

A ÉTICA COMO UMA CIÊNCIA INEXATA

As ambições de Aristóteles para a teoria moral

T.H.Irwin

Cornell University

I - A MODÉSTIA NA TEORIA ÉTICA

No início da *EN*¹, Aristóteles adverte-nos de que não devemos exigir muita exatidão na investigação ética (1094b11-14). Essa advertência tem sido freqüentemente citada, mencionada e referida com aprovação. Ela é especialmente proeminente nos argumentos dos que acreditam que Aristóteles aceita uma concepção 'modesta' das ambições e pretensões da teoria moral. Explicarei o que entendo por 'modesta' à medida que for avançando. Tentarei reunir diferentes tipos de argumentos para a concepção modesta, baseados em diferentes aspectos da *Ética*; depois darei algumas razões para rejeitar a concepção modesta em favor de uma concepção mais 'ambiciosa'.

Um exame dos temas relevantes leva a algumas questões muito familiares e difíceis. Embora eu não possa querer dar conta de todas elas aqui, pode ser útil enumerá-las, já que as pessoas têm se sentido inclinadas a aceitar a concepção modesta por uma série de razões convergentes. Mesmo que nenhuma destas razões, por si só, acarrete a conclusão modesta, seguidamente pareceu que, tomadas em conjunto, elas formavam uma forte causa cumulativa em favor da modéstia.

(1) Como chama atenção Devereux, *Rev. of Met.* 1986, essa ênfase explícita quanto à inexatidão não aparece na *EE*. (Também não aparece, até onde eu posso perceber, na *MM*, não considerada por Devereux.) Ainda não tenho uma opinião formada quanto a se o ponto de vista de fato adotado por Aristóteles (em contraposição à sua ênfase) é diferente nas diferentes obras éticas.

II - AS AFIRMAÇÕES DA TEORIA ÉTICA

Em primeiro lugar, tentarei enunciar, do modo mais neutro que puder, as evidências que claramente fazem com que Aristóteles seja obrigado a aceitar algumas restrições quanto ao escopo e aos objetivos da investigação ética. Considero que essas evidências impõem algumas limitações a qualquer compreensão aceitável dos pontos de vista aristotélicos. Depois disso, tentarei explicar como aqueles que defendem a concepção modesta utilizam essas evidências e por que eu acredito que a conclusão correta a ser obtida não é a modesta.

1. Imediatamente após a passagem citada, Aristóteles explica por que a ética está fadada a ser inexata (1094b14-27). A dificuldade em encontrar uma explicação exata em ética não resulta da nossa falta de empenho, mas de um aspecto do objeto de estudo que não pode ser eliminado. A variabilidade das coisas belas, justas e boas faz com que seja impossível alcançar princípios necessários e universais; temos que dizer algo 'de maneira aproximada e em linhas gerais', contentando-nos com o 'usual' (ou 'na maior parte': *hôs epi to polu*) em lugar de princípios necessários.

2. Aristóteles retoma a questão da variabilidade no início da sua análise das virtudes do caráter. Ele argumenta que, mesmo tendo reconhecido que nossas explicações universais têm de ser inexatas e meramente usuais, temos que reconhecer mais uma fonte de inexatidão. O que podemos dizer sobre os casos particulares é ainda menos exato do que o que podemos dizer nas explicações universais; os casos particulares têm de ser decididos pelos próprios agentes, que têm de levar em consideração o que for oportuno (1103b34-1104a2).

3. Aristóteles também comenta os limites dentro dos quais podemos querer oferecer uma explicação dos particulares. Embora possamos tornar nossa explicação mais completa e exata fornecendo aqueles detalhes que especificam a doutrina do justo meio, não podemos torná-la totalmente exata (1109b12-23). A lacuna deixada em aberto pelo conselho dado em termos gerais deve ser preenchida pela 'percepção' (1109b12-23, 1126a35-b4; cf. 1112b34-1113a1).

4. Esse papel da percepção reaparece na explicação aristotélica da *phronesis*. Quando ele afirma que a *phronesis* diz respeito à ‘última coisa’, a saber, o particular, ele parece supor que isso inclui algum elemento perceptivo (1142a23-30). Uma capacidade perceptiva similar parece estar relacionada à *phronesis* quando Aristóteles distingue o entendimento (*nous*) prático do teórico (1143a32-b5). Aristóteles aparentemente supõe que algum tipo de capacidade perceptiva é necessária para o bom funcionamento da *phronesis*.

Seus motivos para supor que a *phronesis* requer uma percepção são compreensíveis à luz do que disse sobre a dificuldade em determinar os particulares numa explicação geral. Como a *phronesis* não se restringe aos tipos de observações gerais que Aristóteles ofereceu no Livro ii, ela deve ter algum conselho a dar sobre as situações particulares que Aristóteles disse serem difíceis de capturar numa explicação geral. Como os particulares pertencem à esfera da percepção, a *phronesis* deve incluir o tipo de percepção que nos permite fazer os juízos apropriados sobre casos particulares.

5. A ênfase aristotélica sobre a percepção pode parecer reforçada pela sua análise das virtudes individuais. Não encontramos aquilo que poderíamos ser levados a esperar em função da sua análise da deliberação no Livro iii. Poderíamos supor que Aristóteles começaria descrevendo o fim e a seguir estabeleceria regras gerais sobre como chegar até ele. Não é isso que ele faz. Ao invés disso, ele oferece uma série de esquetes de pessoas com diferentes virtudes e vícios. Esses esquetes não incluem as instruções detalhadas que poderíamos esperar caso acreditássemos estar recebendo um conjunto de regras gerais para alcançar o justo meio.

6. Logo após a passagem que introduz sua afirmação sobre a inexatidão dos princípios éticos, Aristóteles acrescenta mais uma observação sobre o método, quando insiste que devemos começar por coisas que são conhecidas para nós (1095b2-4). Ao longo da *Ética*, ele mantém essa observação sobre o ponto de partida da argumentação na ética. No início da sua discussão sobre a incontinência, ele nos lembra de que seu método exige que comecemos pelas ‘aparências’, e que provemos ‘a maior parte e o que é mais importante’ (1145b2-7). Contra aqueles que querem recusar as crenças comuns, ele insiste que a sua posição é a de reafirmar a

excelência das coisas que todos consideram boas, e que aqueles que tentam descartar o acordo universal sobre os tipos de coisas que são boas não têm nada mais convincente para oferecer em troca das crenças comuns (1172b35-1173a2).

7. A exigência de que comecemos a partir de crenças comuns acarreta uma exigência adicional quanto ao caráter do estudante. Aristóteles insiste que os estudantes de ética devem ter sido bem educados, já que ‘o ponto de partida é o “o quê”’ (1095b4-13). É por essa razão que ele coloca tanta ênfase sobre o hábito (1103b21-5, 1179b23-31). Isto é necessário não somente para ser virtuoso como também para obter os benefícios apropriados da filosofia moral (1095a2-11); as pessoas que buscam a filosofia moral sem se preocuparem com o treinamento moral perdem completamente de vista o seu propósito (1105b12-18).

III - ARGUMENTOS EM FAVOR DA MODÉSTIA

Agora que já resumi as evidências às quais os defensores da concepção modesta apelam, tentarei explicar como eles as utilizam para chegar a uma concepção modesta. A concepção modesta que vou descrever tem diversos componentes, e não é necessário aceitar todos eles; sendo assim, poderei estar descrevendo uma concepção mais extremada do que muitos defensores de concepções modestas aceitariam de maneira explícita. Contudo, creio que é útil levar em consideração diferentes componentes de uma concepção ‘extremamente modesta’, pois eles tendem a apoiar-se uns aos outros, e alguns argumentos servem para mais de um componente.

1. Uma concepção modesta toma como ponto de partida as passagens sobre a inexatidão das afirmações universais sobre a ética para argumentar em favor da conclusão de que Aristóteles não coloca muito peso sobre regras gerais como guias prescritivos para a ação. Ele não considera uma tarefa da teoria ética fornecer princípios gerais que guiarão os agentes ao decidirem que determinado curso de ação é moralmente correto e outro, incorreto.

2. De acordo com uma concepção modesta, Aristóteles baseia-se na percepção treinada de agentes virtuosos para chegar à decisão correta sobre o que fazer em situações particulares. Juízos perceptivos particulares são o fundamento da ação virtuosa, e eles não necessitam, e não admitem, qualquer defesa adicional que apele para princípios gerais. Na verdade, apelar para princípios gerais é justamente tomar a relação entre juízos particulares e princípios gerais de modo invertido. As generalizações dão um resumo incompleto do que a pessoa virtuosa leva em consideração; elas são, estritamente, resumos e não guias.

3. Essa maneira de apresentar o agente virtuoso ajuda a explicar um dos sentidos nos quais a teoria aristotélica é uma 'ética da virtude' ao invés de uma ética de regras ou princípios.² Que ele forneça esquetes de virtudes individuais em lugar de apresentar regras gerais é exatamente o que deveríamos esperar dada a sua recusa de qualquer estatuto normativo para as regras gerais.³ Se queremos entender o que são as virtudes, devemos apreender o que a pessoa virtuosa apreende em juízos perceptivos particulares. Não podemos apreender isso aprendendo as generalizações, que são somente resumos incompletos do que a pessoa virtuosa apreende. Aprendemos a identificar de modo aproximado as pessoas reconhecidamente virtuosas e aprendemos com elas por imitação, até que, em algum momento, adquirimos a mesma capacidade perceptiva que elas possuem. Sabemos que adquirimos essa capacidade quando as pessoas reconhecidamente virtuosas concordarem que entendemos os casos particulares da mesma maneira que elas.

(2) Certamente essa não é única maneira na qual podemos falar de uma 'ética da virtude'. Por exemplo, alguém poderia (além disso ou em lugar disso) querer dizer que o valor das ações virtuosas é derivado do valor dos estados virtuosos de caráter. Não vou examinar esse tema sobre a ética da virtude.

(3) Esse ponto é extraído de McDowell, *Southern J. of Phil.*, 1988 sup. p. 93 e n.7: 'O ceticismo de Aristóteles quanto a verdades universais em ética implica que o conteúdo desta concepção geral [a ciência do que é fazer bem] não pode ser escrito de maneira definitiva, numa forma apropriada para a dedução de conclusões práticas particulares. Sem dúvida, ela pode ser apontada, talvez, como um lembrete para as pessoas que a partilham (cf. 1095b4-6), através da listagem de virtudes e de esquetes do caráter dos que as possuem, como Aristóteles naturalmente faz nos Livros iii-v.'

4. Depois de entendermos a importância da percepção em juízos e escolhas morais, podemos ver por que Aristóteles não oferece a descrição da deliberação que poderíamos esperar se nos concentrássemos de modo demasiado restrito na imagem sugerida pelo Livro iii. Não deve surpreender que Aristóteles não forneça as regras e os princípios gerais que poderíamos supor necessários para proceder por deliberação a partir de afirmações um tanto quanto vagas sobre a felicidade para chegar a conclusões precisas sobre o que fazer em situações particulares. Uma visão como essa da deliberação não é aristotélica, pois requer aquelas espécies de generalizações que ele considera impossíveis.⁴ Certamente podemos dizer que um agente virtuoso expressa sua concepção geral de eudaimonia ao decidir fazer ações virtuosas particulares. Contudo, temos que negar a existência de quaisquer generalizações intermediárias expressáveis que o guiem ao tomar a decisão correta. Ter a concepção correta de eudaimonia envolve ter uma série de 'susceptibilidades motivadoras'.⁵ Estas não podem ser descritas adequadamente como a aceitação de quaisquer princípios gerais; são simplesmente tendências para concentrar-se em certos traços das situações e reagir a eles de determinadas maneiras. Essas tendências manifestam uma capacidade perceptiva especial.

5. Aristóteles direciona seus argumentos somente para aqueles que tiveram uma boa formação, pois são os únicos que possuem as capacidades perceptivas e as susceptibilidades motivadoras relevantes. Essas capacidades e susceptibilidades não podem ser adquiridas por instrução, só podem ser assimiladas pela imitação e pelo hábito. O tipo de instrução moral oferecida por Aristóteles pode ser útil na medida em que resume e esclarece o que as pessoas assimilaram ao longo da sua formação, mas não pode fornecer nenhuma justificação ou base normativa para as práticas adquiridas pelo hábito.

(4) Essa linha de argumentação é endossada por Broadie, em *Ethics with Aristotle*, na sua recusa do 'grande fim' (analisada por Kraut, *Ethics* 1993) e por McDowell (embora seus pontos de vista diferenciem-se sob outros aspectos).

(5) Essa frase é tirada de McDowell, *SJR*, 1988 Supp. p. 93. Ver também *Monist*, 1978, p. 343s.

6. Como os argumentos de Aristóteles pressupõem ouvintes que tiveram uma boa formação, eles não se dirigem a pessoas cuja formação foi tão defeituosa a ponto de questionarem os princípios básicos da moralidade recebida. A *Ética* não pretende ser uma resposta à um crítico radical que apresenta as questões apresentadas por Cálicles no *Górgias* de Platão, ou por Trasímaco na *República*. Se supusermos (controvertidamente) que o *Górgias* ou a *República* pretendem responder a críticos radicais, então o objetivo da *Ética* é basicamente diferente do objetivo desses diálogos platônicos⁶.

7. Como Aristóteles dirige-se a uma audiência restrita e não pretende persuadir os que desafiam os pontos de vista convencionais, é compreensível que ele tome as crenças comuns como ponto de partida e instância de apelação. Como ele não acredita que a filosofia moral possa ser um meio de correção moral ou que possa justificar as práticas morais aceitas através de algum critério externo a elas, o caráter conservador dos seus argumentos encaixa-se nos objetivos limitados da sua teoria ética.

IV - MODÉSTIA E PARTICULARISMO

Mencionei todos esses diferentes componentes de uma concepção modesta pois eles se apóiam uns aos outros. É mais fácil acreditar, por exemplo, que Aristóteles não pretende que seus argumentos respondam a Cálicles se acreditarmos que ele não pretende que recorram a qualquer critério externo à prática das pessoas reconhecidamente virtuosas. Inversamente, é mais fácil acreditar que Aristóteles considera as funções normativas e justificatórias da sua teoria tão limitadas se tivermos aceito que ele não usa a sua teoria para algum propósito que pressupusesse quaisquer funções normativas e justificatórias mais amplas.

(6) A idéia de que a *República* pretenda dar uma resposta a Trasímaco é rejeitada (por razões que não aceito) por M.C. Stokes, 'Adeimantus in the Republic', em *Justice, Law, and Method in Plato and Aristotle*, de S. Panagiotou (Edmonton, 1987).

No entanto, embora os diferentes componentes de uma concepção modesta estejam assim conectados, eles não se sustentam ou caem em bloco; seria consistente aceitar alguns elementos de uma concepção modesta e, ao mesmo tempo, recusar outros. Daí se segue que a refutação de um elemento de uma concepção modesta não refuta outros elementos.

Não tentarei, neste artigo, refutar cada um dos elementos de uma concepção modesta, embora acredite que todos possam ser refutados. Vou me concentrar no primeiro e no segundo elemento e, de modo ainda mais limitado, na conexão entre esses dois elementos. Alguns leitores têm suposto que as observações de Aristóteles sobre a inexatidão da ética corroboram a afirmação de que as generalizações são, estritamente, resumos e não guias. Eles atribuem a Aristóteles uma concepção 'particularista'; afirmam que, na sua concepção, juízos perceptivos sobre situações particulares são normativamente anteriores a regras gerais.

Nem sempre é fácil dizer o que uma concepção particularista afirma ou nega, e tentarei tornar essa questão um pouco mais clara a medida que for avançando. Pode ser útil, contudo, mencionar algumas formulações de uma concepção particularista tal como ela é apresentada por aqueles que a aceitam. Nussbaum apresenta a questão da seguinte maneira:

Devemos observar que as regras podem ter um papel importante na razão prática sem serem anteriores a percepções particulares. Elas podem ser usadas não como normativas para a percepção, como autoridades últimas em relação às quais a correção de escolhas particulares é contraposta, mas como resumos ou como um método baseado na experiência, extremamente úteis para uma série de propósitos, porém válidos unicamente na medida em que descrevem corretamente bons juízos concretos, aos quais devem, em última análise, ser contrapostos. Neste segundo modo de ver as coisas ainda há espaço para reconhecer como eticamente proeminente o traço novo ou surpreendente da situação diante de nós, traços que não poderiam ter sido antecipados na regra ou até mesmo traços que não poderiam, por princípio, ser capturados em qualquer regra. Se é deste segundo

modo que Aristóteles fala sobre regras, então não precisa haver qualquer tensão entre sua defesa da anterioridade da percepção e seu interesse evidente em regras e definições. Argumentarei agora que de fato é este o caso, e investigarei suas razões para dar prioridade ao particular⁷.

Ela cita passagens referentes a juízos de percepção em particulares e toma essas passagens como prova de que Aristóteles ‘afirma explicitamente que a prioridade na escolha prática não deve ser concedida ao princípio, mas à percepção’.⁸ McDowell apresenta a concepção que ele chama de ‘particularista’ do seguinte modo:

Se a posse de uma concepção correta sobre fazer bem... não pode ser identificada com a aceitação de um conjunto de regras ou princípios universais, cuja correção poderíamos tentar deduzir independentemente da sua aplicação a casos particulares, então não pode tratar-se de outra coisa além da capacidade de entender as coisas de maneira correta a cada ocasião: ou seja, a capacidade perceptiva... que seleciona a premissa menor correta... Há uma ligação, que estas palavras deveriam indicar, entre a relutância por parte de muitos comentadores em levar completamente a sério o particularismo de Aristóteles e a idéia prevalecente de que o conceito de eudaimonia deve ser visto como uma promessa de validação, a partir de um ponto de vista externo a suas próprias avaliações distintivas, da ética particular que Aristóteles julga correta⁹.

Dancy descreve a concepção supostamente aristotélica de McDowell sobre ‘ter a concepção correta de fazer bem’ nos seguintes termos:

(7) *Love's Knowledge*, p. 68, de BACAP, 1985, p. 172. Ver também *Fragility of Goodness*, p. 299.

(8) Nussbaum, LK, p. 68.

(9) SJP, 1988 sup. p. 94 e n. 12.

(a) A pessoa virtuosa não é pensada como alguém equipado com uma lista completa de princípios morais e uma capacidade para subsumir corretamente cada caso novo sob o princípio correto. (b) A única coisa que alguém leva para uma nova situação é uma capacidade desprovida de conteúdo para discernir o que é importante quando for importante, uma capacidade cuja presença em nós é explicada pelo fato de termos passado por uma formação moral bem sucedida¹⁰.

Dancy alega - corretamente, até onde posso perceber - que McDowell atribui uma afirmação bastante forte a Aristóteles, que consiste na conjunção das duas afirmações (a) e (b). Captar a diferença entre estas duas afirmações ajudará a entendermos algumas das questões importantes.

A primeira sentença faz uma afirmação relativamente fraca: simplesmente nega que a pessoa virtuosa tenha um conjunto 'completo' de princípios morais e uma capacidade para subsumir 'cada' caso novo sob o princípio certo. Concordaríamos com isso se supuséssemos que as pessoas poderiam ser virtuosas mesmo com menos do que um conjunto completo desses princípios e mesmo que lhes faltasse a capacidade para subsumir cada novo caso sob um desses princípios. Se acreditarmos, por exemplo, que as pessoas virtuosas devem possuir um conjunto grande (embora não completo) de princípios, e que elas devem ser capazes de subsumir sob estes princípios a maioria (embora não a totalidade) dos novos casos, concordaremos com a primeira afirmação de Dancy. Nossa concordância não

(10) J. Dancy, *Moral Reasons* (Oxford, 1993), p. 50 (acrescida das letras de referência). Para mostrar que essa concepção é aristotélica, Dancy acrescenta o seguinte: "Qualquer um que tenha lido a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles discernirá o estilo aristotélico nesta concepção da virtude, tanto na sua recusa em ver o juízo moral como a subsunção de um novo caso sob um princípio previamente formulado como na sua ênfase no papel da educação moral' (p. 50). Dancy acrescenta a esta frase uma nota acauteladora: 'Eu temo que essa afirmação seja um exagero' (p. 58). Não estou bem certo se, na visão de Dancy, o exagero consiste na sugestão de que *qualquer um* que tenha lido a *Ética* de Aristóteles discernirá as coisas que Dancy menciona ou na sugestão de que essas coisas de fato estão presentes em Aristóteles.

nos compromete com o particularismo; nossa aceitação de que os princípios são incompletos é perfeitamente compatível com a insistência de que eles são normativamente anteriores (ou não são normativamente posteriores) à percepção de particulares.

A segunda afirmação de Dancy introduz o particularismo. Se a única coisa que as pessoas virtuosas levam para novas situações é uma capacidade desprovida de conteúdo para discernir o que é importante quando for importante, então elas não podem ser guiadas por princípios gerais normativamente anteriores. Se fossem guiadas por tais princípios, elas teriam uma capacidade com um conteúdo, dado pelas generalizações que são sempre necessárias, embora nem sempre suficientes, para uma decisão correta. A idéia recusada na primeira sentença de Dancy e a idéia aceita na sua segunda sentença não dão conta de todas as possibilidades. Para concordarmos com McDowell e Dancy, deve ficar claro não somente que eles estão certos em recusar a maneira de ler Aristóteles por eles recusada (a concepção recusada na afirmação (a)), mas também que eles estão certos em aceitar a concepção por eles aceita (a concepção aceita na afirmação (b)).

Nussbaum e McDowell diferem em diversos pontos quanto à relação entre suas afirmações sobre a percepção e o resto da ética de Aristóteles. Na verdade, Nussbaum faz um esforço muito mais sério para mostrar como suas concepções encaixam-se numa explicação plausível da teoria ética aristotélica como um todo. Para os propósitos presentes, porém, espero que seja correto considerar os dois como defensores da tese que Nussbaum descreve como a prioridade da percepção de casos particulares. É esta a tese que tenho em mente ao falar (como faz McDowell) em particularismo¹¹.

(11) Nussbaum menciona que McDowell defende uma concepção parecida com a sua. Ver *Love's Knowledge*, pp. 36-7. A discussão do particularismo é levada adiante por R.B. Loudon, *Morality and Moral Theory*, pp. 88s, 103s; 'Aristotle's practical particularism', em *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 4, J.P. Anton e A. Preus, eds. (Albany, 1991).

Como seria de se esperar, os críticos que têm defendido de maneira mais cuidadosa e detalhada que Aristóteles seja tratado como um particularista são, eles próprios, particularistas. Às vezes é difícil dizer se eles de fato estão atribuindo um argumento em favor do particularismo a Aristóteles mesmo ou se estão oferecendo seus próprios argumentos em favor das conclusões de Aristóteles¹². Esta dificuldade é especialmente aguda na leitura de McDowell, que está comprometido com o particularismo baseado em argumentos wittgensteinianos mais gerais, difíceis de discernir em Aristóteles. Também não surpreende que minhas próprias dúvidas quanto à verdade do particularismo influenciem minhas dúvidas quanto à sua presença em Aristóteles.

Apesar disso, creio que podemos formular uma pergunta sobre a concepção de Aristóteles distinta de qualquer pergunta que poderíamos formular sobre a verdade do particularismo, e é esta pergunta sobre Aristóteles que tentarei responder. Não tentarei mostrar que o particularismo é falso. Não tentarei sequer provar que Aristóteles rejeita o particularismo. Só tentarei mostrar que nada do que ele diz nos dá uma boa razão para atribuir-lhe o particularismo.

Interpretei o particularismo como uma tese sobre a anterioridade normativa da percepção de particulares sobre a aceitação de princípios gerais. Teremos refutado os argumentos para considerar Aristóteles um particularista se pudermos mostrar que não temos nenhuma boa razão para crer que ele considera a percepção de particulares como anterior à aceitação de generalizações. Para tanto, não é necessário mostrar que ele atribui prioridade às generalizações. Meu objetivo, portanto, não é mostrar que Aristóteles é um 'universalista' ou um 'generalista' ao invés de um particularista; uma decisão quanto a esta questão exige que estabeleçamos uma série de questões que podemos deixar em aberto se estamos considerando simplesmente o particularismo.

Meu argumento é de ordem puramente exegética, na medida em que visa decidir se é possível mostrar que Aristóteles é um particularista, não se o

(12) Os argumentos wittgensteinianos são apresentado em *Monist*, 1978, pp. 337-9.

particularismo é verdadeiro. Mesmo assim, pode ter alguma relevância filosófica, pois provavelmente não é acidental que os particularistas apelem para Aristóteles. É fácil supor que se aceitarmos algumas afirmações aristotélicas familiares e plausíveis sobre generalizações em ética, teremos uma boa razão para achar o particularismo no mínimo plausível e intuitivamente atraente. Se decidirmos que essa suposição é falsa, teremos perdido algum apoio intuitivo do particularismo.

É útil dividir os textos citados em apoio a uma concepção particularista de Aristóteles em três grupos principais: (1) as passagens que se referem à inexatidão; (2) aquelas que mencionam o papel da percepção com relação a regras gerais e casos particulares; (3) aquelas que conectam a percepção com a *phronesis*. Se examinarmos esses textos separadamente, veremos com mais clareza que afirmações temos de fazer sobre eles para tomá-los como um apoio para o particularismo.

V - A INEXATIDÃO DA ÉTICA¹³

O capítulo (*EN* i 3) no qual Aristóteles explica por que os princípios éticos têm de ser inexatos suscita diversas questões. Vou me demorar algum tempo neste capítulo pois quero evitar algumas conclusões precipitadas que afirmam, igualmente, mais e menos do que Aristóteles quer afirmar aqui.

Aristóteles procura conectar a inexatidão da ética com o caráter ‘usual’ das generalizações éticas:

1. Nossa investigação será adequada se o seu grau de clareza se ajustar ao objeto de estudo; pois não buscaríamos indiferentemente o mesmo grau de exatidão em todos os tipos de argumento, do mesmo modo que não o buscamos em produtos de diferentes artes.

(13) As passagens sobre a inexatidão são examinadas por G. Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics* (Berkeley, 1994). Ainda não estudei isto com cuidado suficiente para dar referências detalhadas.

2. (a) *Ora, as coisas belas e justas, estudadas pela ciência política, diferenciam-se e variam muito, a ponto de parecerem ser por convenção e não por natureza.*

(b) *Os bens, contudo, também têm o mesmo tipo de variação pois eles trazem dano para muitas pessoas; já aconteceu que algumas pessoas foram destruídas pela sua riqueza, outras, pela sua coragem.*

3. *Assim, já que as coisas sobre as quais e a partir das quais argumentamos são desse tipo, será satisfatório indicar a verdade de modo aproximado e em linhas gerais, já que [isso significa dizer] argumentamos a partir de e sobre o que é válido usualmente [mas não universalmente], então será satisfatório obter conclusões do mesmo tipo.*

4. *Cada uma das nossas afirmações, portanto, deve ser aceita do mesmo modo [como afirmando que algo é válido usualmente], já que as pessoas educadas procuram a exatidão em cada área na medida em que a natureza do assunto permite; pois aparentemente é tão equivocado exigir uma demonstração de um retórico quanto aceitar argumentos [meramente] persuasivos de um matemático (1094b11-27).*

Em (4), Aristóteles retoma a afirmação feita em (1) sobre a exatidão. A afirmação foi defendida pela afirmação em (3) de que as generalizações são usuais; (3) foi defendida pelos dois tipos de exemplos oferecidos em (2a) e (2b).

As perguntas que eu quero fazer são as seguintes: (i) O que Aristóteles tem em mente quando alega que as generalizações éticas carecem de exatidão? (ii) O que dizem os exemplos em (2a) e (2b)? (iii) Qual a força da afirmação em (3) de que as generalizações em ética são usuais? (iv) De que modo os exemplos de (2a) e (2b) apoiam (3)? (v) De que modo (3) mostra, como Aristóteles alega em (4), que as generalizações éticas carecem de exatidão?

VI - EXATIDÃO

Aristóteles fala de exatidão (*akribeia*) ao se referir a traços aparentemente diferentes de proposições em diferentes disciplinas. Alguns leitores concluíram que

ele utiliza 'exatidão' em sentidos diferentes. Se não quisermos reconhecer diferentes sentidos, podemos nos sentir inclinados a sugerir que ela tem um vago sentido elogioso, concretizado em diferentes critérios em diferentes contextos¹⁴.

A impressão de que tipos diferentes de exatidão têm muito pouco em comum é corroborada pelo fato de que Aristóteles parece atribuir exatidão a propriedades opostas. Por um lado, uma disciplina A é mais exata que uma disciplina B, se A é mais abstrata e mais próxima dos primeiros princípios, enquanto que B é uma aplicação de A a um objeto específico (APo. 87a31-7, De Coel. 306a27, Met. 982a25-8). Por outro lado, uma explicação que fornece mais detalhes e qualificações é mais exata do que uma que os omite, e, portanto, a explicação mais específica e menos geral é mais exata (APr. 46a28-30, Top. 101a21-3, Met. 1030a16). Como a exatidão pode ser apresentada destas duas maneiras, uma generalização sem qualificação (*haplôs*) é, às vezes, um sinal de exatidão e, às vezes, de inexatidão.

Essas concepções aparentemente opostas de exatidão são compreensíveis, porém, à luz da concepção geral de que o que é exato é 'auto-suficiente' (*autarkes*, EN 1112b1), e portanto não precisa ser acrescido de nada, e é 'perspícuo' (*saphes*, Top. 111a11), sem deixar nada mais a ser conjecturado. Podemos alcançar essa auto-suficiência e perspicuidade tanto ao lidar com um assunto no qual as generalizações sem qualificação são totalmente corretas, quanto ao acrescentar qualificações suficientes para dar conta da complexidade do assunto. A soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos sem qualificação, e a geometria, portanto, é precisa pois permite essas generalizações sem qualificação. Uma disciplina que não permita essas generalizações verdadeiras sem qualificações só pode alcançar a precisão ao acrescentar as qualificações necessárias para obter uma generalização verdadeira.

Esse aspecto da exatidão faz com que seja apropriado falar de exatidão também nas artes. As artes mais exatas são as que produzem os produtos mais

(14) Sentidos diferentes: Grant, *Ethics*, I, 452, seguido por Stewart, *Notes on EN*. Sentido geral: Barnes, *Analytics*, 190.

acabados. Fídias e Policleto são os artistas mais exatos pois produzem as obras mais completas e acabadas (1141a9-11), ao contrário do produtor de *souvenirs* para os turistas, que não se preocupa com mesmo grau de detalhe. Isso não significa que o produtor de *souvenirs* possa ser criticado; se ele perdesse muito tempo fazendo uma obra completamente acabada, não produziria tantas quantas lhe é exigido. Um Ford ou um Toyota que alcançam os padrões apropriados de exatidão não só não precisam como não devem chegar à precisão de um Rolls-Royce. Ao considerar o tipo apropriado de exatidão para a ética, Aristóteles freqüentemente tem em mente a comparação com os produtos de diferentes artes (1094b13-14, 1098a29-32).

Esses diferentes aspectos da exatidão mostram de que modo as generalizações éticas não são exatas. Aristóteles quer dizer que (1) o tipo de objeto sobre o qual fazemos generalizações éticas não admite a verdade de generalizações sem qualificação e que (2) elas não são suficientemente qualificadas para dar conta de todas as exceções relevantes para generalizações sem qualificação. Contudo, esse segundo aspecto ainda suscita uma pergunta. Quando Aristóteles diz que 'não buscaríamos indiferentemente o mesmo grau de exatidão em todos os tipos de argumento, do mesmo modo que não o buscamos em produtos de diferentes artes', podemos entender que ele quer dizer uma dentre duas afirmações: (a) o material com o qual estamos lidando simplesmente não admite um tratamento exato; (b) mesmo que pudéssemos tratá-lo de modo exato, o tratamento exato não seria apropriado.

A primeira afirmação pode ser ilustrada por Fídias fazendo uma estátua de Péricles em glacê para a torta de aniversário de Péricles; por mais que ele tentasse, não conseguiria (suponhamos) produzir uma semelhança tão precisa quanto a que ele poderia produzir em pedra ou bronze. A segunda afirmação não se pronuncia sobre se a exatidão é ou não alcançável; afirma que, seja ou não alcançável, ela não é apropriada. Essa afirmação pode ser ilustrada por um engenheiro da Ford que tentasse atingir a precisão de um Rolls-Royce: seu objetivo não seria apropriado mesmo que ele pudesse alcançá-lo. Ele estaria deixando de buscar o grau de exatidão apropriado para a questão relevante. Mesmo que o aço que ele está usando

pudesse ser (suponhamos) usado para fazer um Rolls-Royce, o tratamento apropriado desta questão deve ser determinado pelo objetivo de fazer o número apropriado de Fords pelo preço apropriado.

VII - VARIAÇÃO E CONVENÇÃO

Na parte (2) dessa passagem, Aristóteles dá alguns exemplos para tornar mais clara a sua afirmação de que as generalizações éticas são inexatas e meramente usuais (1094b14). Como isso aparece imediatamente antes da afirmação de que as regularidades éticas são somente usuais, é útil examinar os exemplos dados por Aristóteles e o argumento (se é que se deve descrevê-lo assim) construído a partir deles.

Em primeiro lugar devemos examinar o sentido de ‘diferença e variação’ (*diaphoran kai planên*). Ele pode ser tomado de dois modos: (a) Aristóteles refere-se à variação subjetiva. Coisas belas e justas causam muitas diferenças e variações na opinião que as pessoas têm sobre elas¹⁵; (b) ele refere-se à variação objetiva. Coisas belas e justas variam nelas mesmas; o que é belo ou justo em algumas circunstâncias não é belo ou justo em outras. Neste caso, Aristóteles pode estar se referindo a exemplos tais como o da *República* I (331cd) sobre a justiça e sobre pagar o que tomamos emprestado.

Cada interpretação dá uma explicação igualmente satisfatória para o resultado, mencionado por Aristóteles, de que as coisas belas e justas parecem ser somente por convenção e não por natureza. Em um caso, ele refere-se a um argumento a partir da variação objetiva para a conclusão convencionalista; no outro caso, ele refere-se a um argumento a partir da variação subjetiva para o convencionalismo. Cada um desses argumentos em favor do convencionalismo é compreensível; cada um é incompleto, mas é fácil ver como premissas adicionais poderiam ser

(15) Ross, seguindo Burnet, está pensando em variação subjetiva quando traduz ‘aditem muita variedade e flutuação de opinião’. A revisão de Urmson elimina ‘de opinião’. Ramsauer sugere que Aristóteles está pensando nos dois tipos de variação.

supridas. O próprio Aristóteles descreve um argumento para o convencionalismo sobre a justiça a partir do fato de que, enquanto o fogo queima do mesmo modo para os gregos e os persas, as coisas justas mudam (1134b24-7). Ele parece recorrer à variação objetiva¹⁶. Um argumento a partir de aparências conflitantes, ao contrário, argumenta a partir da variação subjetiva.

Duas considerações sugerem que Aristóteles recorre, nesta passagem, à variação objetiva: (1) embora os dois tipos de variação expliquem a observação sobre convenção e natureza, elas não explicam igualmente bem a conclusão sobre o caráter usual das generalizações éticas. Aristóteles não deveria considerar a variação subjetiva uma razão suficiente, por si só, para concluir que as generalizações éticas são somente usuais. Se tivéssemos um bom motivo para acreditar que algumas das aparências conflitantes são falsas, a existência de variações subjetivas não seria uma boa razão para crer que generalizações éticas sem qualificação não podem ser verdadeiras. A variação objetiva fornece uma razão muito melhor. (2) O segundo exemplo de Aristóteles refere-se a bens, e, neste caso, refere-se a efeitos objetivos diferentes, observando que algumas vezes a riqueza e a coragem destroem as pessoas. Se queremos dizer que também aqui ele faz alusão à variação subjetiva, temos de dizer que ele pensa que esses efeitos objetivos diferentes provocam uma variação subjetiva que é a base para acreditarmos que os bens também são uma questão de convenção. Se dissermos isso, ainda podemos dizer que *'toiautên de tina planên'* refere-se estritamente à variação subjetiva, e que os efeitos objetivos diferentes são simplesmente a base objetiva para a variação subjetiva¹⁷. Deste ponto de vista, o comentário sobre os bens menciona mais uma evidência do tipo de variação que tenta as pessoas a serem convencionalistas. Contudo, é um pouco estranho tomar a frase deste modo, já que Aristóteles não diz que esses exemplos fornecem mais um apoio para o convencionalista.

(16) Ele parece ter pelo menos isso em mente. A passagem é bastante complicada e talvez até confusa, ou, no mínimo, super-comprimida.

(17) Assim, Ross traduz: 'E os bens também dão origem a um tipo de flutuação parecida'. (Urmson: 'E os bens também exibem uma flutuação parecida').

Quando percebemos que o apelo à variação subjetiva requer essas complicações adicionais e suscita uma séria dificuldade para a cogência do argumento de Aristóteles, devemos concluir que não há garantias suficientes para essa leitura. Não há nada da primeira sentença (sobre coisas belas e justas) que torne mais plausível pensar em variação subjetiva ao invés de objetiva. Um apelo à variação objetiva do início ao fim torna o argumento de Aristóteles mais simples e mais plausível. É, portanto, a interpretação que devemos aceitar.

Ao examinar esse argumento e esses exemplos, deveria chamar a nossa atenção o fato de que Aristóteles separa os bens das coisas belas e justas. Por que ele deveria separá-los? Será que o argumento seria o mesmo se ele tivesse dito 'Coisas belas, coisas justas e coisas boas, que a ciência política examina ...' e tivesse omitido inteiramente a sentença sobre os bens?

É muito improvável que a separação entre as coisas boas e as coisas belas e justas seja um mero capricho. Platão algumas vezes utiliza os três predicados juntos para indicar a área da moralidade, e no Eutifro ele combina os três para indicar a área de disputa que não pode ser resolvida pelo recurso à metragem (*Eu.* 7c10-d5)¹⁸. Já que seria fácil e natural para Aristóteles seguir Platão e combinar os três predicados, é razoável procurar alguma explicação para a separação. Além disso, parece um tanto artificial que ele diga que a ciência política diz respeito às coisas belas e justas e abstenha-se, neste contexto, de dizer que ela diz respeito também às coisas boas. O fato de que ele diz não soar como algo óbvio e natural sugere que ele tem algum motivo especial para tratar os bens em separado das coisas belas e justas.

Podemos perceber seu motivo se observarmos que não seria nada plausível afirmar que, como alguns bens algumas vezes resultam em dano a quem os possui, então o que é bom para alguém é simplesmente uma questão de convenção¹⁹.

(18) Aqui Platão utiliza *diaphora* e *diapherein* para variação subjetiva.

(19) Essa aparente diferença entre excelência e justiça é mencionada por Platão, (*Tet.* 177c5-d6). Aristóteles menciona este trecho de um argumento no *Tet.* (referindo-se especialmente a 178b9-

O fato de que a riqueza ou a coragem algumas vezes resulta em dano não torna uma questão de convenção que ela seja boa para nós em algumas ocasiões e em algumas circunstâncias. Seria igualmente inaceitável afirmar que se a comida às vezes faz mal para nós, então é simplesmente uma questão de convenção que ela alguma vez seja boa para nós. Se esses exemplos de danos que resultam de bens ajudam a expor o caráter não convincente de um argumento que passa da variação objetiva para o convencionalismo, é razoável inferir que é justamente esse o ponto que Aristóteles tem em mente. Ele provavelmente quer sugerir que o argumento na sentença anterior estava errado ao passar da variação objetiva nas coisas belas e justas para o convencionalismo sobre essas propriedades. O fato de que uma passagem análoga sobre os bens não é nada atraente mostra que a variação objetiva não basta para sustentar o convencionalismo²⁰.

Se isto está correto, então a sentença sobre os bens sugere um importante argumento e expressa uma importante advertência. Aristóteles utiliza esses fatos sobre a variação objetiva como apoio para sua afirmação sobre a falta de exatidão na ética. Contudo, ele não quer que a afirmação sobre a falta de exatidão seja confundida com qualquer afirmação que possa apoiar um argumento para o convencionalismo. O tipo de variação que implica a inexatidão é consistente, e até corrobora, a concepção de que belo, justo e bom têm um caráter não convencional.

e6) na *Met.* 1010b11-14. A importância do *Teet.* é enfatizada em um artigo não publicado de Lesley Brown, pelo qual sou grato.

(20) Essa interpretação requer que tomemos ‘*toiautên de ... kai*’ como adversativa (como faz Dirlmeier: ‘*Aenliches Schwanken herrscht aber auch ...*’). Esse ponto de vista é sugerido, embora não inequivocamente endossado, por Stewart: ‘Embora essa seção seja, portanto, primariamente uma afirmação sobre *tagatha*, ela talvez possa ser vista como expressando, pela sua posição, uma refutação do imediatamente precedente, *nomô(i) monô(i) einai, phusei de mê*. “O argumento a partir da variabilidade prova em excesso, a saber, que *também* as coisas boas, como a riqueza, não possuem o bem nelas mesmas independentemente de opinião ou do que está na moda. Se certo e errado são indiferentes, então também o são a riqueza e a pobreza”.’

VIII - VARIAÇÃO E NATUREZA NAS COISAS BOAS E JUSTAS

Aristóteles não aceita o argumento da variação objetiva em favor do convencionalismo sobre a justiça. Ele retoma o argumento no Livro v e rejeita-o com firmeza (1134b17-1135a5). Os detalhes dos argumentos e das distinções de Aristóteles não estão totalmente claros, mas o ponto principal é claro: práticas e disposições diferentes são justas em circunstâncias diferentes e em sistemas políticos diferentes, mas mesmo assim é verdadeiro que algumas coisas são naturalmente justas. Seria incorreto, portanto, dizer que a forma de governo descrita na *Política* vii é a melhor para todos em todas as condições; se as condições por ela pressupostas estiverem ausentes, ela não é boa para uma determinada cidade, e suas leis não são justas. Mesmo assim, é naturalmente a melhor, e suas cláusulas são naturalmente justas.

Se é esta a concepção de Aristóteles sobre a variação e a natureza no caso da justiça, será que ele não quer chegar a algo parecido sobre a variação e a natureza no caso dos bens? É necessário examinar mais cuidadosamente os seus exemplos.

A afirmação de que algumas pessoas são prejudicadas devido a sua riqueza pode fazer referência (i) a uma pessoa viciosa que usa mal a sua riqueza e, assim, utiliza essa riqueza para prejudicar a si mesma, ou (ii) a uma pessoa rica - talvez de caráter exemplar - que tem a infelicidade de ser alvo da violência desregrada contra os ricos²¹. Aristóteles reconhece esses dois modos nos quais a riqueza pode nos ser prejudicial. Qual a relevância destas variações?

Essas variações não mostram que a riqueza não é um bem; pois quando Aristóteles diz que a riqueza é um bem, ele não quer dizer que ela é um benefício, levando-se tudo em consideração, para qualquer um, em qualquer situação. Deste ponto de vista, bens exteriores como a riqueza são bens que admitem a boa ou a má sorte; são bens que são 'sem qualificação, sempre bons, mas para uma dada

(21) Isso é sugerido por Tomás de Aquino, n° 34.

‘pessoa, nem sempre bons’ (1129b3-4)²². Na concepção de Aristóteles, podemos fazer a afirmação verdadeira sem qualificação de que a riqueza é sempre boa, reconhecendo, ao mesmo tempo, que ela não é sempre boa para uma dada pessoa. A afirmação de que algo é bom sem qualificação não significa que é bom para todos, nem que é bom sem ser bom para ninguém. A afirmação é que a riqueza é boa para a pessoa boa em condições normais. De modo similar, sugere Aristóteles, o que é saudável sem qualificação é o que é saudável para uma pessoa em condições físicas normais em circunstâncias normais²³.

O que devemos dizer do outro exemplo oferecido para mostrar que os bens apresentam a variação apresentada pelas coisas belas e justas? Aristóteles menciona que algumas pessoas foram destruídas devido a sua coragem e que, portanto, algumas vezes a coragem resulta em dano. Se tratarmos a coragem analogamente à riqueza, diremos que a coragem não é sempre boa, levando-se tudo em consideração, para qualquer um, em quaisquer circunstâncias e que portanto devemos rejeitar a generalização irrestrita de que a coragem é boa, levando-se tudo em consideração, para qualquer um. Contudo, Aristóteles com certeza não rejeita essa generalização irrestrita. Ele acredita que a virtude é o único bem que não pode ser mal utilizado (*Ret.* 1355b2-7). Ele até mesmo concorda com Platão ao acreditar que a virtude é sempre melhor para nós do que qualquer combinação de outros bens poderia ser.

Logo, as restrições incluídas na afirmação de que a riqueza é boa sem qualificação não se encaixam nas virtudes, pois Aristóteles acredita que é sempre melhor para uma pessoa viciosa tornar-se virtuosa e que mesmo sob condições externas desfavoráveis é melhor, para qualquer um, ser virtuoso do que ser vicioso. Assim, ele não pode achar que o fato das pessoas serem, algumas vezes, destruídas devido a sua coragem mostra que a coragem não é sempre, levando-se tudo em consideração, um benefício.

(22) Para *agatha haplôs* v. *agatha tini* cf. 1110a9, *Top.* 116a21, b8, *SE* 180b9.

(23) Cf. 1173b20-5, 1176a10-22, *Met.* 1010b3-9.

Alguns leitores, reconhecendo essa dificuldade, não tomam essa observação sobre a coragem como uma observação sobre a virtude aristotélica²⁴. Eles argumentam que nesta discussão preliminar Aristóteles baseia-se na noção do senso comum, a qual ele não subscreve, de que a coragem é, às vezes, levando-se tudo em consideração, ruim para nós. Vale a pena considerar essa hipótese se não pudermos, de modo plausível, tomar essa passagem como consistente com as concepções mais elaboradas de Aristóteles sobre a coragem.

No entanto, só encontraremos um conflito com as concepções mais elaboradas de Aristóteles se pudermos ter certeza de que ele afirma que a coragem é às vezes prejudicial, levando-se tudo em consideração, à pessoa corajosa. Não é isso, contudo, que ele afirma; ele afirma somente que algum dano (*blabai*) advém devido à coragem e que pessoas foram destruídas devido a ela. A afirmação de que alguns danos resultam da coragem é perfeitamente consistente com a afirmação de que a coragem é sempre, levando-se tudo em consideração, um benefício. O fato de que por vezes a coragem resulta em morte não implica que não seja sempre melhor ser corajoso, a menos que Aristóteles acredite que a morte é o pior dos males; mas nada do que ele diz sugere que ele ache a morte tão ruim a ponto de valer a pena ser covarde para continuar vivo.

As observações de Aristóteles sobre a pessoa corajosa que se depara com a morte (1117b9-15) deixa claro que, como a pessoa virtuosa deve às vezes enfrentar a morte, ela deve estar preparada para abrir mão da sua eudaimonia. Isso não implica, contudo, que ela teria mantido a sua eudaimonia se tivesse escolhido não agir corajosamente; assim, não implica que a sua bravura foi, levando-se tudo em consideração, prejudicial para ela. Nem o comentário inicial que estivemos examinando nem a afirmação considerada mais adiante na *Ética* compromete Aristóteles com a concepção de que a coragem é, em algum momento, levando-se tudo em consideração, prejudicial.

(24) A respeito desse ponto de vista, ver o comentário de Stewart sobre Rassow e Gauthier-Jolif.

Logo, não precisamos supor que esses exemplos de danos resultantes de bens acarretam qualquer inconsistência com as concepções bem elaboradas de Aristóteles sobre esses casos. Ao contrário, esses exemplos antecipam as concepções mais elaboradas que Aristóteles desenvolve mais adiante na *Ética* sobre a relação entre a virtude e bens exteriores e mostram um contraste básico entre seu tratamento da excelência da virtude e seu tratamento da excelência dos bens exteriores. A excelência dos bens exteriores é estritamente limitada; a afirmação de que eles são bons ‘sem qualificação’ deve ser compreendida como já incluindo as limitações relevantes quanto à sua excelência. A excelência da virtude é ilimitada, na medida em que é sempre, levando-se tudo em consideração, melhor do que qualquer combinação de bens que não inclui a virtude; mas a sua tendência a assegurar a felicidade é limitada às circunstâncias apropriadas, nas quais não sofremos (por exemplo) os infortúnios de Priamo.

IX - O USUAL

Antes de considerarmos como esses exemplos de variação nos bens mostram que as generalizações éticas são somente usuais, devemos analisar as concepções gerais de Aristóteles sobre o usual, pois algumas complicações que surgem aqui são especialmente relevantes para as questões sobre as generalizações éticas.

Devemos distinguir dois tipos de regularidades que Aristóteles chama de ‘usuais’. Eu vou chamá-las de ‘freqüências’ e ‘normas’, resultando em regularidades ‘freqüentes’ e ‘normais’²⁵.

1. Às vezes, quando Aristóteles diz que F é usualmente G, ele quer dizer simplesmente que Fs são Gs mais freqüentemente do que não-Gs. Um exemplo de freqüência é fornecido pela sua observação de que os seres humanos adquirem

(25) Ver Barnes, *Analytics*, p. 192; L. Judson, ‘Chance and “always or for the most part” in Aristotle’, em *Aristotle’s Physics*, ed. Judson (Oxford, 1991), cap. 4. Como minha utilização de ‘normal’ refere-se a normas, não é o uso mais comum no inglês corrente.

cabelos brancos a medida que envelhecem. Isso não acontece em todos os casos, mas acontece mais seguido do que o contrário (A_{Pr.} 32b4-10).

2. Às vezes, contudo, 'F é usualmente G' indica que o natural para F é ser G, embora às vezes F não seja G. É isso que Aristóteles quer dizer ao afirmar que a natureza inclui o usual tanto quanto o necessário e invariável (GA 770b9-17, 777a16-21, Met.1027a8-15). Em uma dada espécie, os órgãos e os membros do corpo são formados e funcionam juntos para o bem do organismo; as regularidades teleológicas que se aplicam a esses órgãos e membros são a base para a compreensão do comportamento da espécie e, na verdade, até para considerar coisas particulares como elementos da espécie. Neste caso, as exceções à regra geral são 'monstruosidades' (*terata*) ou 'deformações' (*pêrômata*), ou no mínimo 'contra a natureza' (GA 770b13-27), uma vez que lhes falta algo próprio à interconexão de membros, órgãos e processos vitais característicos.

A diferença entre esses dois tipos de regularidades usuais é importante, pois embora a variação na norma natural implica uma contrariedade à natureza, a variação da disposição mais freqüente não torna algo contrário à natureza. Se algumas pessoas vivem mais do que o usual, ou se o seu cabelo cai antes de ficar grisalho, isso não significa que quaisquer das regularidades teleológicas que especificam seu curso natural de comportamento tenham falhado; Aristóteles não limita o natural de maneira tão restrita a ponto de considerar qualquer variação do padrão mais freqüente como uma anomalia ou deformidade.

Depois de perceber que o normal não é idêntico ao meramente freqüente, podemos dar mais um passo, que Aristóteles não dá, e perceber que não é necessário ser o mais freqüente para ser normal²⁶. O uso que Aristóteles faz da expressão '*hôs epi to polu*' sugere que ele tem em mente o que acontece mais seguidamente; mesmo que ele reconheça que isso inclui mais do que a mera freqüência, ele não reconhece claramente a possibilidade de que o normal não seja o caso mais freqüente. Aparentemente, contudo, essa possibilidade merece ser

(26) Essa questão é examinada por Judson, p. 97.

considerada. O cruzamento seletivo de uma determinada raça canina pode, por exemplo, fazer com que espécimes anômalas sejam as mais freqüentes; mas continuaria sendo verdadeiro que são anomalias e desvios da norma para espécie.

Certamente Aristóteles tem fortes razões, tanto epistemológicas quanto metafísicas, para insistir que, na natureza, o caso normal é também o mais freqüente, de modo que a maioria dos espécimes de um dado gênero não diferem da ordem natural. Independente disso, é útil reconhecer que ele inclui dois conceitos no seu conceito de usual - os conceitos de freqüente e de normal. Se reconhecemos isso, é mais fácil compreender por que não deixa de ser razoável (apesar das fortes razões que o levam na direção contrária) admitir que a maior parte dos casos de fato desviam da ordem natural e (nesta medida) normal.

Na verdade, é precisamente essa situação que ele parece admitir no caso de espécies divididas em machos e fêmeas, já que ele acredita que a fêmea conta como um macho deformado (*GA* 737a27-8). Essa crença certamente suscita dificuldades formidáveis para a teleologia natural de Aristóteles; contudo, vale a pena mencioná-la, pois mostra até que ponto sua concepção de natural distingue-se das suas crenças sobre o mais freqüente.

O que quer que digamos sobre freqüências e normas na filosofia natural de Aristóteles, a diferença entre elas é importante para a compreensão da concepção aristotélica da explicação social e política. Suas generalizações sobre a cidade, suas funções e características naturais visam a ajudar-nos a explicar e entender o comportamento e desenvolvimento de Atenas, Esparta, Argos e outras cidades que de fato existiam na Grécia. Seria difícil, contudo, mostrar que, nas cidades existentes, as características naturais que Aristóteles atribui à cidade são mais freqüentes que o seu oposto (cf. *Pol.* 1252a34, 1254a36-b2, 1255b3-4). O propósito da referência a características naturais é explicar fatos sobre cidades existentes ao representá-las como concretizações parciais, como aproximações da norma especificada pelas características naturais. Nesta medida, o apelo à natureza tem o mesmo papel na explicação política e social que na explicação natural.

Uma diferença aparente entre a explicação social e a natural é o fato de que, no caso social, o estado normal e natural não é o mais freqüente; mas eu sugeri que se Aristóteles tivesse clareza quanto à diferença entre o freqüente e o normal, ele teria sido capaz de distinguí-los mais claramente também no caso natural. Na *MM*, Aristóteles estranhamente sugere que a disposição naturalmente justa é também a disposição usual (*MM* 1194b30-1195a3). Se ele quer dizer que é também a disposição mais freqüente, então ele não nos ofereceu nenhuma razão para acreditar nisso. Na discussão correspondente na *EN* permanecem as afirmações sobre a disposição natural, mas a afirmação de que a disposição natural é a usual não aparece²⁷.

O apelo ao natural e normal na explicação social não deve ser confundido com um apelo ao ideal. Aristóteles distingue claramente esses dois apelos. A *Política* vii diz respeito ao ideal; ele argumenta sobre como seria uma cidade se fizermos as suposições mais otimistas quanto às condições externas e ao material humano de que ela poderia partir (1325b37, 1332a29; cf. 1288b23). O recurso ao ideal pode fornecer algo como um paradigma para um teórico ou político ter em vista ao dar um conselho ou fazer planos. Mas Aristóteles não sugere que um apelo ao ideal tem o papel explanatório de um apelo ao normal. Na verdade, seu método de construção do ideal baseia-se na distinção do normal em relação ao ideal. A cidade ideal deve exemplificar da maneira mais completa os traços que pertencem a uma cidade normal - aquela que preenche as funções naturais de uma cidade. Só poderíamos mostrar que uma determinada representação de uma cidade descreve um ideal adequado, se pudéssemos recorrer a algum acordo anterior sobre a cidade normal e natural.

Essa divisão entre o papel do ideal como o paradigma e o papel do natural como a norma sugere um ponto de contraste entre Platão e Aristóteles. A natureza

(27) A justiça natural é analisada por F.D. Miller, 'Aristotle on natural law and justice', em *A Companion to Aristotle's Politics*, D. Keyt e F.D. Miller eds. (Oxford, 1991), cap. 12.

desse contraste pode talvez ser indicada por uma passagem na *República* na qual Platão afirma que uma cidade não-ideal está dividida entre ricos e pobres de tal modo que simplesmente não é apropriado chamá-la de cidade; na verdade, deveria ser descrita como duas cidades - a cidade dos pobres e a cidade dos ricos (*R.* 422e3-423a5). Aristóteles não está menos ciente do que Platão dos efeitos do conflito de classes na frustração das tendências naturais de uma cidade, mas ele não infere daí que qualquer outra coisa que não o ideal da completa ausência de conflito seria insuficiente para uma cidade genuína²⁸. Em circunstâncias normais não é razoável esperar a ausência de tendência a conflitos; a função natural da cidade não é eliminar essas tendências, mas administrá-las de tal modo que elas não impeçam mas até estimulem a busca de um bem comum característico a uma cidade que preencha suas funções naturais.

X - A ÉTICA E O USUAL

Esses poucos comentários sobre o usual, o normal e o natural devem ajudar a termos em mente algumas das questões adequadas ao tratar da passagem no início da *Ética*. Em primeiro lugar, devemos nos perguntar o quão grave é a perda de exatidão acarretada pela afirmação de que as regularidades éticas são somente usuais.

A resposta a essa pergunta depende de se Aristóteles considera as regularidades usuais na ética como meras freqüências ou como normas. Se elas forem meras freqüências estatísticas, podemos nos sentir inclinados, nesta medida, a supor que Aristóteles acredita que as generalizações éticas são puramente enumerativas, de maneira que elas simplesmente registram como as coisas ocorreram na maioria dos casos. Se é isso que ele quer dizer, então seria plausível, a princípio, supor que a base para as generalizações é o juízo feito em circunstâncias particulares. Isso

(28) Aristóteles não acredita, é claro, que o grau platônico de unidade é de fato ideal para uma cidade. Ver *Pol.* ii 3-5, e.g. 1251b16-40.

nos daria uma analogia próxima ao exemplo das pessoas ficarem grisalhas. O fato de que isso ocorre com mais frequência do que o contrário é algo que (podemos supor) deve simplesmente ser estabelecido por observação; nada na nossa teoria geral sobre a natureza humana ou sobre as funções dos órgãos humanos torna os cabelos grisalhos especialmente adequados. De modo similar, seria razoável, no caso ético, considerar as generalizações como resumos de juízos particulares e, portanto, como normativamente posteriores a eles.

Não podemos nos sentir tão confiantes em atribuir esse estatuto às generalizações éticas caso se pretenda que sejam algo análogo às regularidades usuais que descrevem normas. Nossa concepção de que um ser humano normalmente tem pulmões que possibilitam o tipo adequado de inalação e exalação não se baseia na mera observação de instâncias particulares; baseia-se em uma concepção mais geral do ser humano como um organismo direcionado a um fim e da contribuição dos pulmões para um sistema direcionado a um fim. A afirmação de que é esta a disposição humana normal não seria falsificada mesmo se a maioria das pessoas vivesse em um ar poluído e sofresse doenças pulmonares. Como algumas das generalizações usuais de Aristóteles têm esse componente normativo, elas têm um componente que não é simplesmente o resultado de um apelo a frequências estatísticas.

O sacrifício da exatidão que resulta de um apelo ao usual é bem diferente para cada um dos tipos de generalizações usuais que distinguimos. Se o máximo que podemos conseguir são meras regularidades estatísticas, então é plausível afirmar que falta o material necessário para uma ciência aristotélica. O propósito da nossa passagem sobre a inexatidão na ética, poderíamos alegar, é distinguir a ética das áreas nas quais podemos encontrar os tipos de princípios gerais que caracterizam uma ciência genuína. Aristóteles faz uma distinção entre a compreensão científica da explicação e a mera compilação de frequências observadas (*Met.* 981a12-30), e poderíamos supor que, se pudermos encontrar somente regularidades usuais, não poderemos afirmar que temos uma ciência genuína.

Essa não é, porém, a conclusão obtida por Aristóteles. Se as regularidades usuais que encontramos são regularidades normativas, então não há nenhuma

razão para negar que temos o material para algo como uma ciência. Devemos reconhecer que ele sugere, às vezes, que ciência requer demonstração e demonstração requer premissas necessárias. Às vezes, no entanto, ele parece inclinado a permitir premissas usuais como substituto de premissas necessárias em uma demonstração (*APo.* 87b19-27, 96a8-19)²⁹, e, em um dado momento, parece de fato admitir que um tipo de proposição necessária é usual ao invés de invariável (*Fis.* 198b5-6). De qualquer modo, seja qual for sua concepção mais elaborada sobre demonstração e necessidade, ele reconhece que a ciência (*epistêmê*) engloba tanto o invariável quanto o usual (*Met.* 1027a20-1); é por isso que o fato de que acontecimentos casuais não sejam nem necessários nem usuais implica que eles não sejam objeto de nenhuma ciência. Embora algumas passagens possam sugerir que Aristóteles confina a ciência estritamente ao que é necessário (*EN* 1140b31-3), suas afirmações mais completas admitem o conhecimento científico do que é usual. Sempre que suas afirmações sobre os objetos da ciência mencionam tanto o usual quanto o necessário, ele trata ambos como objetos do conhecimento científico. Assim, podemos estar dispostos a tratar os comentários que confinam a ciência ao necessário como abreviações ao invés de restrições deliberadas.

Espera-se do conhecimento científico que ele inclua a posse de uma explicação. Logo, seria difícil perceber como ele poderia se estender ao usual, caso o usual consistisse simplesmente em meras freqüências. Se, no entanto, ele incluir regularidades normais e naturais, então Aristóteles tem razão em tratá-lo como objeto do conhecimento científico³⁰, pois a aquisição das normas naturais corretas nos dá uma explicação. Deste ponto de vista, os aspectos teleológicos de organismos naturais expressam-se seguidamente em regularidades usuais: nem sempre a natureza é bem sucedida em alcançar o fim que é naturalmente apropriado para um organismo. O reconhecimento deste fato por Aristóteles não faz com ele

(29) Ver Barnes, *Anal.* p. 191-3.

(30) Barnes, *Anal.* p. 193, observa (cautelosamente) que é mais fácil perceber como afirmações usuais podem aparecer em demonstrações se forem tomadas como normas do que se forem tomadas como meras freqüências.

conclua que as regularidades teleológicas não são importantes para o estudo dos organismos vivos.

Infelizmente, Aristóteles não nos diz que tipo de generalização usual é apropriada para a ciência. Eu sugeri que as regularidades normais, aquelas que descrevem a situação natural, são mais adequadas como matérias de conhecimento científico do que as meras freqüências, e que, quando Aristóteles admite o conhecimento científico do usual, ele está pensando primordialmente em regularidades normais e naturais. A razão pela qual sugiro isso é a conexão entre a norma natural e o caráter explicativo do conhecimento científico.

XI - ÉTICA E VARIAÇÃO

Podemos fazer agora uma pergunta mais precisa sobre a ética. Quando Aristóteles afirma que a ética fornece generalizações usuais, será que ele está pensando primordialmente em meras freqüências ou em normas naturais? Para responder a esta pergunta, devemos ver se ele acredita que existam quaisquer princípios éticos análogos às regularidades normativas que têm um papel tão importante na biologia teleológica. Devemos novamente considerar os seus exemplos, para ver se eles sugerem uma resposta para nossa pergunta.

Basta considerarmos novamente seu comentário sobre as coisas belas e justas para podermos perceber que Aristóteles tem em mente alguma questão quanto à natureza. Ele observa que algumas pessoas argumentam a partir da variação para o convencionalismo: elas afirmam que nada é justo por natureza porque percebem que os princípios sobre a justiça têm exceções. Já examinamos a análise do Livro v, onde Aristóteles rejeita essa linha de argumentação. Ele argumenta, do mesmo modo que nas obras biológicas, que mesmo havendo exceções às regras gerais na natureza, existe uma disposição natural e normal; na verdade, ele ilustra a questão com um exemplo biológico (ser destro 1134b33-5; cf. PA 666b35-667a5).

Consideremos o exemplo da riqueza. Como o fato de que a riqueza é prejudicial para algumas pessoas em algumas circunstâncias mostra que nossas afirmações sobre a riqueza devem ser generalizações usuais? Aristóteles afirma que a riqueza é boa sem qualificação. Isso não parece, superficialmente, uma generalização usual, mas talvez possamos argumentar que, na verdade, ela tem um caráter usual, pois a explicação aristotélica de 'sem qualificação' incorpora os tipos de exceções que falsificariam a afirmação de que a riqueza é sempre, levando-se tudo em consideração, boa para qualquer um em qualquer situação.

Mas será que a afirmação de que a riqueza é boa sem qualificação é de fato uma generalização usual? Talvez o seja, se for pensada como equivalente a 'a riqueza é usualmente boa para seres humanos', onde 'usualmente' reconhece que há pessoas e situações que constituem exceções a uma generalização irrestrita. No entanto, Aristóteles dificilmente poderia aceitar essa afirmação se decidirmos que 'usualmente' implica 'mais vezes do que o contrário'. Pois não é de modo algum evidente que a maior parte das pessoas são suficientemente boas, ou que a maior parte das circunstâncias são suficientemente favoráveis, para assegurar que a riqueza é mais vezes benéfica, levando-se tudo em consideração, do que prejudicial para as pessoas que a possuem. Essa passagem sugere que quando Aristóteles fala do usual, ele de fato tem em mente o normal, que pode não ser o mais freqüente em termos estatísticos. Seja como for, para encaixar suas observações sobre os prejuízos resultantes da riqueza aos seus pontos de vista gerais sobre a riqueza, é melhor recorrer àquelas afirmações que se baseiam em suposições sobre a normalidade.

Algo parecido vale para o exemplo da coragem. Em condições favoráveis, a coragem ajuda-nos a preservar e aproveitar bens exteriores. Pessoas corajosas que têm um fluxo razoável de sorte preservam melhor sua vida e sua cidade do que pessoas covardes, mas a conjunção de circunstâncias moderadamente favoráveis não pode ser garantida. De maneira similar, uma das razões para valorizar a justiça é o fato de que em uma comunidade razoavelmente justa somos respeitados pela nossa justiça, a justiça leva à maior harmonia entre diferentes grupos da sociedade, e assim por diante. Não podemos, porém, contar com essas condições favoráveis. Essas

conexões entre a virtude e os bens exteriores garantem que a virtude assegura a felicidade em condições normais; mas o exemplo que Aristóteles dá aqui mostra que a afirmação irrestrita de que a virtude assegura a felicidade seria falsa.

Será que é verdade, contudo, que a virtude usualmente assegura a felicidade? Se isso for uma afirmação sobre frequência, ela implica que nos deparamos mais seguidamente com circunstâncias e resultados favoráveis do que desfavoráveis. Aristóteles não parece ter qualquer base para essa afirmação, e, o que é mais importante, isso não é especialmente relevante para sua teoria. Desde que sejamos capazes de alcançar as circunstâncias favoráveis, não importa que elas não possam ser supostas como dadas na maioria dos casos. Certamente a teoria de Aristóteles não pode funcionar se exigir que coisas demais aconteçam ao contrário do que for mais freqüente. Contudo, quanto às afirmações específicas que nos concernem, aparentemente não é necessário que elas sejam mais vezes verdadeiras do que o contrário. Mesmo que nas circunstâncias presentes a virtude não assegure a felicidade mais vezes do que o contrário, vale a pena escolher a virtude se em circunstâncias normais ela leva à felicidade, e circunstâncias normais nós podemos produzir.

Em todos os três exemplos (sobre justiça, riqueza e coragem), é mais plausível tomar as generalizações usuais às quais Aristóteles faz alusão como uma descrição da situação normal ao invés da mais freqüente. Para perceber a conexão entre essas afirmações sobre a ética e as afirmações de Aristóteles sobre o usual na natureza, devemos lembrar a conexão entre o usual e o natural. O próprio Aristóteles com certeza tem essa conexão em mente, pois ele acredita que os bens exteriores são bons sem qualificação e bons por natureza (*EE* 1248b26-37). Sua convicção de que são bons por natureza não depende da convicção de que eles realmente beneficiam a maior parte das pessoas que realmente existem, na maior parte das situações que realmente se dão. Ela depende da sua teoria geral sobre o que é bom para o ser humano³¹. Na ética, assim como no estudo dos animais, as

(31) É necessário admitir que essa própria teoria geral não é completamente separada da informação sobre o que acontece à maior parte das pessoas em diferentes circunstâncias. Daí não se segue,

regularidade usuais são importantes porque descrevem normas naturais, não porque descrevem frequências.

Assim, examinando esses exemplos particulares, podemos ver em que tipos de regularidades usuais Aristóteles está pensando primordialmente nas suas observações sobre a inexatidão da ética. Ele está pensando primordialmente em normas ao invés de frequências. Ele não distingue explicitamente esses dois tipos de regularidades usuais nas suas diferentes afirmações sobre o usual, mas nós temos de observar a distinção, pois devemos prestar uma atenção especial às consequências de tratar os princípios éticos como afirmações de normas naturais.

XII - PRINCÍPIOS USUAIS E CIÊNCIA ÉTICA

Por que Aristóteles enfatiza tanto a afirmação de que as generalizações éticas são usuais? Podemos considerar duas respostas diferentes: (1) ele enfatiza isso como uma advertência para que não levemos a sério demais as generalizações éticas. Elas não podem reivindicar o estatuto de princípios científicos, mas devem ser consideradas simplesmente como resumos da experiência. (2) Ele enfatiza isso como uma advertência para que não sejamos dissuadidos de levar a sério as generalizações éticas. Elas podem reivindicar o estatuto de ciência, mesmo que tenham exceções.

Para decidir entre essas respostas, devemos lembrar, antes de mais nada, que Aristóteles não pode considerar todas as generalizações éticas como meramente usuais³². É fácil compilar uma lista de generalizações que não parecem ter exceções. A felicidade é o bem último de qualquer um; a felicidade de qualquer um consiste numa atividade da alma de acordo com a virtude completa em uma vida completa; é sempre melhor visar o meio termo do que visar o excesso ou a

porém, que as afirmações particulares sobre o que é o caso por natureza são afirmações sobre frequência relativa.

(32) Esse ponto é enfatizado por Broadie, *Ethics with Aristotle*, p. 18.

deficiência; é sempre melhor ser corajoso ao invés de covarde; é correto preocupar-se mais com a ação bela por ela mesma do que pela honra.

Essas afirmações podem parecer muito esquemáticas para serem úteis em termos práticos. No entanto, Aristóteles está também comprometido com generalizações sem exceções menos esquemáticas. Ele acredita, por exemplo, que é sempre melhor estar disposto a enfrentar o perigo somente por algum motivo importante do que estar disposto a enfrentá-lo por um motivo fútil, e que é ruim cultivar as atitudes destemidas de pessoas que não param para pensar nos perigos, ou de pessoas que se importam tão pouco com a vida a ponto de não se importarem com a morte. Ele acredita que não devemos nos divertir às custas de alguém simplesmente para fazer rir, sem qualquer consideração pelo o que é correto ou oportuno. Esses princípios têm um conteúdo prático, já que proíbem as atitudes de alguns tipos de pessoas imediatamente reconhecíveis.

Seria entediante continuar essa lista, mas cabe lembrar a possibilidade de prolongá-la. Isso porque, se Aristóteles está comprometido com uma longa lista de importantes generalizações sem qualificação, então ele não pode, sob pena de inconsistência, achar que suas afirmações sobre a inexatidão da ética excluem essas generalizações. Sua afirmação de que a ética formula princípios usuais não pode significar que a ética formula somente princípios usuais; ela deve significar que a ética inclui não somente princípios sem qualificação mas também princípios usuais.

Se Aristóteles considera que os seus comentários sobre princípios usuais implicam o caráter não-científico dos princípios éticos, então ele deve dizer que a ética inclui generalizações sem qualificações adequadas para a ciência bem como generalizações usuais inadequadas para a ciência. Se ele considera que as generalizações usuais são adequadas para a ciência, então ele está sugerindo que não devemos confinar a parte científica da ética a generalizações sem qualificações, mas que devemos incluir também as generalizações usuais.

Com certeza é esse segundo ponto que Aristóteles tem em vista quando enfatiza que a ciência da natureza inclui princípios usuais. Ao dizer isso, ele quer

afirmar, e não negar, o estatuto científico do estudo da natureza. Por que não deveríamos dizer o mesmo sobre a ética? Nós teríamos razões para hesitar se acreditássemos que as generalizações usuais disponíveis na ética não incorporam regularidades normais e naturais. Vimos, porém, que são precisamente essas as regularidades que Aristóteles tem em mente nos seus exemplos específicos. Devemos concluir, portanto, que a nossa segunda proposta de resposta é a correta.

Podemos confirmar essa resposta se observarmos que a ciência deve fornecer explicações, e que Aristóteles afirma o mesmo sobre a teoria ética. Ele afirma que estamos a caminho de primeiros princípios (1095a30-b4) e afirma ter encontrado um primeiro princípio ao apresentar uma descrição da felicidade. Essa afirmação vem acompanhada de uma segunda advertência para não exigir o mesmo grau de exatidão em todas as disciplinas (1098a20-b8)³³. Essa advertência não visa a qualificar a afirmação de haver encontrado um primeiro princípio. Ao contrário, visa antecipar e barrar uma objeção inadequada a essa afirmação, mostrando que um enunciado inexato de um primeiro princípio pode, mesmo assim, ser apropriado para a disciplina cujos princípios estamos procurando.

Enfatizei esses pontos pois é fácil supor que os comentários de Aristóteles sobre generalizações éticas acarretam uma divisão bem definida entre o estatuto epistemológico dos princípios éticos e o dos princípios das ciências teóricas. É útil perceber que a referência a regularidades usuais não acarreta essa divisão. O fato da ética basear-se em regularidades usuais não distingue a ética da ciência natural, tal como Aristóteles a concebe. Assim, não temos nenhuma razão para supor que ele leve as generalizações éticas menos a sério que as generalizações físicas.

XIII - POR QUE OS PRINCÍPIOS ÉTICOS SÃO USUAIS?

Aristóteles não sugere que a presença de princípios usuais na ética seja simplesmente um reflexo da nossa ignorância ou do estado incompleto da nossa teoria. Ele sugere que eles não podem ser eliminados, exatamente como não podem ser eliminados na ciência natural. Por que isso?

No caso da ciência natural, podemos escolher entre duas explicações: (1) essas regularidades usuais não podem ser eliminadas porque há algo essencialmente indeterminado no comportamento da matéria, de modo que as exceções às generalizações teleológicas não podem ser exaustivamente especificadas. (2) A preferência de Aristóteles por regularidades usuais indica sua crença na importância das regularidades teleológicas e na não importância (para esses propósitos particulares, embora não necessariamente para todos os propósitos) das suas exceções, mesmo que possamos especificar todas as exceções.

Essas duas explicações são mutuamente exclusivas, já que a primeira afirma, e a segunda nega, que Aristóteles não apresentaria princípios meramente usuais se ele não achasse que é impossível especificar todas as exceções a generalizações teleológicas. A segunda explicação não toma partido quanto a se Aristóteles acredita ou não que tal especificação de exceções é impossível; diz que não é necessário que ele acredite nisso para apresentar princípios usuais.

As duas explicações paralelas na ética são estas: (1) nós não podemos, mesmo em princípio, encontrar todas as qualificações que seriam necessárias para formular os princípios apropriadamente qualificados; (2) é insensato, para propósitos práticos, tentar incluir todas as qualificações nos nossos princípios, mesmo que isso seja possível.

Na ciência natural, a segunda resposta é preferível. Quando Aristóteles chama atenção para as regularidades teleológicas na natureza, tentar listar todas as qualificações necessárias para fazer generalizações precisas pode ser simplesmente dispersivo. Seus objetivos são melhor alcançados se ele estabelecer as normas

naturais e as regularidades teleológicas, reconhecendo que elas têm exceções, sem especificá-las em detalhe.

Para ver se a segunda resposta também é preferível na teoria ética, devemos considerar de que modo os propósitos da teoria ética poderiam fazer com que fosse razoável limitar-se a princípios usuais. Aristóteles insiste que a teoria ética - a disciplina praticada nos seus tratados éticos - tem, essencialmente, um objetivo prático. Para decidir a idade apropriada para estudar ética, considera-se a idade na qual estudar ética é útil em termos práticos, 'já que o fim não é o conhecimento, mas a ação' (1095a5-6). Esse propósito prático da ética explica por que devemos nos contentar com princípios apresentados de modo apenas aproximado. Exigir mais seria tão equivocado quanto um carpinteiro buscar precisão geométrica em ângulos retos (1098a29-31). Não há nada na madeira ou nos ângulos retos que impeça os carpinteiros de descobrirem como os ângulos retos que eles tentam produzir em madeira acabam não sendo verdadeiros ângulos retos, mas seria sem sentido e dispersivo ocuparem-se com essas questões. Quando Aristóteles diz que o objeto da ética requer princípios usuais, ele faz duas afirmações: (1) as características da própria matéria implicam que não podemos ter generalizações sem qualificação; (2) o propósito prático da ética implica que não devemos tentar incorporar todas as qualificações que seria necessário acrescentar para encontrarmos princípios exatamente corretos.

Os exemplos de Aristóteles sugerem por que pode ser melhor não tentar explicar detalhadamente todas as exceções. As pessoas virtuosas tomam a atitude correta em relação à riqueza e aos bens exteriores em geral. Elas aprendem que a riqueza é boa sem qualificação, mas que não é boa para qualquer um; elas aprendem que a virtude, sob as condições apropriadas, resulta na felicidade, embora não em todas as situações sem exceção. É mais importante compreender essas questões sobre a virtude, os bens exteriores e a sorte do que aprender generalizações mais complexas que incorporem todas as exceções relevantes às generalizações sem qualificação.

Aristóteles argumenta, portanto, que não precisamos nos deter com todas as exceções e qualificações que seria necessário acrescentar para transformar nossas

regras usuais em generalizações exatas. Esta passagem não implica que algo no mundo ou nas situações éticas nos impeça de encontrar as generalizações complexas que seriam necessárias para um enunciado exato. Também não implica que devamos levar menos a sério as generalizações usuais como guias para a prática, desde que compreendamos que elas são usuais. Ao contrário, ele quer que o nosso reconhecimento do seu caráter usual faça com que nós as levemos mais a sério, já que não ficaremos surpresos ou desconcertados ao descobrir que elas têm exceções.

XIV - O TEÓRICO E O AGENTE

Antes de abandonar a discussão aristotélica sobre a exatidão na ética, devemos levantar mais uma questão, ligada à sua relevância para o particularismo. Aristóteles dirige seus comentários sobre a inexatidão às pessoas que estão ouvindo suas palestras e quer que seus ouvintes reconheçam a inexatidão nas afirmações e generalizações teóricas que ele apresenta (1094b19-1095a13). Ele não está diretamente preocupado com todos os agentes morais ou com as generalizações oferecidas quando eles se deparam com escolhas particulares em situações particulares. Não podemos supor que os princípios teóricos assimilados pelo estudante de filosofia moral devam ser assimilados também pelo agente moral comum.

Não podemos supor, portanto, que simplesmente porque as afirmações teóricas de Aristóteles têm exceções a serem reconhecidas pelo estudante, então também as regras práticas têm de ter exceções que o agente deve reconhecer. Seria perfeitamente consistente, por exemplo, afirmar ao mesmo tempo que (i) as proposições da teoria moral têm exceções e (ii) as regras que devem ser ensinadas aos agentes morais não têm exceções. Para entender a posição de Aristóteles, devemos ver o que ele diz sobre o teórico e sobre o agente.

Embora Aristóteles não esteja diretamente preocupado, nesses comentários a inexatidão, com todos os agentes morais, ele não pretende que suas generalizações inexatas sejam puramente teóricas ou irrelevantes para a ação.

Ao contrário, Aristóteles sugere que elas serão inúteis para quem não consegue guiar seus desejos pela razão, mas úteis para aqueles que podem guiar seus desejos pela razão. Podemos ver como isso seria possível considerando alguns dos exemplos que examinamos. Se eu aprender que a ação corajosa é sempre melhor que a covarde, mas que só usualmente resulta na felicidade, então não vou, em momento algum, acreditar que é do meu interesse global preferir a ação covarde à corajosa; e a minha confiança na preferibilidade da ação corajosa não será abalada pelo reconhecimento de que neste caso particular a ação corajosa não resultará na minha felicidade. Minha confiança em agir virtuosamente será reforçada pela combinação das generalizações universal e usual sobre a coragem e a ação corajosa. O mesmo vale para qualquer outra virtude.

Se é esse o objetivo do reconhecimento de princípios usuais, então esse reconhecimento não implica na existência de qualquer dificuldade ou dúvida especial para decidirmos tomar ou não uma ação corajosa nesta ou naquela situação; também não implica que seja necessário algo mais do que princípios teóricos para saber o que é correto fazer em situações particulares. Aristóteles não sugere, por exemplo, que o estatuto meramente usual da generalização de que a coragem usualmente resulta na felicidade seja uma razão suficiente para não agir corajosamente em casos particulares, nem que precisamos de algum exercício especial de percepção para perceber que temos de agir corajosamente num caso particular no qual a ação corajosa envolverá um dano significativo. Devemos concluir, portanto, que essa passagem sobre a inexatidão dos princípios éticos não oferece nenhum apoio ao particularismo.

XV - PARTICULARES E INEXATIDÃO

No Livro ii, Aristóteles fala mais sobre os objetivos práticos da ética e faz mais uma afirmação sobre a inexatidão. Antes de apresentar sua concepção geral sobre a virtude, ele lembra que a investigação ética visa à prática e não à teoria e que devemos ficar satisfeitos com explicações inexatas (1103b26-1104a5). Ele

acrescenta que uma inexatidão adicional surge quando tentamos lidar com os particulares:

E quando nossa explicação geral é tão inexata, a explicação sobre os casos particulares é ainda mais inexata, pois elas não se enquadram numa arte ou ofício, e os próprios agentes devem considerar, em cada caso, qual é a ação oportuna, como fazem os médicos e os navegadores. Logo, a explicação que oferecemos na nossa presente investigação é desse tipo inexato. Mesmo assim, devemos tentar oferecer alguma ajuda (1104a5-11)³⁴.

A analogia com a medicina e a navegação mostra que não devemos considerar a afirmação ‘toda explicação das ações que devemos tomar’³⁵ deve ser apresentada não de modo exato mas em linhas gerais’ como significando que nenhuma generalização irrestrita em ética seja possível. Aristóteles sugere somente que a medicina e a navegação devem recorrer a generalizações inexatas para serem aplicadas por um juízo treinado em casos particulares, pois elas pretendem fornecer conselhos práticos. O mesmo vale para a ética.

A distinção entre a ‘explicação geral’ (*ho katholou logos*) e ‘a explicação sobre os casos particulares’ (*ho peri tôn kath’hekasta logos*) sugere que um moralista pode estar tentando fazer duas coisas que introduzem a inexatidão. Ao falar em ‘explicação geral’, Aristóteles está novamente referindo-se à discussão das generalizações inexatas, que já examinamos. Vimos que a inexatidão atribuída às suas afirmações teóricas não implica que as regras ensinadas aos agentes morais pelos seus professores, ou dadas pelos seus conselheiros, necessariamente tenham exceções. Ao falar de ‘explicação sobre os casos particulares’, contudo, Aristóteles passa do estudante e do professor de filosofia moral para o agente moral diante de escolhas

(34) Eu analisei o uso que Broadie faz desta passagem e seu ponto de vista sobre a utilidade prática das generalizações aristotélicas em uma resenha no *Journal of Philosophy*, June 1993.

(35) Eu leio *prakteôn* ao invés de *praktôn*.

particulares. A afirmação 'A virtude resulta na felicidade' é uma generalização sem exceções, mas não tenta nos dar um conselho sobre quaisquer circunstâncias específicas com as quais podemos nos deparar. A regra 'Se você fez uma promessa, então você deve mantê-la' dá um conselho bem definido sobre circunstâncias particulares. Aristóteles sugere que, quanto mais perto estivermos de dar um conselho sobre cada circunstância específica, mais inexato será este conselho.

Esse segundo tipo de inexatidão não pode resultar unicamente do fato de estarmos dizendo algo sobre uma situação particular. Não importa o quão particular a situação possa ser, ainda assim podemos aconselhar os agentes a fazer a melhor ação que se apresentar a eles, ou a fazer o que lhes é exigido, levando-se tudo em consideração, pelas virtudes. Por tudo que Aristóteles diz, esse conselho pode ser inteiramente correto em todas as circunstâncias. O problema é a sua pouca utilidade em termos práticos, como uma ajuda para decidirmos precisamente o que fazer. Para explicar por que um conselho tem de ser inexato, temos que lembrar que ele deve satisfazer o propósito prático da ética.

Por que os particulares introduzem uma inexatidão que não pode ser eliminada? Dizer que os meses do ano têm menos de 35 dias é uma generalização irrestrita verdadeira, mas podemos dizer que ela não é de grande utilidade prática se queremos pagar as contas no último dia de cada mês e precisamos saber que dia é esse. Para esse propósito prático, a generalização de que os meses do ano usualmente têm 31 dias é melhor do que a generalização irrestrita com a qual começamos. Parece, no entanto, que seria ainda mais útil formular uma nova generalização que inclua as qualificações apropriadas, ao invés de simplesmente sugerir, pelo uso de 'usualmente', que algumas qualificações são necessárias. A generalização mais útil diz que todos os meses têm 31 dias, exceto Abril, Junho,... e assim por diante. De modo similar, saber que as preposições do latim usualmente exigem o acusativo é bastante útil, mas é mais útil saber que elas exigem acusativo exceto *ab*, *ex*, *clam*, *coram* ... etc., que exigem o ablativo. Uma vez incluídas todas as exceções, substituímos nossa generalização usual por uma generalização exata.

Por que Aristóteles não nos aconselha a fazer isso em ética? Ele indica sua resposta quando analisa os casos nos quais a deliberação é necessária:

Ora, não há deliberação sobre as ciências exatas e auto-suficientes como, por exemplo, sobre as letras, já que não temos qualquer dúvida sobre como escrevê-las. Ao contrário, nós deliberamos sobre o que resulta do nosso agir, mas não do mesmo modo em quaisquer ocasiões, como, por exemplo, sobre questões de medicina e como ganhar dinheiro; mais sobre navegação do que sobre ginástica, na medida em que ela é elaborada de modo menos exato, e analogamente para outras [artes]; e mais sobre as crenças³⁶ do que sobre as ciências, já que temos mais dúvidas sobre elas. A deliberação é sobre coisas que são usuais, mas [ou 'e'? ou 'i.e.'?] tais que não é claro em que elas vão [ou ela vai] resultar, e na qual [sujeito tácito]³⁷ é indefinido (1112a34-b9).

Aristóteles descreve uma série crescente de graus de inexatidão que exigem uma contribuição maior da deliberação. Os casos 'exatos e auto-suficientes' são muito parecidos com os meus exemplos dos meses e das preposições do latim. Nos outros casos, temos cada vez menos regras que efetivamente nos guiam em casos particulares. A última frase citada resume³⁸ as situações na quais a deliberação é necessária.

O que Aristóteles quer dizer ao afirmar que a deliberação é necessária quando as coisas são 'indefinidas' (*adihoriston*)? Poderíamos dizer que ele está afirmando uma indeterminação real nas coisas. Não precisamos supor, no entanto, que ele toma por base uma afirmação como essa - quer pensemos ou não que ele acredita nisso. A afirmação de que algo é indefinido pode referir-se simplesmente ao seu comentário anterior de que temos dúvidas sobre o que fazer. Se isto está correto, então Aristóteles nos diz que precisamos da deliberação nos casos nos quais as considerações são tão variadas e complexas a ponto de tornar inadequado um apelo a generalizações que fossem, por si só, suficientes para nos dizer o que fazer.

(36) Lendo *doxas* (seguindo Gauthier; OCT lê *technas*).

(37) Justificado ou não, o acréscimo de Rassow <*to hōs dei*>, aceito por Gauthier, dá um bom sentido.

(38) É tentador ler *dē* (Gauthier; OCT lê *de*) em b8.

Se eu quero escrever a palavra francesa para gato e sei que essa palavra se escreve 'c-h-a-t', não preciso mais deliberar sobre que letras escrever. Quando mais considerações relacionam-se ao caráter apropriado ou não de uma ou outra ação, é menos razoável apelar para generalizações que podem ser aplicadas sem deliberação adicional.

Essas observações sobre a deliberação sugerem que as escolhas em situações particulares envolvem a inexatidão, pois não podemos esperar chegar às escolhas corretas recorrendo a generalizações que sejam imediatamente aplicáveis, sem maior reflexão, a casos particulares. Isso não significa que as generalizações não sejam apropriadas, mas que elas devem ser qualificadas de determinadas maneiras e que suas limitações devem ser reconhecidas.

Podemos nos sentir inclinados a conectar essas observações sobre os particulares com a tentativa de Aristóteles de especificar a doutrina do justo meio no detalhe adequado:

No entanto, não devemos somente apresentar essa explicação geral mas também aplicá-la aos casos particulares. Dentre as explicações concernentes às ações, embora as mais gerais sejam comuns a mais casos³⁹, as específicas são mais verdadeiras, já que ações são sobre casos particulares, e nossa explicação deve estar de acordo com eles (1107a28-32).

(39) Eu leio *koinoteroi*, seguindo Bywater e Gauthier. Um manuscrito e uma parte da tradição latina lêem *kenôteroi*, o que é defendido, entre outros, por Stewart. Stewart apela especialmente para GA 748a7, onde é dito que o *logos* em questão é *katholou lian kai kenos*. Essa passagem, contudo, condena uma explicação como *kenos* quando ela não procede de *oikeiai archai*; essa acusação não pode ser feita contra a explicação geral em questão na passagem da EN. Nenhuma passagem análoga sugere que Aristóteles está disposto a condenar toda explicação mais geral (na medida em que se opõe a uma que seja excessivamente geral por não ser derivada dos princípios próprios da disciplina) como necessariamente 'mais vazia' que uma explicação dos particulares. Embora a passagem de GA possa ter induzido a presença de *kenôteroi* nos textos da EN, ela não é uma razão suficientemente boa para preferirmos essa leitura.

É esta a razão para especificar o justo meio por referência a diferentes tipos de sentimentos, e para identificar os diferentes justos meios com as virtudes de caráter específicas, para as quais ele promete dar, mais adiante, uma explicação mais 'exata' (1107b14-16).

Essa passagem não quer sugerir que as generalizações são inúteis, já que se trata da introdução de Aristóteles às explicações das virtudes de caráter específicas, que evidentemente incluem muitas generalizações sobre as características de diferentes pessoas virtuosas e viciosas. Ele está se aproximando dos 'particulares', fornecendo generalizações mais específicas. Em lugar de simplesmente dizer que a virtude consiste em um determinado tipo de justo meio, ele acrescenta que a coragem consiste neste tipo de justo meio, que a temperança consiste neste tipo, e assim por diante. Essa passagem deveria nos prevenir de que quando Aristóteles nos diz para prestar atenção aos particulares, ele não está necessariamente dizendo para desistirmos de formular nossa teoria em generalizações. Ele está nos dizendo algo sobre que generalizações devemos procurar. Nada nessas observações chega perto da aceitação do particularismo.

XVI - PARTICULARES E PERCEPÇÕES⁴⁰

Alguns comentários de Aristóteles sobre os particulares também incluem um apelo à percepção, e esses comentários podem parecer uma base mais promissora para atribuir-lhe o particularismo.

Depois de apresentar a doutrina do justo meio e listar os justos meios específicos que constituem diferentes virtudes, Aristóteles nos dá o conselho geral para chegar o mais perto possível do justo meio, tentando evitar o extremo para o qual tivermos maior tendência. Ele adverte que não podemos esperar que esse

(40) Algumas discussões sobre percepção: R.A. Shiner, 'Aisthesis, phronesis, and nous', *Phil. Studies* 36 (1979); 'Ethical perception', *Apeiron* 13 (1979); M.J.Woods, 'Intuition and perception in Aristotle's ethics', *OSAP* 4 (1986), pp. 145-66.

conselho geral nos dê uma orientação precisa em cada caso. A dificuldade em determinar as questões sobre os particulares parece resultar de duas coisas: (a) as diferenças entre diferentes pessoas e as conseqüentes diferenças no treinamento que cada pessoa precisa para chegar o mais perto possível do justo meio; e (b) as condições particulares diferentes que cada pessoa enfrenta e a conseqüente dificuldade em dar conta de todas as circunstâncias que precisam ser consideradas na decisão sobre o que é necessário para aproximar-se do justo meio (1109b12-23). Uma vez que não podemos definir esses aspectos imediatamente em uma explicação geral, Aristóteles conclui que 'o juízo sobre eles depende da percepção'.

Aristóteles sugere um papel semelhante para a percepção nas suas observações sobre o justo meio constituído pela calma. Ao tentar distinguir a pessoa calma (*praos*) das pessoas propensas demais a ficarem com raiva ou das pessoas que não ficam com raiva quando deveriam, é muito difícil demarcar as fronteiras em termos gerais. A percepção é necessária para suprir a deficiência das explicações gerais (1126a31-b4). Aristóteles não diz que a percepção faz de fato o juízo relevante sobre o que está mais próximo do justo meio. Ele diz que não podemos fazer o juízo relevante nos casos particulares sem nos basearmos na percepção⁴¹.

A conexão entre os particulares e a percepção é novamente assinalada quando Aristóteles nega que os particulares sejam objetos da deliberação. A percepção é introduzida aqui tanto para juízos não-valorativos ('isto é um pão') como para juízos valorativos ('está suficientemente cozido') (1112b34-1113a2).

Para mostrar que essas observações não acarretam a aceitação do particularismo, vou oferecer duas objeções independentes para uma compreensão particularista: (1) Aristóteles não se baseia numa afirmação de que generalizações

(41) Eu tomo *en* como significando 'dependendo de' como na *Fís.* 219a20-1. Ver Stewart sobre 1126b3. Passagens análogas aos comentários sobre a percepção em outras obras poderiam ser citadas em favor da afirmação de que a própria percepção julga (ou 'discrimina', *krinein*). No entanto, Aristóteles não diz nada assim tão específico nos tratados sobre ética, de modo que uma tradução menos comprometida é preferível. A passagem é examinada por Sherman, *Fabric of Character*, p. 35.

totalmente qualificadas sejam em princípio impossíveis; (2) mesmo que acreditas-se que elas fossem impossíveis, ele não estaria comprometido com o particularismo, pois não atribui à percepção de particulares o tipo de prioridade necessária para o particularismo.

Para explicar minha primeira objeção, volto às concepções aristotélicas sobre o papel da percepção em relação à deliberação. Se não estivermos satisfeitos com as regras usuais, e tentarmos qualificá-las a ponto de fornecerem um conselho definido para cada caso particular que encontrarmos, teremos de fornecer muitas qualificações. Se essas qualificações forem extremamente numerosas, talvez seja melhor equipar quem está aprendendo com algum outro meio de achar a resposta correta. Se as generalizações se tornarem absolutamente complicadas, com muitas qualificações, as diferentes qualificações farão referência a diferentes aspectos de uma situação, e o agente que está aplicando essa generalização terá de reconhecer esses diferentes aspectos. Se um agente equipado com generalizações sem qualificação e com a capacidade para reconhecer os aspectos eticamente relevantes dos casos particulares pode chegar à resposta correta, então é melhor não sobrecarregar o agente com generalizações qualificadas extremamente complicadas.

Podemos perceber por que um agente precisa de alguma capacidade para reconhecer os diversos aspectos eticamente relevantes de uma situação se considerarmos algumas contribuições do próprio Aristóteles à casuística. No Livro ix Aristóteles refere-se à observação do Livro ii de que é difícil dar respostas definidas sobre casos particulares, mas, mesmo assim, faz algumas sugestões (1164b25-1165a12). Ele insiste, por exemplo, que usualmente devemos pagar nossas dívidas, mas essa regra geral tem exceções, quando envolve algo especialmente correto ou necessário.

Podemos perceber por que Aristóteles não tenta apresentar todas as exceções relevantes ou incorporá-las em regras modificadas. Suponha que pudéssemos formular regras gerais, incluindo nelas todas as qualificações apropriadas para dar conta de todos os casos. Para aplicar essas regras, os agentes teriam de reconhecer que uma situação envolve (digamos) uma obrigação para com o pai de alguém, uma obrigação para com alguém que já resgatou sua própria dívida, uma

obrigação em pagar uma dívida, um pedido de dinheiro emprestado em troca de um empréstimo recebido, e uma permissão para deixar de emprestar em casos nos quais provavelmente se perderá dinheiro. Se eu puder reconhecer esses diferentes aspectos das situações e tiver também alguma idéia de quais dessas considerações são mais importantes que as outras, provavelmente vou me sair muito bem em obter as respostas que seriam dadas pelas generalizações totalmente qualificadas. Não é necessário, no entanto, que eu seja capaz de expressar em forma de regras meus pontos de vista sobre as considerações relevantes.

Aristóteles não explica por que ele acredita que é melhor, para os propósitos práticos da ética, que aprendamos generalizações usuais ao invés de partirmos para o aprendizado de generalizações completamente qualificadas. Não é difícil, no entanto, perceber por que ele está certo. As generalizações completamente qualificadas seriam tão complicadas que seriam difíceis de aprender e difíceis de aplicar. Além disso, as habilidades necessárias para aplicá-las, uma vez adquiridas, nos levarão às respostas corretas sem termos aprendido as generalizações completamente qualificadas. Em lugar de emprendermos a tarefa, difícil a ponto de ser impossível, de aprender generalizações completamente qualificadas, é melhor emprender a tarefa mais realista de aprender a reconhecer e comparar as considerações que devem nos guiar ao fazermos as diferentes afirmações de diferentes generalizações usuais.

Esses pontos corroboram minha primeira objeção a uma interpretação particularista. Eles mostram que a ênfase de Aristóteles na percepção é inteligível mesmo que ele não acredite na impossibilidade de generalizações completamente qualificadas. Ainda que essa primeira objeção fracasse, a segunda objeção se mantém. As análises aristotélicas da casuística não sugerem que possamos resolver as dificuldades suscitadas por essas situações sem que tenhamos apreendido algumas generalizações e compreendido qual o seu propósito. Ele sugere que, em geral, devemos seguir a regra da reciprocidade, mas que temos de compreender por que devemos segui-la. Devemos segui-la pois a reciprocidade tem precedência sobre a disposição dos nossos recursos conforme a nossa inclinação, de modo que pagar uma dívida tem precedência sobre um impulso generoso de dar um

presente a um amigo (1164b30-3). No entanto, a anterioridade da reciprocidade sobre impulsos generosos não acarreta a anterioridade da reciprocidade sobre qualquer coisa. Se reconhecermos também que as obrigações especiais para com nossos pais precedem a obrigação geral da reciprocidade, reconheceremos o lugar apropriado da regra da reciprocidade. Para compreender isso, já deveremos ter compreendido o fundamento moral da suposição em favor da reciprocidade. Não estamos realmente violando a regra da reciprocidade, pois a regra só vale sob uma suposição que (neste caso) não é satisfeita.

Essa utilização do fundamento de uma regra para explicar exceções, ou aparentes exceções, é especialmente clara no exame aristotélico da eqüidade. Ele sugere que as disposições da lei escrita precisam ser violadas em alguns casos, mas que as violações não violam o propósito da lei (1137b11-32). Se tivermos percebido o objetivo que o legislador tinha em vista ao formular a regra geral, então poderemos ver que esse mesmo objetivo requer a violação da regra em alguns casos.

As regras éticas são diferentes das leis que devem ser violadas para realizar seu objetivo, pois, ao contrário das leis, as regras éticas incorporam o reconhecimento das suas limitações por serem expressas como generalizações usuais. Não violamos essas regras ao deixar de fazer o que elas ordenam que façamos usualmente, já que apelamos aos princípios que subjazem a elas para justificar nossa afirmação de que esse não é um dos casos usuais⁴².

Nesses casos, portanto, embora as regras gerais não prescrevam precisamente o que devemos fazer em situações particulares, seu direcionamento normativo parece contribuir de modo essencial para uma decisão correta sobre o que fazer. Se isso é verdadeiro, então a concepção aristotélica do seu papel é incompatível com a sua aceitação do particularismo, já que o particularismo afirma a anterioridade da percepção sobre as regras gerais. O único modo de defender uma interpretação particularista das concepções aristotélicas nesses casos é argumentar que as

(42) A eqüidade é proveitosamente discutida por Sherman, *Fabric*, p. 13-22; Shiner, em *Justice, Law, and Method* (ed. Panagiotou), cap. 12.

generalizações empregadas em casos particulares são, elas próprias, simplesmente resumos do que encontramos, pela percepção, nos casos particulares. Mas não vimos nenhuma razão para crer que Aristóteles aceite essa compreensão das generalizações éticas.

XVII - PERCEPÇÃO E PHRONESIS

Até aqui sugeri que Aristóteles pensa na percepção primordialmente como um meio para aplicar regras gerais a casos particulares, tal que reconhecemos todos os aspectos relevantes de uma situação particular a qual nossas generalizações aplicam-se. McDowell e Nussbaum, contudo, acreditam que essa afirmação sobre a percepção não pode ser tudo que Aristóteles tem em mente, já que ela não atribui à percepção a anterioridade normativa que Aristóteles reivindica para ela. McDowell considera Aristóteles um particularista na medida em que ter a concepção correta de eudaimonia envolve ter um certo número de 'susceptibilidades motivadoras'. Estas não podem ser descritas adequadamente como a aceitação de quaisquer princípios gerais - são simplesmente tendências a concentrar-se em certos aspectos das situações e reagir a esses aspectos de determinadas maneiras. Essas tendências manifestam uma capacidade perceptiva especial. Assim, McDowell não defende a questão relativamente pacífica de que Aristóteles acredita que muitas generalizações éticas têm exceções, mas a afirmação mais radical de que, do ponto de vista aristotélico, nenhum princípio ou regra normativos tem qualquer força; eles não devem ser pensados como guias para a deliberação, percepção ou decisão da pessoa virtuosa. É este ponto de vista que Dancy parece expressar ao sugerir (em favor de McDowell) que 'a única coisa que alguém leva para uma nova situação é uma capacidade desprovida de conteúdo para discernir o que é importante quando for importante'⁴³. Será que Aristóteles parece acreditar em algo assim?

Para explicar o que quer dizer com capacidade perceptiva, McDowell faz referência à habilidade de perceber os aspectos relevantes em uma situação particular e concentrar-se neles. Aqui, ele segue Wiggins, que chama essa capacidade de 'apreciação situacional'. Wiggins descreve-a do seguinte modo:

Um homem geralmente se pergunta 'O que devo fazer?'... em resposta a um contexto particular. Isso suscitará exigências particulares e contingentes sobre a sua percepção moral ou prática, mas pode ser que nem todos traços relevantes da situação saltem aos olhos. Para ver quais são eles, para incitar a imaginação a revirar a questão e ativar em reflexão e experimentos mentais quaisquer interesses e paixões que ela deva ativar, pode ser necessária uma boa dose de apreciação situacional ou, como Aristóteles diria, percepção (aisthêsis)⁴⁴.

Para agentes que têm o tipo apropriado de apreciação situacional, os traços significativos da situação serão proeminentes. Esses agentes deliberarão à luz do fato de que essa situação fornece uma oportunidade para (digamos) gastar dinheiro com o bem comum e não para exibir sua riqueza. É esse tipo de apreciação situacional que esperamos de um agente com a virtude da magnificência ao invés do vício da ostentação.

A referência que Wiggins faz às observações de Aristóteles sobre a percepção indica que os intérpretes que enfatizam a apreciação situacional acreditam que Aristóteles tem isso em mente nas várias passagens do Livro vi onde ele relaciona a phronesis com a percepção. Embora certamente seja uma questão difícil dizer exatamente que relação entre phronesis e percepção ele tem em mente, creio que a sugestão de que ele está pensando na apreciação situacional é bastante plausível e iluminadora, e vou supor que esteja correta. De acordo com esse ponto de vista, Aristóteles quer dizer que as pessoas

(44) 'Deliberation and practical reason' em *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Rorty, p. 232. McDowell cita Wiggins para explicar suas referências a percepção e proeminência, *Monist*, 1978, p. 350, n.28-9.

virtuosas de fato vêm as coisas de modo diferente das outras pessoas, pois elas prestam atenção e concentram-se em aspectos da situação que outras pessoas não percebem.

Será que o reconhecimento deste papel da apreciação situacional acarreta a aceitação do particularismo? Nem Wiggins nem Aristóteles sugerem - nas passagens que consideramos até aqui - que a apreciação situacional é normativamente anterior a regras gerais. Ao contrário, poderíamos supor que a aceitação das generalizações corretas por parte das pessoas virtuosas explica por que elas são boas em distinguir os aspectos moralmente relevantes das situações. Elas aprenderam, por exemplo, que é errado fazer piadas que humilham suas vítimas inocentes embora divirtam a platéia e é por isso que elas se treinam para notar a tendência de uma piada a humilhar uma vítima inocente. Se é esta a concepção correta do desenvolvimento da apreciação situacional, então ela não corrobora o particularismo.

Portanto, para aceitar o particularismo em nome de Aristóteles teremos de supor que Aristóteles trata as generalizações como meros resumos de exercícios particulares de percepções éticas ou apreciações situacionais. Um princípio geral constituirá, de acordo com um particularista, 'um lembrete do tipo de importância que uma propriedade *pode* ter nas circunstâncias adequadas'⁴⁵. Será que encontramos qualquer coisa que comprometa Aristóteles com esse tratamento particularista das generalizações éticas?

Aristóteles afirma que a *phronesis* é sobre os particulares e, portanto, requer a percepção (1142a23-30). Essa passagem, porém, não corrobora o particularismo, pois não diz nada sobre anterioridade. Ele também afirma que os universais são derivados dos particulares, dos quais temos o tipo especial de percepção que é um tipo de entendimento (*nous*) (1143a32-b5). Será que essa observação corrobora o ponto de vista particularista de que as generalizações não têm uma importância normativa própria?

Se Aristóteles defende a concepção particularista, então ele tem de acreditar que os princípios gerais aceitos pelo phronimos são resumos do que ele percebeu nos casos particulares. Se ele foi educado corretamente, ele foi treinado para perceber que aqui e ali há uma oportunidade para retribuir a um amigo que o beneficiou. Ele forma o hábito de focar este aspecto de uma situação em lugar de focar o fato de (digamos) ter algum dinheiro extra e poder gastar com seu próprio divertimento. Ao perceber esse fato sobre as reações de pessoas virtuosas, o teórico ético pode formar princípios gerais sobre as obrigações da amizade, mas seria um erro supor que o phronimos reage de tal modo a essas situações porque ele próprio aceitou os princípios gerais.

Podemos ser tentados a atribuir esse ponto de vista a Aristóteles se nos concentrarmos simplesmente na afirmação de que os universais são derivados dos particulares. Não devemos, contudo, atribuir-lhe esse ponto de vista, devido a duas objeções independentes: (1) mesmo considerando essa passagem fora de contexto, como um enunciado geral sobre a aquisição de universais, ela não corrobora o particularismo; (2) ela não deve ser considerada fora de contexto e, considerada no seu contexto, ela não faz uma afirmação geral sobre a aquisição de universais.

Para compreender a primeira objeção, devemos perceber que nem todo tipo de derivação de universais a partir de particulares implica que generalizações sejam meramente resumos de juízos perceptivos particulares ou que a percepção de particulares tenha anterioridade normativa. Aristóteles está disposto a dizer que, em algum sentido difícil de explicar com precisão, todos os juízos universais (e não somente os da ética) são derivados de juízos particulares. Essa afirmação sobre o aprendizado dá aos juízos particulares uma espécie de anterioridade 'para nós'. Apesar disso, no entanto, é verdade que os juízos universais são anteriores 'por natureza'. Se compreendemos uma teoria científica, devemos reconhecer essa anterioridade dos universais. Seria difícil defender a afirmação de que Aristóteles considera os juízos universais em geral como meros resumos de juízos particulares. Se Aristóteles afirma sobre os universais éticos o que ele afirma sobre os universais em

geral, então ele não afirma o particularismo. O particularismo não sustenta simplesmente a afirmação de que os juízos particulares são 'anteriores para nós' no aprendizado, mas a afirmação mais forte de que são reconhecidos como anteriores na perspectiva da pessoa virtuosa. Aristóteles não endossa essa afirmação mais forte.

Para compreender a segunda objeção, devemos levar em consideração o contexto da passagem. Aristóteles está atribuindo a apreciação situacional ao phronimos, que presumivelmente deliberou bem sobre o que promove o fim último. A menos que possamos mostrar que essa deliberação não envolve a aplicação de generalizações com força normativa, não podemos - como já enfatizei - supor que sua apreciação situacional é independente da aceitação dessas generalizações. Como Aristóteles já nos falou sobre o aspecto deliberativo da phronesis, ele não precisa retomar tudo isso quando está falando sobre o aspecto perceptivo.

Será que essa afirmação de que a apreciação situacional pode depender da atribuição de uma força normativa a princípios gerais entra em conflito com a afirmação aristotélica de que os universais são derivados dos particulares? Isso não será necessário, desde que a afirmação sobre os particulares tenha uma força mais restrita do que lhe atribuiríamos caso aceitássemos a concepção particularista. Aristóteles pode estar querendo dizer simplesmente que o phronimos revisa seus princípios gerais à luz desta apreciação situacional. Esse tipo de processo é descrito por Wiggins:

Nenhuma teoria ... pode tratar as considerações com as quais um agente chega diante de qualquer situação como formando um sistema fechado, completo e consistente, pois pertence à essência dessas considerações fazer afirmações concorrentes e inconsistentes ... O peso das afirmações representadas por essas considerações não está necessariamente fixado com antecedência. Também não é necessário que as considerações estejam hierarquicamente ordenadas. Na verdade, a reflexão de alguém sobre uma nova situação com a qual se confronta pode romper uma ordem e uma rigidez previamente existentes, e

causar uma mudança na sua concepção em elaboração sobre o propósito (to hou heneka), ou os diversos ou muitos propósitos, de viver e agir⁴⁶.

Revisar nossas generalizações à luz da experiência é perfeitamente razoável, pois ao aplicar diversas das nossas generalizações de uma vez só, podemos perceber que elas levam a resultados que, ao refletir, julgamos inaceitáveis. Essa reflexão pode envolver essencialmente um apelo a generalizações. Se for a essa questão que Aristóteles se refere quando diz que os universais são derivados dos particulares, então sua afirmação faz sentido no seu contexto, e fica muito aquém de uma concepção particularista sobre o papel das generalizações teóricas.

Qual o papel da percepção e da apreciação situacional neste processo de revisão? Talvez vejamos com mais clareza com o que Aristóteles estaria ou não comprometido, se relacionarmos essa discussão com os apelos freqüentes à 'proeminência' no tratamento da percepção moral. Podemos pensar em um aspecto de uma situação como proeminente de dois modos diferentes: (1) alguns aspectos ao invés de outros são proeminentes na medida em que fornecem considerações moralmente relevantes. Para deliberar apropriadamente, devo ser capaz de ignorar considerações irrelevantes e confusas e concentrar-me nas relevantes. Devo, por exemplo, lembrar-me de que fiz uma promessa a A e que B precisa urgentemente da minha ajuda, e devo ignorar o fato de que é ligeiramente inconveniente para mim manter minha promessa para A ou ajudar B. É razoável dizer que preciso de alguma habilidade em reconhecer os aspectos proeminentes para concentrar-me no que é relevante para minha deliberação⁴⁷. Nesses casos, portanto, ser proeminente é ser relevante.

(46) Rorty p. 233. Em pelo menos um ponto as sugestões de Wiggins vão além do que seria razoável atribuir a Aristóteles. Wiggins sugere que é essencial que nossas considerações façam afirmações concorrentes e inconsistentes, mas não estou certo em que momento Aristóteles compromete-se com uma afirmação tão forte quanto esta.

(47) Por influência de Karen Jones, apresento a questão sobre a proeminência deste modo.

(2) Um aspecto pode ser visto como decisivo em detrimento de outros. Que B precisa da minha ajuda urgentemente pode ser mais importante, por exemplo, do que o fato de que fiz uma promessa para A; logo, devo ajudar B mesmo que tenha de quebrar minha promessa para A. Neste caso, poderíamos dizer que a necessidade de B, e não a promessa para A, deve ser mais proeminente para mim. O tipo importante de ser proeminente é ser decisivo.

Tanto ser relevante quanto ser decisivo podem ser descritos de modo inteligível como 'ser proeminente', mas não é igualmente apropriado apelar para a percepção em ambos os casos. No primeiro caso, diversos aspectos serão relevantes em uma situação particular e é razoável sugerir que a percepção é necessária, já que alguma consciência dos aspectos relevantes é pressuposta pela deliberação num caso particular. No segundo caso, contudo, somente um aspecto é decisivo, já que o aspecto decisivo é aquele que é mais importante. Neste caso, ao contrário do primeiro, os aspectos não proeminentes não são moralmente irrelevantes e seria uma falta de consciência moral se não reconhecêssemos sua relevância moral. Além disso, é mais difícil atribuir à percepção a consciência do caráter decisivo de um aspecto. Parece mais razoável dizer que descobriremos o que é mais importante somente depois de deliberar sobre as diferentes coisas que são relevantes (e que têm, portanto, o primeiro tipo de proeminência).

Essa divisão entre dois tipos de proeminência nos permite ver como a posição de Wiggins fica aquém do particularismo. Ele não sugere que o mesmo tipo de percepção que toma consciência do caráter relevante também toma consciência do caráter decisivo. Logo, ele não sugere que a apreciação situacional é o tipo de habilidade que precisamos para resolver conflitos ou para reordenar nossas prioridades nessas situações. Na verdade, não é nada óbvio por que a mesma capacidade que nos permite selecionar os aspectos relevantes da situação deveria também permitir decidirmos sobre seus aspectos moralmente decisivos. Mesmo que ele quisesse afirmar que a consciência do caráter relevante é normativamente anterior à aceitação de generalizações, isso não nos daria nenhuma razão para crer que a consciência do caráter decisivo é normativamente anterior à aceitação de

generalizações. Ainda assim, poderíamos afirmar que só podemos resolver conflitos e reordenar propriedades de modo correto, se tivermos apreendido as generalizações apropriadas e seus fundamentos éticos. Mas, em todo caso, Wiggins não sugere que a apreciação situacional seja normativamente anterior à aceitação de regras gerais.

Utilizo as concepções de Wiggins para tornar mais clara a questão sobre Aristóteles porque é evidente que Wiggins acredita que a apreciação situacional é um componente indispensável da virtude. Mesmo concedendo que Aristóteles atribui à apreciação situacional a importância que Wiggins lhe atribui, não há nenhuma razão suficiente para acreditar que ele aceita o particularismo.

Tentei mostrar que as passagens sobre a *phronesis* e a percepção não requerem uma interpretação particularista que atribua anterioridade normativa à percepção. Poderíamos ser tentados a aceitar uma interpretação particularista dessas passagens se já estivéssemos convencidos de que as passagens sobre a inexatidão e sobre a percepção exigem uma interpretação particularista. Do mesmo modo, poderíamos ser tentados a aceitar a interpretação particularista das passagens sobre exatidão e percepção se já acreditássemos que esta é a única interpretação possível das passagens sobre a *phronesis*. O fato de que diversas passagens falem de particulares e da necessidade da percepção naturalmente nos leva a interpretar um grupo de passagens à luz de um outro grupo. Assim, eu argumentei que nenhum dos três grupos corrobora a interpretação particularista, de modo que nenhum deles pode criar uma presunção a favor de uma interpretação particularista dos outros grupos.

Por estas razões, as evidências examinadas não corroboram a concepção modesta. Temos todos os motivos para esperar que, tanto na ética como na ciência natural, Aristóteles acredite que podemos estabelecer generalizações teoricamente significativas. Ele também acredita que as generalizações na ética são importantes para o propósito prático primordial da investigação ética. Essa concepção relativamente ambiciosa é corroborada tanto pelas suas

afirmações diretas sobre generalizações éticas, quanto pelo modo como ele as utiliza ao examinar questões casuísticas.

Mesmo que meus argumentos pareçam lançar dúvidas quanto à interpretação particularista que descrevi, os leitores simpáticos ao particularismo podem ficar insatisfeitos. Eles podem objetar que a posição que critiquei é uma versão um tanto extremada do particularismo, e que versões mais moderadas são mais aristotélicas e mais plausíveis em si mesmas. Talvez seja até mesmo um erro *supor*, como *supus*, que alguma tese sobre a anterioridade normativa da percepção sobre as regras gerais é um elemento crucial numa interpretação particularista de Aristóteles.

Eu não pretendo excluir a possibilidade da elaboração de uma tese não-óbvia e defensável que pudesse ser descrita como aristotélica e, em algum sentido apropriado, particularista. Embora me incline a crer que nenhuma posição que possa ser atribuída com plausibilidade a Aristóteles pode ser descrita de modo frutífero como particularista, não tentei defender essa convicção geral. Simplesmente considere um enunciado relativamente claro do particularismo. Se mostrei que não é plausível atribuir isso a Aristóteles, então chamei atenção para algumas obsessões que qualquer interpretação particularista plausível deve evitar.

XVIII - GENERALIZAÇÕES E REVISÃO

Se Aristóteles crê que generalizações usuais são importantes para guiar e justificar as ações de uma pessoa boa, então ele deve admitir a possibilidade de que argumentos por diferentes princípios gerais possam nos levar a mudar de idéia sobre questões morais práticas. Será que podemos encontrar quaisquer exemplos disso na *Ética*? Essa pergunta suscita muitas questões sobre a relação entre as concepções aristotélicas do bem e das virtudes e as crenças que sua audiência toma como ponto de partida. Considera-se, às vezes, que a sua observação de que devemos começar pelo que é conhecido para nós, e que,

portanto, o estudante deve ter tido uma boa formação, exclui a possibilidade de uma revisão significativa à luz da teoria ética. Teremos uma razão para reavaliar essa observação, contudo, se descobirmos que na realidade Aristóteles argumenta em favor de revisões significativas das concepções das pessoas com uma boa formação.

Não vou elaborar uma defesa detalhada da idéia de que Aristóteles argumenta em favor de revisões significativas. Vou somente mencionar uns poucos exemplos que, creio, poderíamos tornar plausíveis:

1. O senso comum dificilmente aceitaria a distinção aristotélica entre a 'coragem de cidadão', baseada num apelo à honra e à vergonha, e a coragem genuína. Na concepção aristotélica, a coragem de cidadão não é a verdadeira coragem, pois lhe falta a decisão correta (prohairesis), que faz com que o agente se decida pela ação corajosa por ela mesma, porque é corajosa e (portanto) porque é bela.

2. Percebemos que precisamos reconhecer uma virtude que incorpore a atitude correta perante as honras uma vez que tivermos percebido que, às vezes, elogiamos o amante da honra e, outra vezes, elogiamos pessoas que são indiferentes à honra (1125b8-18). Nossas apreciações situacionais podem nos levar a esses diferentes veredictos sobre os amantes da honra. Se resistíssemos à generalização, poderíamos nos dar por perfeitamente satisfeitos com essas diferentes apreciações. Aristóteles, no entanto, não se dá por satisfeito com elas. Ele crê que podemos usá-las e modificá-las para chegar a um juízo que não é ratificado pelo senso comum, de que há uma virtude que diz respeito à honra. À luz deste juízo, percebemos que estamos errados em elogiar as pessoas que estão (de fato, embora não nos déssemos conta disso) nos extremos viciosos.

3. O senso comum acredita que a auto-estima entra em conflito com o interesse pelos outros e pelo bem comum que caracteriza a virtude. Aristóteles argumenta (em ix 9) que a concepção comum está equivocada e que a auto-estima genuína caracteriza a pessoa virtuosa.

Seria possível argumentar que não é provável que alguma dessas revisões de crenças comuns levem à conclusão de que devemos agir de um modo, e não de outro, em uma situação particular. No entanto, isso não pode ser dito de todos os argumentos teóricos de Aristóteles. Sua ênfase no caráter como a base da melhor forma de amizade faz com que ele adote um ponto de vista sobre a permanência da amizade, e sobre a lealdade que os amigos devem uns aos outros, menos rigorista do que muitas pessoas adotariam (ix 3). Neste caso, a base teórica de Aristóteles parece afetar sua casuística e a aceitação de sua teoria pode facilmente gerar uma diferença de comportamento.

Não quero sugerir, ao dizer isso, que a única diferença eticamente significativa é uma diferença de comportamento. Estou dizendo que, mesmo se a considerássemos como a única diferença eticamente significativa, a teoria aristotélica parece gerar esse tipo de diferença. Se tivermos um modelo mais amplo e mais razoável do que seja uma diferença eticamente significativa, então é ainda mais fácil perceber que a teoria é responsável por uma diferença eticamente significativa.

XIX - CONCLUSÃO

Por todas essas razões, creio que não há nenhuma boa base para atribuímos a Aristóteles uma concepção modesta da teoria ética. Alguns - embora não a totalidade - dos leitores que atribuíram essa interpretação a Aristóteles estão eles próprios convencidos de que uma concepção ambiciosa é equivocada. Se ela de fato for equivocada, então descobrimos que Aristóteles pode muito bem estar equivocado. Eu certamente não lidei com todas as razões para crer que uma concepção ambiciosa é equivocada. Contudo, ao argumentar que ele não está comprometido com uma concepção modesta, tentei mostrar que algumas afirmações razoáveis que são utilizadas como apoio para a concepção modesta são igualmente compatíveis com uma concepção ambiciosa. Nesta medida, eu sugeri que uma concepção ambiciosa

T. H. IRWIN

não precisa fazer as afirmações extravagantes que, às vezes, os seus críticos lhe atribuem. Se o que eu disse está certo, estamos justificados a perguntar quão ambiciosa pode ser a concepção de teoria moral que Aristóteles de fato aceita e quão plausível é sua versão específica desta concepção. Tentei explicar por que o mero fato de ser ambiciosa não nos justifica a rejeitá-la.

ANALYTICA

volume 1
número 3
1996

Endereço do autor:
Sage School of Philosophy
218 Goldwin Smith Hall
Cornell University, Ithaca, NY 14853-3201 USA

Tradução de *Silvia Altmann*

Revisão de *Ethel M. Rocha*