evitar através da decisão.

da decisão. O que não implica que a dimensão cognitiva dessa decisão não possa ser explicada em termos de opinião, *i.e.*, que a opinião, de alguma maneira, anteceda a decisão. No contexto argumentativo de *EN.* III.4 esse problema parece irrelevante, pois a questão colocada é se a opinião é decisão (1112<sup>a</sup>11-13), entretanto, em *EE.* II.10 1226<sup>b</sup>9, a *prohairesis* é descrita como sendo advinda de uma “opinião deliberativa”, e, em *EE.* III.5, o objeto de decisão é descrito como τὸ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθέν, o que é *preferido* ou *jugado de antemão* em razão do anseio, o que parece não trazer dúvidas ao fato de que, para Aristóteles, a opinião precede (e acompanha) a decisão (STEWART, 1892, v.1, p. 250).

Desse modo, pode-se dizer que a deliberação envolve formação de opinião, apesar de deliberar não coincidir com a formação de opinião. Como vimos, Aristóteles se refere à dimensão da alma que lida com as coisas contingentes com o nome *opinativa* quando pretende ressaltar sua dimensão puramente intelectual em contraposição à sua dimensão *realizadora de ação*. Takatura Ando (1965) chega a sugerir uma cisão da parte calculativa em *opinativa* e *deliberativa*. Contudo, a diferença na nomeação parece mais uma diferença de ênfase do que uma diferença que de fato designe dois domínios absolutamente distintos, pois deliberar envolve efetivamente formar opinião, apesar de nem toda formação de opinião envolver deliberação.

Pode-se dizer que o *deliberar* envolve aquela formação da opinião que diz respeito às coisas realizáveis (tal como a envolvida na atividade do *entendimento*), mas diferentemente da formação de opinião, envolve conhecimento de que algo *é o caso* para si, *i.e.*, de que o objeto realizável é para si realizável, pois se trata de uma opinião formada *em vista de algo que se intenciona*.

A diferença reside no papel da intenção, que articula o pensamento prático *em vista de um fim*, e na ação da inteligência, que para o pensamento prático, *e.g.*, para a ação da *sensatez*, é como uma forma de sensação (αἴσθησις)(*EN.*, VI 1142<sup>a</sup>29-30) através de que a situação se desvela, de modo que se possa deliberar sobre a maneira como os *fins* podem se realizar nela.

Trata-se de pensamento que envolve *reconhecimento de que ocorre em vista de um fim*, o qual não é determinado pelo pensamento prático, mas é um fim já dado, cujo modo de se alcançar é que está em jogo (MOSS, 2012, p. 179–190). A inteligência prática (νοῦς πρακτικός), entretanto, é marcada por um olhar (*cf.* *EN.* VI 1143<sup>b</sup>11-14) que não *apreende* o fim, mas que vê o particular na direção do fim que já se anseia. Heidegger (2012b, p. 184) descreve esse tipo de inteligência como um *olhar circumvisivo*, *i.e.*, que vê as coisas não

diretamente, mas na medida em que são *úteis* à consecução do fim<sup>166</sup>.

A opinião, portanto, não é determinante para o pensamento realizador de ação da mesma maneira que a decisão. Apesar disso, ela ainda pode figurar como um conhecimento realizador de ação: Seja porque se envolve na discriminação sobre a qualidade de algo enquanto um bem ou um mal (da discriminação de algo *enquanto um bem*) ou porque é aquilo que faz com que algo figure como um bem para si. As opiniões de um agente, portanto, agem como uma antecipação de seu julgamento, são indicativos que agem quando se julga uma determinada situação ou mesmo um curso de ação, na medida em que podem valer por premissas de um silogismo prático.

As opiniões não são propriamente práticas, mas a partir do que particularmente se mostra *em vista do fim*, uma opinião pré-existente e que não é propriamente prática (apesar de dizer respeito a algo prático), pode ser vista como adequada para explicitar o fim na situação que se conheceu pela ação do intelecto (NATALI, 2001, p. 60), o qual não se explicita *enquanto fim*, mas enquanto aquilo que *na situação* se mostra *vantajoso* para sua consecução, e o que é vantajoso na situação depende da deliberação, que escolherá dentre as opiniões que se mostraram adequadas, *i.e.*, qual dentre as razões (λόγοι) possíveis (*i.e.*, que se *delibera* enquanto possíveis) é a correta (ὀρθός)(EN. VI 1138<sup>b</sup>28-29; 34),<sup>167</sup> ou forjará nova opinião sobre o que é adequado dada a circunstância (EN. VI 1142<sup>b</sup>32-33).<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> “Como a φρόνησις (circunvisão), a αἴσθησις (percepção) da φρόνησις (circunvisão) está ligada com os πρακτά (as coisas que precisam ser feitas). Em verdade, ela é um olhar derradeiro direto para os estados de fato, mas esse olhar direto não é na φρόνησις (circunvisão) nenhum mero olhar direto, mas um *olhar circunvisivo*. Esse olhar é guiado pela ὀρθότης (correção), ou seja, ele está dirigido para o τέλος (a meta), a εὐπραξία (o agir pleno), de tal modo que os objetos que são apreendidos nele possuem o caráter do συμφέρον (daquilo que é útil).”

<sup>167</sup> Como ressalta Angioni (2011a, p. 308), não parece correta a leitura em que o ὀρθός λόγος é visto como uma *regra* ou *máxima* que se impõe (ou se aplica) a uma circunstância particular, não se trata de uma regra pronta ou de um padrão fixo, mas de um *procedimento* pelo qual a parte calculativa da alma *avalia* corretamente tanto o fim através de sua sucessiva *delimitação* (no mesmo sentido cf. Natali (2001, p. 59–69)) quanto a situação, procedimentos que se constituem reciprocamente.

<sup>168</sup> A adição de τὸ συμφέρον a πρὸς τὸ τέλος, segundo Fortenbaugh (1965, p. 195), expressa relação entre fins e meios, que é de cooperterimento, na medida em que os meios dão diferentes nuances aos fins ansiados e lhes constituem (COELHO, 2012, p. 132–133).

#### 4 O CONHECIMENTO PRÁTICO

Qual o saber da sensatez? Em *EN. VI* não encontramos Aristóteles dizendo isso em nenhuma ocasião diretamente (HURSTHOUSE, 2007, p. 286); Aqueles deliberam bem são identificados com os sensatos. Essa identificação, contudo, parece apenas determinar a extensão do termo sensato, e não restringir a sensatez à boa deliberação, *i.e.*, chamamos sensatos aqueles que deliberam bem, mas ser sensato não significa *apenas* deliberar bem, mas exige também uma capacidade de avaliação circunstancial, através de que se é capaz de reconhecer nas circunstâncias aquilo que pode figurar como um bem realizável, *i.e.*, aquilo que pode figurar como termo último (ἐσχατόν) do pensamento realizador de ação.

##### 4.1 *EUBOULIA + NOUS*

Em homologia à *sabedoria*, portanto, pode-se reconhecer que a sensatez é um saber constituído de dois elementos. A sabedoria era constituída por um conhecimento e por uma capacidade de descoberta e familiarização com os princípios, a saber, a ciência e a inteligência. Se a homologia fosse completa, diríamos que a sensatez seria composta por *opinião* e inteligência. A inteligência no campo prático tem o papel de avaliar as situações e reconhecer nela a aquilo que figura como opção de ação, *i.e.*, como *πρακτόν*, enquanto a opinião ocuparia o lugar do conhecimento estabelecido que no campo do necessário cabe à ciência. Se isso fosse verdade, diferentemente da ciência, em que a inteligência é habilitação que descobre os princípios que fundamentam o conhecimento excelentemente, *i.e.*, aqueles princípios que fundam a ciência, a opinião não seria um conhecimento resultante da inteligência, mas um conhecimento prévio, que em vista da ação da inteligência, se justificaria aplicável ou não às situações. Haveria, portanto, proposições práticas endossadas pelo agente que, a partir da avaliação circunstancial, seriam aplicadas ou não à situação.

O pensamento realizador de ação se veria reduzido à aplicação de regras, as quais deveriam necessariamente ser ponderadas e avaliadas em vista da situação.

Uma definição desse tipo, entretanto, não pode estar mais distante do que Aristóteles diz sobre a sensatez. Ao invés de impor um conhecimento estabelecido como seu elemento constitutivo, ele enfatiza uma *habilidade para investigar*, a deliberação. À indeterminação do campo das coisas práticas, Aristóteles não responde com um conhecimento, mas com a investigação. Isso não quer dizer que não haja lugar para conhecimentos ou para generalizações na ética. Pelo contrário, elas são ferramentas fundamentais. Entretanto, conhecimentos, regras e generalizações são no máximo sucedâneos da deliberação, que

muitas vezes responderão inadequadamente às situações, independentemente de toda avaliação e adaptação em que está envolta a aplicação de regras às coisas indeterminadas, tal como as ações. A insuficiência das opiniões e das regras se revela precisamente pelo estado suspenso em que se encontram, por mais certas que elas sejam (como por exemplo universalizações como as concernentes a ações a respeito de que não há falta nem excesso que as faça boas, como o assassinato) as regras, generalizações e universalizações práticas não são mais do que opiniões, e estão fundamentalmente expostas à contingência, pois discriminam o futuro (*cf. DM. 449<sup>b</sup>10-12*), de modo que só podem se impor, *i.e.*, serem tomadas por verdadeiras, em vista do momento em que são *aplicadas*, pois diferentemente das decisões, as opiniões são classificadas como verdadeiras ou falsas, não como boas ou más.

#### 4.2 A AMBIVALÊNCIA DA OPINIÃO (δόξα)

A opinião, portanto, se encontra em um espaço obscuro entre a contemplação e a ação. Ela evidentemente é um conhecimento contemplativo, mas suas relações com o conhecimento realizador de ação são profundas.

Mas que tipo de relação é esta?

Em *EE. II.10 1226<sup>a</sup>4-6*, em passagem análoga à passagem de *EN. III.4* em que Aristóteles diferencia opinião e decisão, há talvez um indício de qual o papel realizador de ação da opinião. Logo depois da afirmação de que a decisão não é verdadeira nem falsa, lemos que “Nem, portanto, [a decisão] é opinião das coisas sob nosso poder, por meio da qual acreditamos dever fazer ou não fazer algo” (οὐδὲ δὴ ἡ τῶν ἐφ’ αὐτῷ ὄντων πρακτῶν δόξα, ἣ τυγχάνομεν οἰόμενοι δεῖν τι πράττειν ἢ οὐ πράττειν). Ou seja, a opinião não diz respeito ao fazer ou não fazer (nos termos de *EN. III.4 1112<sup>a</sup>3-5* sobre o obter ou evitar algo), mas é um estado mental *a partir do qual* nos tornamos convictos de que devemos fazer ou não fazer algo. E o elemento através de a opinião enquanto conhecimento teórico parece transformar-se em um conhecimento realizador de ação é a intenção, que depende da opinião para se especificar (VIGO, 2006, p. 288)<sup>169</sup>.

A opinião, portanto, tem um papel semelhante àquele dos princípios para a ciência. A ciência se vale de um conhecimento advindo da inteligência, que é um conhecimento dos princípios, a que Aristóteles chama “conhecimento indemonstrável” (ἐπιστήμη

---

<sup>169</sup> “Dentro de la estructura del silogismo práctico, al factor desiderativo corresponde la posición del fin de la acción, al factor cognitivo la determinación de los medios que hacen posible la consecución de ese fin”

ἀναπόδεικτος). Do mesmo modo, o sensato parece se valer de um conhecimento semelhante, entretanto ele não advém da inteligência, que para as coisas práticas se preocupa com o particular e com o derradeiro, como vimos; trata-se das “opiniões indemonstráveis”(δόξαι ἀναπόδεικτοι). Em *EN.VI.12* 1143<sup>b</sup>12 Aristóteles diz que devemos nos ater às *afirmações* e às *opiniões* indemonstráveis dos mais velhos e experientes ou dos sensatos, pois a experiência lhes deu um olhar que vê corretamente, *i.e.*, em razão de sua excelência em avaliar circunstancialmente as proposições práticas, as opiniões que os guiam e mesmo aquilo que tem a aconselhar são de grande valia, pois são pontos de partida para aquele que quer agir corretamente. Assim, as opiniões podem ser *princípios práticos*, podem valer como leis morais ou generalizações indemonstráveis, em contraposição àquelas que são fundantes das ciências. Sem que lhes escape, contudo, a contingência, indeterminação e revisibilidade que lhes são fundantes.

## REFERÊNCIAS:

ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*. Ed. M. Wallies. Berlin: Georg Reimer, 1883. (Commentaria in Aristotelem Graeca, II/1)

\_\_\_\_\_. *In Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1891. (Commentaria in Aristotelem Graeca, I)

\_\_\_\_\_. *On Aristotle's Prior Analytics 1.8-13 (with 1.17,36b35-37a31)*. Translated by Ian Mueller with Josiah Gould. Introduction, notes and appendices by Ian Mueller. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. (Ancient commentators on Aristotle)

ALLAN, Donald James. Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles. *Actes du XIe Congrès de Philosophie*, v. 12, p. 120–127, 1953.

ANDO, Takatura. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1965.

ANGIONI, Lucas. Explanation and Definition in Physics I.1. *Apeiron*, v. 34, n. 4, p. 307–320, 2001.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles, V 1-8 (tradução e notas)*. *PhaoS*, v. 3, p. 5–21, 2003.

\_\_\_\_\_. *Aristoteles. Metafísica, Livro IX (Theta) e Livro X (Iota)*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2004a. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 9)

\_\_\_\_\_. *Aristóteles - Segundos Analíticos - livro II*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2004b. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº4)

\_\_\_\_\_. *Aristóteles - Segundos Analíticos- livro I*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2004c. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº7)

\_\_\_\_\_. *Aristoteles. Metafísica, Livros VII (Zeta) e VIII (Eta)*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2005. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 11)

\_\_\_\_\_. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 1, n. 2, p. 1–24, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles. Metafísica, Livro IV (Gamma) e Livro VI (Epsilon)*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2007b. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 14)

\_\_\_\_\_. *Aristóteles. Metafísica, Livro I (Alfa), II (Alfa elatton) e III (Beta)*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2008. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 15)

\_\_\_\_\_. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristoteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2009a.

\_\_\_\_\_. Prefácio, introdução e comentários. In: ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009b.

\_\_\_\_\_. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, v. 34, p. 303–345, 2011a.

\_\_\_\_\_. Aristóteles. Ética a Nicômaco, Livro VI. *Dissertatio*, v. 34, p. 285–300, 2011b.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. 2nd. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

ARISTÓTELES. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. ἐκδιδόντος καὶ διορθούντος Ἀδαμάντιος Κοραῆς. Paris: Ἐκ τῆς τυπογραφίας I.M. Ἐβεράρτου, Se Trouve: F. Didot, 1822. (ἑλληνικῆς βιβλιοθήκης, τόμος 14)

\_\_\_\_\_. *Aristotelis Opera*. Berlin: Georg Reimer, 1831.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Editit et commentario continuo instruxit G. Ramsauer. Leipzig: B.G. Teubner, 1878.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894a.

\_\_\_\_\_. *The Politics of Aristotle*. A revised text with introduction analysis and commentary by Franz Susemihl and R.D. Hicks. London: MacMillan and Co., 1894b.

\_\_\_\_\_. *The Politics of Aristotle*. With an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by William Lambert Newman. Oxford: Clarendon Press, 1902. v. 4.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Recognovit Franciscus Susemihl. Editio altera curavit Otto Apelt. Leipzig: B.G. Teubner, 1903.

\_\_\_\_\_. *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ: Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. v. 2.

\_\_\_\_\_. Magna Moralia. In: \_\_\_\_\_. *Metaphysics, Volume II: Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*. Loeb Classical Library 287. Translated by Hugh Tredennick, G. Cyril Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935. (Loeb Classical Library 287)

\_\_\_\_\_. *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ: Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.

\_\_\_\_\_. Liber de Interpretatione. In: \_\_\_\_\_. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949.

\_\_\_\_\_. *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ: Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

\_\_\_\_\_. *De anima*. Edited, with introduction and commentary by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

\_\_\_\_\_. Topica. In: ROSS, William David (Ed.). *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive "Liber Ethicorum", B. Recensio Recognita. v. 4. Leiden; Bruxelles: Brill-Desclée De Brouwer, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Ars Rhetorica*. ed. Rudolf Kassel. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- \_\_\_\_\_. *The Nicomachean Ethics*. Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates George Apostle. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980. (Synthese Historical Library, vol. 13)
- \_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*. Translated with a Commentary by Michael Woods. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Posterior Analytics*. Translated with a Commentary by Johnathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Topics Books I and VIII: With excerpts from related texts*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de logica: Órganon*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2000. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysics: book Θ*. Translated with an Introduction and Commentary by Stephen Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos*. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 2014.

ASPÁSIO. *In Ethica Nicomachea*. Ed. Gustav Heylbut. Berlin: Georg Reimer, 1889. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIX/1)

\_\_\_\_\_. *On Aristotle's "Nicomachean Ethics 1-4, 7-8"*. Translated by David Konstan. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.

AUBENQUE, Pierre. *La Prudencia en Aristóteles*. Traducción castellana de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999.

BÄCK, Allan. Mistakes of Reason: Practical Reasoning and the Fallacy of Accident. *Phronesis*, v. 54, n. 2, p. 101–135, 2009.

BAUR, Michael. Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation by Martin Heidegger. *Man and World*, v. 25, p. 355–393, 1992.

BEEKES, R. S. P. *Etymological Dictionary of Greek*. In two volumes: Volume one, [A-Λ]; volume two, [M-Ω]. With the assistance of L. van Beek. Leiden: Brill, 2010.

BEERE, Jonathan. *Doing and Being: An interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BLOCH, D. *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill, 2007.

BOLTON, Robert. Aristotle's Method in Natural Science: Physics I. In: JUDSON, Lindsay (Ed.). *Aristotle's Physics: A collection of essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

BROADIE, Sarah Waterlow. *Ethics with Aristotle*. London: Oxford University Press, 1991.

BROCK, Stephen L. Realistic Practical Truth. *Doctor Communis*, p. 62–75, 2008.

BROOME, John. Normative requirements. *Ratio (new series)*, v. 12, n. 4, p. 398–419, 1999.

BURNET, John. *The Ethics of Aristotle*. Edited with an introduction and notes by John Burnet. London: Methuen & CO., 1900.

BURNYEAT, Myles Fredric. Episteme. In: MORISON, Ben; IERODIAKONOU, Katerina (Eds.). *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. London: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Aristotle on understanding knowledge. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. v. 2.

\_\_\_\_\_, Et. Al. *Notes on books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*. Oxford: University of Oxford Faculty of Philosophy, 1984.

CAEIRO, António de Castro. *A Areté como possibilidade extrema do humano: Fenomenologia da praxis em Platão e Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

\_\_\_\_\_. Introdução e Notas. In: ARISTÓTELES (Ed.). *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

CASTANHEIRA NEVES, António. *Questão-de-facto – Questão-de-direito ou o problema metodológico da juridicidade (Ensaio de uma reposição crítica)*. Coimbra: Almedina, 1967.

\_\_\_\_\_. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia*. Coimbra: Almedina, 2003.

CASTON, Victor. *Aristotle on Perceptual Content*. Disponível em: <<http://www.topoi.org/wp-content/uploads/2011/03/AristPercContent.pdf>>.

\_\_\_\_\_. Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis*, v. 41, n. 1, p. 20–55, 1996.

\_\_\_\_\_. Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 58, n. 2, p. 249–298, 1998.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. v. 4.

CHARLES, David. Aristotle's Desire. In: HIRVONEN, Vesa; HOLOPAINEN, Toivo J.; TUOMINEN, Miira (Eds.). *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*. Leiden: Brill, 2006.

\_\_\_\_\_. Nicomachean Ethics VII.3: Varieties of akrasia. In: NATALI, Carlo (Ed.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CINAGLIA, Valeria. *Aristotle and Menander on the Ethics of Understanding*. Leiden: Brill, 2015. (Philosophia antiqua: a series of studies on ancient philosophy, v. 138)

COELHO, Nuno M. M. S. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. São Paulo: Rideel, 2012.

COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1975.

DEHART, Scott M. The convergence of praxis and theoria in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, v. 33, n. 1, p. 7–27, 1995.

DEVEREUX, Daniel. Theôria and Praxis in Aristotle's Ethics. In: DESTRÉE, Pierre; ZINGANO, Marco (Eds.). *Theoria. Studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle's Ethics*. Aristote. Traductions et Études. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2014. (Aristote. Traductions et Études)

*Diccionario Griego-Español*. Madrid: Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, 2011.

*Die fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

FATTAL, Michel. La composition des concepts dans le De Anima (III, 6) d'Aristote. Commentaires grecs et arabes. *Revue des Études Grecques*, v. 108, p. 371–387, 1995.

FORTENBAUGH, William W. Τά πρὸς τὸ τέλος and Syllogistic Vocabulary in Aristotle's Ethics. *Phronesis*, v. 10, n. 2, p. 191–201, 1965.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960. v. 3.

GADAMER, Hans-Georg. *A Idéia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GAUTHIER, Rene Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Étique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. 2. ed. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters - Éditions Nauwelaerts, 2002. v. 4.(Aristote. Traductions et Études)

GAZONI, Fernando. *Felicidade Controversa: volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*. 2012. 220 f. Tese (Doutorado em Filosofia)Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

GRANT, Alexander. *The Ethics of Aristotle*. Illustrated with Essays and Notes by Sir Alexander Grant, Bart., M.A. London: John W. Parker and Son, West Strand, 1858. v. 3.

GREENWOOD, Leonard Hugh Graham. *Aristotle. Nicomachean Ethics Book Six*. With Essays, Notes and Translation by L.H.G. Greenwood, M.A. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

GRIMALDI, William M. A. *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1972. (Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie. Einzelschriften, Heft 25)

HARDIE, William Francis Ross. *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)(Herbst 1922). In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe, Band 62, hrsg. von G. Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. p. 343–420.

\_\_\_\_\_. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Tradução de Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Platão: o sofista*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

HINTIKKA, Jaakko. Practical vs. Theoretical Reason - An Ambiguous Legacy. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974.

HURSTHOUSE, Rosalind. Practical Wisdom: a mundane account. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 106, n. 1, p. 285–309, 2007.

JOACHIM, Harold Henry. *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. A commentary by the late H.H. Joachim. Edited by D.A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1955.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: 2007.

\_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Edição em alemão e português. Tradução, apresentação e guia de leitura por Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2014.

KING, Richard. Making Things Better: The Art of Changing Things (Aristotle, “Metaphysics” Θ 2). *Phronesis*, v. 43, n. 1, p. 63–83, 1988.

KONSTAN, David. A Note on Aristotle Physics 1.1. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 57, n. 3, p. 241–245, 1975.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LOCKWOOD, Thornton C. Topical Bibliography on Aristotle's Ethics. In: POLANSKY, Ronald (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MCCREADY-FLORA, Ian. *Belief and Rational Cognition in Aristotle*. 2011. Doctoral Dissertation (Philosophy) University of Michigan, 2011.

\_\_\_\_\_. Aristotle and the Normativity of Belief. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 44, p. 67–98, 2013.

MORISON, Benjamin. An Aristotelian Distinction between Two Types of Knowledge. *Proceedings of the Boston Colloquium in Ancient Philosophy*, v. 27, p. 29–63, 2011.

MOSS, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. London: Oxford University Press, 2012. (Oxford Aristotle Studies)

\_\_\_\_\_. Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of Logos. *Phronesis*, v. 59, n. 3, p. 181–230, 2014.

MULHERN, J. J. ΤΑ ΚΑΘ' ἑΚΑΣΤΑ ΓΝΩΡΙΖΕΝ (EN 6. 1141b14-21). *Classical Philology*, v. 20, n. 2, p. 124–125, 1975.

MÜLLER, Anselm Winfried. How Theoretical is Practical Reason? In: DIAMOND, C.; TEICHMAN, J. (Eds.). *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*. Brighton: Harvester, 1979.

NATALI, Carlo. *The Wisdom of Aristotle*. Translated by Gerald Parks. New York: SUNY, 2001.

NORIEGA-OLMOS, Simon. *Aristotle's Psychology of Signification: A commentary on De Interpretatione 16a3-18*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013. (Beiträge zur Altertumskunde, Band 303)

NUSSBAUM, Martha Craven. *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. In: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. London: Oxford University Press, 1990. p. 54–105.

OWEN, G. E. L. Particular and General. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, v. 79, p. 1–21, 1978.

PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. The great question of Practical Truth, and a diminutive answer. *Acta Philosophica*, v. 19, n. 1, p. 145–159, 2010.

PLATÃO. *Republica*. In: BURNET, John (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1902.

\_\_\_\_\_. *Φαῖδρος/Fedro*. Texto grego de John Burnet; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001.

QUINTILIANO. *The Orator's Education, Volume II: Books 3-5*. Edited and translated by Donald A. Russell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. (Loeb Classical Library, 125)

REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles III*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

REEVE, C. D. C. *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

\_\_\_\_\_. Aristotle on the Virtues of Thought. In: KRAUT, Richard (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

\_\_\_\_\_. Introduction, analysis and commentary. *In: ARISTÓTELES. Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI.* Translated with an introduction, analysis and commentary by C.D.C. Reeve. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

ROSS, William David. Commentary. *In: ARISTÓTELES. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ: Aristotle's Metaphysics.* A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. v. 2.

\_\_\_\_\_. Introduction and Commentary. *In: ARISTÓTELES. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ: Aristotle's Physics.* A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.

\_\_\_\_\_. Introduction and Commentary. *In: ARISTÓTELES. De Anima.* Edited, with introduction and commentary by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

SALMIERI, Gregory. *Aristotle and the Problem of Concepts.* 2008. 297 p., f. Doctoral Dissertation (Philosophy)The College of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ἀΐσθησις, Ἐμπειρία, and the Advent of Universals in Posterior Analytics II 19. Apeiron,* v. 43, n. 2-3, p. 155–186, 2011.

SCAPULA, Johannes. *Lexicon graeco-latinum.* Consilio et cura J. Bailey, A.B.; opera et studio J.R. Major, A.B. Londres: Priestley, 1820.

SEARLE, John Rogers. *Rationality in Action.* Cambridge, MA: The MIT press, 2001. (Jean Nicod Lectures)

SMITH, Robin. Commentary. *In: ARISTÓTELES. Topics: Books I and VIII with excerpts from related texts.* Tradução e comentário de Robin Smith. Oxford: Clarendon Press, 1997.

SMYTH, Herbert Weir. *A Greek Grammar for colleges.* New York: American Book Company, 1920.

STEWART, John Alexander. *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle.* Oxford: Clarendon Press, 1892. v. 2.

SUSEMIHL, Franz. *Aristotelis ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner, 1884.

TAYLOR, C. C. W. Aristotle on the Practical Intellect. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Pleasure, Mind, and Soul*. London: Oxford University Press, 2008. p. 203–222.

TEMÍSTIO. *Analyticorum Posteriorum Paraphrasis*. Ed. M. Wallies. Berlin: Georg Reimer, 1900. (Commentaria in Aristotelem Graeca, V/1)

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. v. 2.

VIGO, Alejandro Gustavo. Verdad Práctica y Virtudes Intelectuales según Aristóteles. *Philosophica*, v. 24-25, p. 365–407, 2002.

\_\_\_\_\_. Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. In: *Estudios Aristotelicos*. Pamplona: EUNSA, 2006. p. 172–199.

WHITING, Jennifer E. Metasubstance: Critical Notice of Frede-Patzig and Furth. *The Philosophical Review*, v. 100, n. 4, p. 607–639, 1991.

WILLIAMS, Bernard. Internal and external reasons (1979). In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de Marcos G. Nontagnoli. Revisão da tradução e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2009.

ZAGAL, Héctor. Apetito recto, prudencia y verdad práctica: Las pautas de la eupraxía en la Nicomáquea. *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida*, v. 9, p. 91–111, 2013.

ZELLER, Eduard. *Aristotle and the Earlier Peripatetics*. London; New York; Bombay: Longmans, Green, and Company, 1897. v. 2.(Aristotle and the Earlier Peripatetics)

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. *Razão e sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre de anima iii 4-5*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

\_\_\_\_\_. Deliberação e Inferência prática em Aristóteles. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007a. p. 277–300.

\_\_\_\_\_. Deliberação e Indeterminação em Aristóteles. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007b. p. 241–276.

\_\_\_\_\_. Particularismo e Universalismo na ética aristotélica. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007c. p. 111–142.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a Deliberação em Aristóteles. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007d. p. 213–240.

\_\_\_\_\_. Acrasia e o Método da Ética. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007e. p. 427–462.

\_\_\_\_\_. Agir secundum rationem ou cum ratione. In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007f. p. 363–392.

\_\_\_\_\_. Deliberação e Vontade em Aristóteles. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007g. p. 167–212.

\_\_\_\_\_. *Tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13–III 8*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.