

PARTICULARISMO E UNIVERSALISMO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Marco Zingano

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

I

A ausência de uma moral dos deveres em Aristóteles foi assinalada pelos comentadores faz muito tempo; alguns até mesmo o censuraram abertamente por isso¹. Mais recentemente, porém, tentou-se mostrar que este era justamente o ponto forte da ética aristotélica. Se Aristóteles parece dar sua preferência antes ao homem prudente que *mostra* o que é preciso fazer do que ao moralista que justifica seus atos apoiando-se num conjunto *previamente dado* de regras práticas, a razão é que - tentou-se mostrar - ele teria fortes razões para crer que um tal conjunto de leis tem um papel secundário na decisão prática. Essas leis seriam algo como uma bula ou sumário de exercícios de percepção ética ou de apreciação moral das situações nas quais nos encontramos. Seriam, assim, indicações *grosso modo*, de que pode servir-se o prudente, mas que não podem tomar o lugar precisamente de sua apreciação circunstancial do que deve ser feito. Mais ainda, elas não poderiam, de qualquer modo, apreender tudo, de modo que, em certos casos, dados importantes do ponto de vista moral lhes permaneceriam exteriores, inapreensíveis pelas leis morais, embora presentes no olhar do prudente.

(1) Numa nota de sua tradução da *Ethica Nicomachea*, Barthélémy de Saint-Hilaire queixou-se, de modo tão lapidar quanto patético, que “a moral tem leis imutáveis e universais; Aristóteles parece esquecer-se disso muito freqüentemente” (*Morale à Nicomaque*, Paris, 3 vol., 1856, tomo I p.70).

Haveria assim, certamente, um modo correto de agir para cada situação, mas não haveria leis que determinariam previamente o que fazer. A ética aristotélica foi assim sentida como introduzindo um ar fresco nos sistemas morais rígidos, fundados em cânones a seguir, cuja expressão máxima se encontraria na noção kantiana de dever. No lugar de mandamentos ou de leis a serem seguidas quase religiosamente, a ética aristotélica organizar-se-ia em torno de duas teses mais flexíveis e estreitamente ligadas, (i) a da prioridade da percepção moral em relação à regra moral e (ii) a das circunstâncias com valor moral que não se deixariam apreender completamente por generalizações. Estas duas teses constituem o que se pode chamar de núcleo duro da recente atribuição a Aristóteles de um ponto de vista particularista em ética. Gostaria de analisar esse núcleo duro. De um lado, essa reivindicação de particularismo apreende um ponto importante da ética aristotélica; de outro, porém, não deixa também de distorcer a lição aristotélica. Quero fazer minha análise a partir de dois temas: primeiramente, investigarei a natureza da norma prática e seu objeto em Aristóteles; em segundo e último lugar, as condições de sua aplicação e avaliação. Estes dois pontos estão intimamente conectados e sua separação é somente um artifício de análise. Pretendo sugerir, como conclusão, que o particularismo, embora apreenda um aspecto importante da tese aristotélica, pode tornar-se muito facilmente um leito de Procusto para esse mesmo sistema.

Quanto à norma e seu objeto, convém lembrar, para começar, o que Aristóteles escreve no Δ 5 da *Metafísica*, dedicado às diversas acepções do termo “necessário”. Aristóteles distingue três sentidos: (i) o necessário é dito daquilo sem o que uma outra coisa não poderia existir ou ocorrer, como a respiração e a alimentação são necessárias para o animal; (ii) é necessário tudo o que ocorre por coação ou força, como quando alguém é forçado a fazer algo contra sua vontade; finalmente, (iii) quando uma coisa não pode ser diferente do que é, diz-se que é necessário que seja como é. Aristóteles observa imediatamente que é segundo este último sentido de necessário que os outros sentidos são ditos, de uma certa maneira, necessários. Com efeito, em relação ao segundo sentido, a coação é dita necessária em virtude do fato que é impossível que seja de outra forma. A coação

não é obrigatoriamente contrária àquilo que se escolhe de própria vontade, pois se pode ser forçado a fazer o que, se se pudesse escolher, se escolheria fazer, mas, enquanto se pode ser persuadido a não fazer o que se escolheu fazer, não é o caso de ser persuadido a não fazer o que se é coagido a fazer. A coação é ἀμετάπειστον, inflexível em relação à persuasão, e, neste sentido, não pode ser outra do que é, por conseguinte é necessária. Quanto ao primeiro sentido, Aristóteles não desdobra seu argumento, mas ele pode ser construído assim: se algo é necessário para que outra coisa seja, então não é possível que esta última exista sem a primeira; ora, isso equivale a dizer que não é possível que não seja o caso de se uma então a outra, e se reencontra aqui também o sentido de não poder ser de outro modo².

O primeiro sentido do necessário está presente em Δ 5 a título de συναίτιον. Deve-se compreendê-lo, como sugeriu Ross, no sentido de uma condição sem a qual uma outra coisa não poderia existir, isto é, o necessário ἐξ ὑποθέσεως. Os seres do mundo sublunar são bem o caso da necessidade hipotética, no sentido em que se tal coisa existe, então necessariamente uma tal outra existe, mas nenhuma necessidade é assim absolutamente afirmada da primeira, pelo menos não como um particular. Isto fica claro numa passagem do *De partibus animalium*:

Quanto à necessidade, ela não se aplica igualmente a todas as obras da natureza, embora todo mundo queira assim explicá-las por fracassar em distinguir as diversas acepções do termo 'necessário'. De fato, a necessidade absoluta aplica-se somente aos seres eternos e é a necessidade hipotética que se exerce em todos os seres submetidos ao devir (De part. anim. I 1 639b21-25).

Duas lições podem já ser tiradas. Primeiramente, a necessidade exprime-se sob diferentes registros. No sentido próprio e primeiro do termo, é necessário o que é absolutamente necessário; mas a necessidade aparece lá também onde algo é necessário em função da existência de outra coisa, sem carregar necessidade absoluta de existência. O contingente sublunar pode, portanto, admitir necessidade, a

(2) Cf. C. Kirwan, *Aristotle Metaphysics Γ, Δ and E*, 2ed. Oxford 1993.

saber, a necessidade *ex hypothesi*. Em segundo lugar, Aristóteles dá dois casos de necessidade hipotética. Ele menciona primeiramente as *conditiones sine quibus non* tocantes ao ser (no caso, a alimentação e a respiração para a vida). Em seguida, menciona as condições *sine quibus non* para o dever-ser: é necessário o que é condição para que seja o caso do bem.

A necessidade hipotética é analisada em Aristóteles mediante a noção de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Esta noção, como já foi assinalado, apresenta dificuldades consideráveis³. Para apresentá-las rapidamente, é-se primeiramente levado a tomar essa noção ao pé da letra como um quantificador plural. Assim, contrastando com “todo A é B”, esse quantificador exprimiria o fato que “bom número de As são B”. “Bom número de As são B” será verdadeiro se e somente se a maior parte dos As forem B. É perfeitamente aceitável que, apesar disso, alguns A não sejam B, mas é incompatível com o fato que raros A sejam B. Depois, o ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ é freqüentemente oposto por Aristóteles a “sempre”; pensou-se assim poder tomá-lo como um operador temporal. O ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ seria o que, não sendo sempre, ocorre porém na maior parte das vezes; é freqüentemente assim, embora possa ser, em certos momentos, não assim. Enfim, o ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ pode ser tomado como um operador modal, oposto ao mesmo tempo ao impossível e ao necessário. Estas três maneiras de o tomar não são completamente redutíveis umas às outras; cada uma corresponde a certas passagens, porém nenhuma cobre todas as passagens de Aristóteles sobre o tema.

Gostaria de sugerir que uma das razões para estes três usos consiste no fato que há dois critérios em questão. Ser contingente se diz de dois modos. Num primeiro sentido, é tudo que não tem existência contínua, no sentido em que o contingente não existe sempre - por exemplo, o homem não existe sempre. Num segundo sentido, o contingente não é somente aquilo a que a existência pode falhar,

(3) Ver principalmente J. Barnes (*Posterior Analytics*, Oxford 2ed.1993, pp.192-193), M. Mignucci (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science, dans *Aristotle on Science*, ed. Berti, Padova 1981, pp.173-203) e L. Judson (*Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle*, em *Aristotle's Physics*, ed. Judson Oxford 1991, pp.73-99).

mas o que, quando existe, pode ser ao mesmo tempo assim e não assim. O primeiro sentido responde ao critério de poder não existir ou ser o caso. Este critério opõe o ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ao que ocorre sempre (que não tem descontinuidade) e marca o domínio do possível frente ao mesmo tempo ao necessário e ao impossível. Enquanto, para o necessário *simpliciter*, ser possível e ser são equivalentes, uma clivagem se introduz entre eles para todo ser corruptível. Esse critério não é, porém, suficiente, pois o acidente também o satisfaz, sendo, no entanto, da ordem do que é raramente A. O segundo sentido vem então precisá-lo: o ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ é o que, admitindo exceções, é naturalmente (ou freqüentemente) assim. Ele opõe, então, no seio do contingente, o que é o mais das vezes ao que não é mais assim do que não assim. Se aquilo que ocorre o mais das vezes não tem necessidade absoluta (pode ocorrer que não exista), no entanto, se existe, então suas determinações se produzem seja necessariamente, seja natural ou freqüentemente. De um lado, não é incompatível com uma relação necessária de suas determinações - se existe um homem, então ele vai morrer -, embora seja incompatível com a necessidade *simpliciter* da existência; de outra parte, suas propriedades devem pelo menos satisfazer o critério do bom número de vezes, pois é incompatível como o registro da raridade⁴.

No tocante às obras da natureza, a necessidade é condicional, ἐξ ὑποθέσεως. Esse registro permite seja relações necessárias, seja as de tipo o mais das vezes;

(4) Atribuiu-se a Aristóteles a passagem (ilícita) de “P é eterno” a “P diz respeito a um objeto eterno”, o que parece confundir a relação eterna de certos fatos com a existência eterna desses objetos (e.g. *Phys.* Δ 12 223a3-9; cf. J.Barnes, *Posterior Analytics*, 2nd ed. Oxford 1993, p.133). Aristóteles parece, porém, proceder do modo inverso, de “P é um objeto eterno” a “P é eterno em suas relações”. Mas, se P não for eterno, então sua necessidade, se for o caso, exprime-se ποτέ καί πως, “a um certo momento e de um certo modo”, *A.Post.* I 8 75b26. O ποτέ marca a descontinuidade da existência do objeto; o πως marca o fato que a necessidade não é incompatível com a exceção, embora o seja com a raridade. Para o que é objeto de corrupção, pode-se ter ainda uma relação necessária ou natural (ou freqüente) de suas determinações, sem por isso passar à afirmação de sua existência absoluta (o mesmo objeto tendo também propriedades acidentais, que caem fora da alçada do ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ; cf. *Met.* E 2 1027a23-28; *A.Priora* I 27 43b6-9).

exclui, no entanto, o registro do acidental ou raro. Ora, as normas parece terem o mesmo registro. Com efeito, a necessidade que as normas exprimem está apresentada em D 5 como um dos casos do primeiro tipo, a saber, das causas necessárias para a existência de uma outra coisa, no caso, o bem: assim como necessário se diz daquilo que, sem o qual, tomado como condição, não é possível que outra coisa seja, do mesmo modo são também as condições sem as quais o bem não pode ser ou se produzir ou o mal ser rejeitado ou evitado. Se isto é correto, pode-se então esperar que as normas apresentem também a forma $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$ que figura para o ser, visto que suas condições de aplicação são semelhantes.

Um problema, porém, surge. No tocante ao ser, o modo da relação é seguramente o de ser *naturalmente* A. Ser o mais das vezes A quer dizer primeiramente ser *naturalmente* A⁵. O que nos interessa agora é saber se, igualmente, dever ser assim o mais das vezes o é porque *naturalmente* o deve ser. À primeira vista, a resposta parece ser positiva. Uma das razões consiste no fato que seu contrário, o desvio da norma, é visto por Aristóteles como uma perversidade próxima do contra-natural (a ἀκολασία é, por exemplo, aproximada da doença e do contra-natural). No mesmo sentido, o Δ 5 punha sob a mesma rubrica o necessário hipotético tocante ao ser e o tocante ao dever-ser. No entanto, outros textos vão sugerir uma resposta negativa. Ross escrevia, com razão, que “nas ações humanas, *em todos os casos* há uma contingência real” (grifo meu)⁶. Quero seguir esta pista e tentar encontrar, no interior do contingente, certas marcas que fazem da ação um

(5) O $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$ pode significar, para a natureza, ou bem algo que é freqüentemente A, ou bem algo que é naturalmente A. Ser freqüentemente A, porém, não é a mesma coisa que ser naturalmente A. O primeiro é estabelecido na base de uma constatação e se esgota nessa constatação, enquanto o segundo introduz uma reivindicação de normalidade. O que desvia da natureza é contra-natural, o que se furta à freqüência não é forçosamente contra-natural. Aristóteles parece sustentar que o sentido de $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$ a título de natural é mais fundamental do que o $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$ a título de mais freqüente, e que o primeiro serve de explicação para o segundo, mas não o contrário. Isto me parece ser uma consequência da teleologia de Aristóteles; sobre este ponto, ver o artigo de T.Irwin nesta revista.

(6) Ross, David. *Aristotle*, 1923 (1964), p.188; cf. W.Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, pp. 32-34.

contingente muito especial, a saber, um contingente para o qual, em cada caso, a indeterminação está presente por trás da estrita determinação da norma. Poder-se-ia, creio, apresentar este ponto dizendo que à estrita determinação formal acrescenta-se uma indeterminação material. Esse vocabulário está correto, e tem mesmo o perfume da antigüidade, mas não creio que seja hoje suficientemente claro. O primeiro passo para esclarecê-lo consiste no reconhecimento que Aristóteles distingue dois tipos de contingente e põe as ações no segundo tipo. Nos *Primeiros Analíticos* I 13, após ter considerado o contingente natural (πεφυκός), aquele que é o mais das vezes assim e não não-assim, embora sempre possa ser não assim, Aristóteles nos diz que há um outro contingente, a saber, o contingente indeterminado (ἀόριστον), que não é mais assim do que não assim. Ele dá então dois exemplos, um evento que ocorre por acaso (um terremoto que ocorre quando saio a caminhar) e uma ação (minha caminhada). Com isso, ele põe sob uma mesma rubrica ação e acaso, opondo-os ambos ao contingente natural.

Ação e acaso são, porém, muito diferentes. Basta lembrar, por exemplo, o fato que ninguém delibera sobre o acaso para dar-se conta da distância que os separa. Por que então são postos sob a mesma insígnia? A razão é que, apesar de suas diferenças, nem um nem outro é naturalmente antes disso do que seu oposto. Tudo o que ocorre por acaso não é mais isso do que aquilo. No tocante às ações, elas também não são mais isso do que seu contrário, pelo menos não naturalmente. Uma ação é sempre tal que, se você pode fazê-la, então você tem de poder não fazê-la, de modo que, se você fez isso, então foi possível não tê-lo feito. Este ponto é sublinhado na *Ethica Nicomachea*:

Lá onde depende de nós agir, depende também de nós não agir, e lá onde depende de nós dizer não, depende também de nós dizer sim; por conseguinte, se agir, quando a ação é boa, depende de nós, não agir, quando é vergonhosa, dependerá também de nós, e se não agir, quando a abstenção é boa, depende de nós, agir, quando a abstenção é vergonhosa, dependerá também de nós (EN III 7 1113b7-11).

A potência racional para a ação é sempre uma potência de contrários: toda potência acompanhada de razão é capaz dos dois efeitos (*Met.* Θ 2 1046b5). Uma ação não pode ser por si mesma mais isso do que aquilo. Isto não somente não é incompatível com o fato que o sujeito das ações adquira uma tendência de agir assim antes do que não isso, como é também sua pressuposição. As virtudes ou os vícios são o resultado da repetição de atos num sentido antes do que num outro. Pela repetição de atos, adquire-se primeiramente uma tendência de agir assim e não não assim. Esse estado provisório é dito uma $\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$; quando o sujeito tem o hábito de agir assim a um ponto tal que é *como se* a outra possibilidade estivesse excluída, então ele adquiriu uma disposição prática, uma $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$, de agir assim antes do que não assim. Aristóteles apresenta a disposição adquirida pela repetição de atos num sentido e não no outro em termos muito impressionistas: ele falará de uma segunda natureza que cola à pele e que é difícil extirpar, citando o poeta Eveno (*EN* V 11 1152a32-33). No entanto, falando propriamente, o hábito é difícil de extirpar porque, mediante repetição e exercício, ele se assemelha à natureza. Isto é uma observação sobre a psicologia dos homens. O hábito não é natural, embora possa resistir como se fosse. Do ponto de vista lógico, o fato é que o hábito só pode ser adquirido supondo a base dos contrários como suas possibilidades. Mesmo que o hábito esteja profundamente enraizado, resta que a ação, tomada singularmente, é sempre tal que, se se pode A, então se pode não-A. Este ponto é assinalado expressamente na *Ethica Nicomachea*:

*As ações não são voluntárias do mesmo modo que nossas disposições, pois somos senhores de nossas ações do início ao fim, quando conhecemos as circunstâncias particulares; por outro lado, no tocante às disposições, elas dependem sim de nós no início, mas a seqüência não é conhecida em suas particularidades, como no caso das doenças; no entanto, porque dependia de nós fazer tal ou tal uso, por esta razão nossas disposições são voluntárias (*EN* III 8 1114b30-15a3).*

Ação e acaso estão sob a mesma rubrica, mesmo se o homem, por hábito, aja antes assim do que não assim: o fato é que, para cada ação, ela não é mais assim do que não assim, o que vale também para o acaso. A mesma tese pode ser vista nas discussões sobre a determinação ou não total da natureza. Para Aristóteles, nem tudo é ou ocorre necessariamente. Isto vale sem dúvida para o conjunto da natureza (isto é, também para o contingente natural), mas, como essa tese não é aceita por todos, Aristóteles procura mostrar que ela é correta pondo em relevo o caso privilegiado da indeterminação. Para isso, vale-se tanto de ações quanto do acaso. No *De Interpretatione* e no *De Generatione et Corruptione*, ele cita uma ação (uma batalha naval que vai ou não ocorrer amanhã, no primeiro, e uma pessoa que sai para caminhar, mas que pode ficar em casa, no segundo); na *Metafísica*, ele cita os eventos produzidos pelo acaso. A partir do que é claramente indeterminado, Aristóteles quer mostrar que nem tudo está determinado (e isto para o conjunto dos fenômenos naturais). Esse duplo dispositivo está presente no resumo que o *De Interpretatione* faz do ponto:

De toda evidência, por conseguinte, não é verdade que tudo é ou ocorre necessariamente: algumas coisas são como ocorrem (τὰ μὲν ὅπως ἔτυχε) e nem a afirmação nem a negação é mais verdadeira do que a outra; no tocante a outras, é antes assim, isto é, o mais das vezes assim, mas é sempre possível que o oposto ocorra e não assim (τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γένεσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μὴ) (De Interp. 9 19a18-21).

Os dois casos mencionados aqui são (a) o indeterminado e (b) o contingente natural. Os casos de (a) são ações e acaso; de (b), o que é naturalmente (freqüentemente) assim. Quanto a (a), não é mais isso do que aquilo; quanto a (b), é o mais das vezes assim, embora possa sempre ser não assim. Aristóteles supõe que seus interlocutores acharão o primeiro grupo mais evidente que o segundo para uma defesa do não-determinismo; e Aristóteles se serve deste primeiro grupo para sugerir fortemente que a indeterminação não está ausente também do segundo grupo.

A ação é assim caracterizada por Aristóteles como um indeterminado, assim como o acaso, opostos em bloco ao contingente natural. Se se quiser sugerir que as regras práticas são do tipo “bom número de As são B” porque as ações são *naturalmente* B, a consequência não pode ser senão o ceticismo: a ação é um indeterminado e, a este título, opõe-se ao ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ tomado como naturalmente isto em detrimento daquilo. E se se disser que as normas morais são do tipo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ porque são *freqüentemente* isto e não aquilo, a resposta é duplamente insatisfatória. Primeiro, porque ser freqüentemente depende e se funda em ser naturalmente; segundo, porque se há um lugar onde a infreqüência possa ser o caso sem por isso obnubilar o dever de ser diferentemente, este é certamente o domínio da ação moral.

A ação é de natureza tal que não é mais isso do que aquilo⁷. Como então introduzir o ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ nas normas? Certamente não pode ser introduzido à base do naturalmente assim ou do freqüentemente assim; por outro lado, parece claro que é uma noção de base para a ciência natural e também para a ética. Quero sugerir que a razão para introduzir o ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ nas ações é diferente daquela para introduzi-lo no mundo natural: é ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ não porque natural ou freqüente, mas porque é racional ser assim. A razão é, no homem, natural; ele dá preferência, por sobre a indeterminação da ação, antes a isso do que àquilo, o mais das vezes a isso do que àquilo. A razão toma isso em detrimento daquilo por deliberação; ela pesa as reivindicações rivais, ordena a busca de meios em função de um fim, decide em favor disto a despeito daquilo. Com efeito, a análise da deliberação como escolha racional disto em detrimento daquilo (o ato pesar razões)

(7) O contrafactual “se X não tivesse feito Y, Y não teria ocorrido” apreende em parte essa condição de indeterminação, na medida em que põe em relevo o fato que é preciso uma determinação suplementar para que Y ocorra, no caso, a ação de X. No entanto, segundo a condição de indeterminação, Y pode ocorrer sem a intervenção de X (por acaso, por exemplo), pois ele não é mais Y do que ~Y. Se Sieyès não tivesse escrito *Qu'est-ce que le Tiers Etat*, a Revolução Francesa não teria ocorrido? Como diziam os antigos, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Os casos de indeterminação (ação e acaso) introduzem assim o termo técnico οὐ μᾶλλον, que conhecerá uma fortuna posterior com o ceticismo.

permite a Aristóteles inscrever a razão como uma causa ao lado das outras causas já reconhecidas. O homem, escreve ele na *Ethica Eudemia*, é um princípio de movimento, a saber, da ação, pois a ação é um movimento (*EE* II 6 1222b28-29), e o homem é princípio desse movimento porque a deliberação prática é tal que não é preciso procurar outros princípios para a ação do que os que estão em nós mesmos: μή ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, *EN* III 7 1113b19-21⁸. Há um eu que decide e que determina por razões os meios para obter o fim desejado. Na *Física*, Aristóteles escreve:

Quem deliberou é causa, assim como o pai é causa de seu filho, e, em geral, o agente é causa do que fez, assim como o que produz o movimento é causa do que mudou (Phys. II 3 194b29-32).

Tudo isso permite-lhe inscrever a razão na lista de causas:

Com efeito, parece serem causas a natureza, a necessidade e o acaso, e, além deles, a razão e tudo o que é feito pelo homem (EN III 5 1112a31-33).

Se se volta agora ao objeto de ação, ele é certamente um contingente. Isso é verdadeiro, mas pouco satisfatório; é preciso ainda mostrar que é um contingente especial, de tipo indeterminado. Tanto quanto se possa falar de uma base metafísica da ação, é preciso reconhecer o caráter preciso da contingência em questão: a ação é algo que não é mais isso do que aquilo e que se torna isso e não aquilo por uma deliberação racional que escolhe isso em detrimento daquilo. Parece-me necessário reconhecer esse caráter preciso de contingência para poder compreender mais exatamente a doutrina aristotélica das normas práticas. Sobre a base da indeterminação natural ou freqüencial de seu objeto, a razão impõe, sob

(8) Os princípios são o fim ou a representação em vista de que agimos (que é o princípio da deliberação) e a escolha deliberada como princípio da ação - não princípio final, mas eficiente, aquilo de onde parte o movimento: cf. *EN* VI 2 1139a31-33.

forma de dever, um dos termos em detrimento do outro. A norma não se deixa assim compreender nem como freqüentemente isto, nem como naturalmente isto, mas como *racionalmente* isto. Ela decide, e decide inteiramente, a respeito de algo que não é por si mesmo mais isso do que aquilo.

Convém fazer agora a observação seguinte: até o momento tenho falado de uma base metafísica da ação, sem mencionar o caso da produção (ποίησις), que, como se sabe, é também objeto de deliberação. A razão é que, creio, tudo isto vale para a ação, mas não para a produção. Aristóteles procurou sempre distinguir ação da produção, e isto mediante diferentes critérios cuja fortuna não é a mesma. Não quero entrar em detalhes aqui a respeito deste problema; limito-me a observar que, apesar de nenhum dos critérios propostos funcionar perfeitamente, suas tentativas parece serem signo do fato que Aristóteles pressentiu claramente que era preciso distinguir estes dois objetos da deliberação, pois algumas (e importantes) condições que estão presentes em um estão ausentes no outro, a ponto mesmo de diferenciá-los expressamente (cf. *EN VI 4 1140a1-2*: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν· ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πράξις, “o contingente inclui o objeto de produção e o de ação; produção e ação são diferentes”). Ora, parece que a condição de indeterminação vale somente para a ação e não para o objeto técnico ou de produção. A arte, com efeito, não é sempre objeto de deliberação (a gramática, por exemplo, que é uma arte de precisão bem estabelecida, não é objeto de deliberação: ninguém delibera sobre ortografia). A arte é objeto de deliberação quando seu objeto, que é *naturalmente o mais das vezes assim*, guarda mesmo assim uma boa parcela de obscuridade. O que o torna objeto de deliberação é, em geral, o fato de estar em meu poder (de transformar); mas o que o torna um certo tipo de objeto de deliberação é o fato de ser naturalmente assim com uma certa dose de obscuridade. O caso emblemático é a medicina. Médicos deliberam porque há certa obscuridade a respeito da evolução de certa doença - mas se essa obscuridade é dissipada por um conhecimento mais preciso, então a deliberação desaparece também. A deliberação técnica tem assim um caráter provisório - sua limitação e eventual dissolução está estreitamente ligada à evolução da clareza na área de saber em questão. A indeterminação ontológica da ação, ao contrário, parece enraizar para sempre o

processo de deliberação no coração mesmo da justificação prática. Este me parece ser o ponto filosófico mais relevante na tentativa aristotélica de distinguir ação e produção no interior da deliberação. Não quero sugerir que seja o único ponto; Aristóteles insistirá, por exemplo, na diferença entre uma atividade com fim interno, a ação propriamente dita, e atividade com fim externo, a produção; quero sugerir somente que aqui está o núcleo filosófico que estas distinções pretendem esclarecer. A escola platônica, aliás, repetirá sem se cansar que a deliberação não é senão um sucedâneo lá onde o conhecimento ainda falha, sem jamais aí estar de pleno direito. A resposta final de Aristóteles parece ser a seguinte: se isso pode ser o caso das artes e técnicas, não é, contudo, o caso das ações. Aristóteles parece ter renunciado primeiramente a incluir expressamente a técnica entre os objetos de deliberação, para depois aí introduzi-los e finalmente encontrar uma razão que justifique sua presença diferentemente da do objeto de ação. Na *Magna Moralia*, com efeito, Aristóteles exclui a deliberação das “ciências” (*MM* I xvii 1189b19) e parece querer incluir aí entreas ciências também as técnicas (com efeito, o exemplo dado é a gramática); em compensação, a deliberação é assegurada à ação precisamente pelo fato dela ser ἀόριστον, indeterminada (I xvii 1189b24-26). Na *Ethica Eudemia*, porém, Aristóteles enuncia claramente o problema a respeito de por que deliberaria o médico *sobre o que tem ciência* (ἐπιστήμη; *EE* II 10 1226a35), mas não o gramático. A razão oferecida é que há um duplo erro na medicina (no raciocínio e na percepção ao aplicar os resultados da deliberação), enquanto, na gramática, há um único tipo de erro (o da percepção). O ponto é que claramente um certo domínio da “ciência” é objeto de deliberação (embora nem todos seus domínios o sejam); a razão dada, contudo, certamente não é boa, pois o fato de haver dois tipos de erro num caso e somente um noutro não é uma explicação, mas antes um sintoma de que há deliberação num caso, embora não haja no outro⁹. Na *Ethica Nicomachea* III 5, finalmente, Aristóteles escreve que “a deliberação diz respeito àquelas coisas que, produzindo-se num bom número de casos, permanecem obscuras em sua realização, e nas quais é indefinido” (1112b8-10: τὸ βουλευέσθαι δὴ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται,

(9) O ponto foi apresentado por M.Woods, *Eudemean Ethics I, II, and VIII*, Oxford 1982, p. 153.

καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον)¹⁰. Pode-se tomar esta frase como introduzindo o candidato da deliberação, o que é ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, segundo duas características: ser obscuro em sua realização e ser indefinido. Pode-se ainda tomar este καί como expletivo, do tipo “isto é”, o que explicaria o “ser obscuro”, havendo portanto uma só característica do objeto de deliberação, “ser obscuro por ser indefinido”. Gauthier seguiu esta última possibilidade; de fato, se for um único candidato, as duas características parece indicarem a mesma coisa, a menos que se introduza uma correção na segunda, como fez Rassow¹¹. Fico tentado, contudo, a ver aqui dois candidatos, cada um segundo uma das características: primeiro, um objeto que é *naturalmente assim* mas obscuro quanto ao seu desenrolar - o objeto de deliberação técnica, de caráter provisório em função da clareza ou não do saber em questão -; segundo, um objeto *indeterminado*, a ação, para o qual a deliberação é essencial. Por um lado, a *Ethica Nicomachea* ofereceria assim uma razão para explicar por que certas ciências (técnicas) são objeto de deliberação: sua obscuridade epistêmica. A oposição apareceria, aliás, umas linhas acima, pois é dito que a deliberação é mais própria nas técnicas do que nas ciências¹². Por outro lado, a *Ethica Nicomachea* manteria a razão da deliberação nas ações, distinta da das técnicas: são contingentes indeterminados (e não naturalmente assim) nos quais é indefinido o desenrolar. O texto completo seria

(10) Leio δὴ segundo o comentário de Aspásio, tomando a passagem como conclusão do que precede; não me parece, no entanto, ser necessária a correção de Rassow, a saber, <τὸ ὡς δεῖ> ἀδιόριστον, pois se pode reintroduzir o πῶς ἀποβήσεται em ἐν οἷς <πῶς ἀποβήσεται> ἀδιόριστον, cujo sentido seria justamente algo como τὸ ὡς δεῖ; a correção, porém, encontra forte apoio em *MM I xvii 1189b24*. O ponto que discutirei é compatível com a correção.

(11) A tradução de Gauthier supõe, porém, a correção de Rassow: “c’est-à-dire dans les cas où la voie à suivre est indéterminée”; com tal correção, os dois membros não coincidem perfeitamente: uma coisa é ter um resultado incerto, outra coisa é duvidar de como agir corretamente. A tradução de T. Irwin, que acata também a correção de Rassow, é melhor: “deliberation concerns what is usually [one way rather than another], where the outcome is clear and the right way to act is undefined” (*Nicomachean Ethics*, Cambridge 1985).

(12) Mantenho “técnicas”, lição dos manuscritos, embora, no texto de Aspásio, leiam-se “opiniões” em seu lugar.

algo como τὸ βουλευέσθαι δὴ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ <ἐν τοῖς πρακτοῖς> ἐν οἷς ἀδιόριστον, podendo-se suprimir o ἐν τοῖς πρακτοῖς por estar já expressamente citado e sublinhado no contexto imediatamente anterior, sendo por conseguinte dispensável pelo sentido. A passagem 1112a34-b8, com efeito, imediatamente anterior, fornece efetivamente os dois candidatos que reaparecem nesta frase que serve de conclusão a toda a passagem: todos deliberamos (a) sobre os objetos de ação - πρακτά - e (b) sobre aquelas ciências que, estando a nosso alcance, (i) não são sempre de mesmo modo - μὴ ὡσαύτως αἰεὶ, isto é, são ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, incompatíveis com o registro da raridade - e (ii) têm uma clareza menor (isto é, são obscuras em seu desenrolar).

Por conseguinte, para a ação, que é um contingente indeterminado, a deliberação é de regra e através dela a razão impõe algo em detrimento de outro, introduzindo a necessidade na norma prática. Uma tal reconstrução nos leva imediatamente a pensar em Kant, na medida em que nele a adoção de um ponto de vista moral está intimamente ligada à autonomia racional do agente. Em termos kantianos, essa relação equivale a pôr como condição da adoção do ponto de vista moral o acatamento de uma máxima que possa ao mesmo tempo valer para todo agente racional. Uma das formulações do imperativo categórico kantiano põe justamente em relevo o fato que a máxima deve poder valer como uma lei da natureza, isto é, que todos a sigam. Ora, a tese de Aristóteles não está longe disso. O prudente, aquele que sabe deliberar bem, possui a faculdade de ver o que é bom para si e para os homens; ele busca realizar o bem não só para si, mas para todos, e isto através da razão. O prudente põe-se assim do ponto de vista moral, que é justamente aquele ponto que todo homem pode acatar se se determinar pela razão¹³.

(13) Kant apresenta assim uma doutrina da autonomia como fazendo necessariamente parte de toda doutrina da liberdade. Aristóteles não pode empregar tal termo: com efeito, αὐτόνομος tem o sentido pejorativo de alguém que faz suas próprias regras à revelia dos outros e não em vista dos outros (como Antígona, que o coro censura por ter tudo decidido sem levar em consideração as outras pessoas: ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Ἰαίδην καταβήσῃ, vv. 821-2; é também o

Certas diferenças são fáceis de serem vistas entre estas duas teses. Em primeiro lugar, Kant quis incluir em seu sistema filosófico a reivindicação moral segundo a qual a boa vontade é uma vontade que age moralmente quaisquer que sejam as conseqüências de seus atos. Kant obviamente não está negando toda consideração sobre conseqüências; ele está, como pensador moderno, atribuindo um peso maior às intenções do agente em detrimento das conseqüências refletidas de seu ato. Ora, a estrutura deliberativa da ação moral em Aristóteles é dificilmente compatível com esta reivindicação. A deliberação é precisamente esse processo de buscar, a partir de um fim, os meios adequados para obtê-lo, e isso inclui necessária e explicitamente uma avaliação das conseqüências da ação tão longe quanto possa ir a análise. A deliberação não é somente sobre meios a título de instrumentos, mas - e mesmo sobretudo - do modo como agir, e isto inclui as conseqüências da ação. Como pensador antigo, Aristóteles não nega o mundo das intenções, ele somente dá maior peso às conseqüências refletidas de um ato do que às supostas intenções do agente, pois não há para ele outro lugar do que o mundo dos agentes onde deva justificar suas ações.

Kant parece também ter dado um peso exagerado ao que se pode denominar de pureza moral. Ele parece pressupor que nada de empírico possa determinar o caráter moral do que é realizado, de modo que a razão deve poder fornecer um fim puro para o agente. O problema é que, se isto for aceito, será preciso dar uma explicação da racionalidade que seja ao mesmo tempo não-empírica e

caso de Ismenodora, quem, segundo o **Amatorius** de Plutarco, se serviu de meios pouco convencionais para casar com Bacchon: ἤδη γὰρ εἰς ἀνομίαν τὰ πράγματα διὰ τῆς αὐτονομίας βαδίζει, 755B #11). Mas a doutrina está presente e talvez Aristóteles tenha mesmo sugerido um nome: em *EN III 7 1114b6*, ele emprega o termo ἀθαιρέτος, que significa “aquele que decide por si próprio <segundo razões>”; esse termo não tem o sentido pejorativo de αὐτόνομος e apresenta o ponto da autonomia. Kant e Aristóteles concebem, no entanto, diferentemente esta doutrina: enquanto para Kant é preciso um fim puro, posto unicamente pela razão e o eudaimonismo de Aristóteles é por conseguinte rejeitado, para Aristóteles esta exigência é excessiva: basta que todo desejo humano seja capaz de receber razões (seja uma ὄρεξις διανοητική) para que o homem seja responsável e causa de suas ações.

independente do desejo¹⁴. Apesar dos esforços de Kant, a resposta não é evidente. Ao contrário, realizar o dever pelo dever parece ser uma necessidade prática se se compreende por isso que se deve realizar deveres em função de um dever primeiro. Mas realizar seu dever primeiro não pode ser uma necessidade prática a não ser que se queira realizá-lo em vista de um fim que serve de ponto de partida para toda deliberação e que é estabelecido independentemente dela, sem a torná-la por isso heterônoma¹⁵. Aristóteles insistiu claramente sobre este ponto:

A escolha deliberada é o princípio da ação - não o princípio final, mas o princípio de onde começa o movimento -, o princípio da escolha deliberada sendo o desejo e a representação de um fim (EN VI 2 1139a31-33).

II

O particularismo não é assim favorecido pela tese da indeterminação da ação. Ao contrário, pode mesmo ser muito desfavorecido. Se a razão impõe a ordem lá onde reinava a indeterminação e se o domínio da razão é o domínio do necessário, o particularismo não parece encontrar aqui guarida privilegiada. Aristóteles tem, porém, uma segunda tese, graças à qual o particularismo poderá reivindicar sua parte. Para poder aplicar o que a lei ordena, é preciso levar em consideração as circunstâncias no meio das quais nós agimos. De um lado, a norma para a ação obriga a que todos dêem sua adesão; de outro lado, a ação põe em ordem as circunstâncias no interior das quais ela ocorre. Essas circunstâncias são particulares, indefinidas: elas são para a ação o que o acidente é para o ser. A tese aristotélica a respeito das circunstâncias no interior das quais ocorre a ação garante ao particularismo sua reivindicação. A ação é, tomada nela mesma,

(14) Cf. D.Wiggins, **Universalizability, Impartiality, Truth em Needs, Values, Truth**, Oxford 1987, p.69.

(15) Cf. G. Von Wright, **Practical Reason**, Londres 1983, p.17.

indeterminada, é um ὀρίστων; as circunstâncias nas quais ocorre são indefinidas, e por causa desse caráter ὀδιόριστων a aplicação da regra é feita segundo o que propõe o particularismo¹⁶.

Aristóteles escreve que as circunstâncias mais importantes são o que faz o agente e o fim esperado (cf. *EN III 3 1111a18-19*). Tomando por A o que faz, pode-se formular assim a estrutura de base do juízo em questão: “A é B nas circunstâncias C em vista do fim F”, em que B é um qualificativo moral do tipo “bom”, “mau” etc. No primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles criticou duramente Platão porque este filósofo teria ignorado, em suas análises da noção de bem, que as proposições morais incluem sempre a referência a quem algo é bom. Esta referência não pode ser ignorada porque ela é uma marca de superfície de um comportamento lógico particular do juízo moral. Isto é claramente exposto no *De Anima*:

O que não inclui ação, i.e. o verdadeiro e o falso, está no mesmo domínio que o bom e o mau; no entanto, diferem em que um é absoluto, o outro é relativo a alguém (De Anima III 7 431b10-12).

(16) O ponto é que a ação ocorre no meio e em função de circunstâncias que são, elas, indefinidas e em relação às quais é preciso moldar o que a norma ordena. J.Barnes atacou a tese do particularismo argumentando que o relativismo que pressupõe “reivindica ser capaz de encontrar uma exceção para cada generalização moral; essa reivindicação é ilustrada por casos simples, e não há razão alguma para se crer que toda generalização possa ser perfurada assim. Os aristotélicos costumam falar da ‘infinita variedade’ das circunstâncias humanas: circunstâncias alteram casos; e são tão variadas e múltiplas as circunstâncias que nenhuma lei universal pode governá-las todas. Mas circunstâncias, se variadas, não são infinitamente variadas; nem é claro que todas as suas variações tenham importância moral. As regras devem certamente ser complicadas, mas nada ainda foi mostrado que sejam impossíveis” (*The Presocratic Philosophers*, Londres 1979/1982, p.521). O ponto, porém, não é propriamente que haja um número infinito de circunstâncias com peso moral; o ponto é que, qualquer que seja seu número, seu caráter é ser indefinido, não permitindo uma mera aplicação da regra, obrigando, ao contrário, a uma avaliação da regra em função delas, de tal modo que a percepção moral do prudente toma dianteira em relação a um conjunto previamente dado de regras, reconhecida a impossibilidade de pôr em regra o que é indefinido.

Um dos resultados importantes da ética aristotélica consiste justamente no reconhecimento do contexto intensional no qual estão imersas as proposições práticas e do qual não podem ser inteiramente subtraídas. Este resultado permite a Aristóteles modificar profundamente a noção grega antiga de φαίνόμενον ἀγαθόν, bem aparente. Como Tomás de Aquino sublinhou corretamente, o bem aparente é o bem enquanto apreendido por alguém, *bonum apprehensum*: para que algo seja um bem, deve ser apreendido como tal por alguém, deve ser julgado de um certo ângulo. O erro de Platão, aos olhos de Aristóteles, reside fundamentalmente no fato que analisou as proposições práticas como se o predicado “ser bom” funcionasse do mesmo modo como “ser branco” ou “ser retilíneo”. Ora, o objeto de ação, ο πρακτόν, está ineludivelmente ligado ao seu ser apreendido, o que não é o caso para as proposições sobre o ser. Obviamente, não basta ser considerado ou apreendido como tal para que por isso mesmo seja um bem real, mas não há um bem se não for apreendido como tal. Se introduzirmos esse resultado na estrutura das proposições práticas, então teremos algo como: “A é B nas circunstâncias C em vista do fim F para todo P”, em que P figura pela condição necessária de apreensão do bem a título de toda pessoa para quem algo aparece como bom.

Pode-se então encontrar um lugar preciso para a quantificação no seio mesmo da proposição prática segundo essa estrutura. Algo pode ser bom para os atenienses, mas não para os tebanos; ou mesmo não ser bom para todo ateniense, mas somente para os habitantes do Cerâmico. Dado o domínio, a todo membro desse domínio A é visto como obrigatório. E, quanto ao domínio, pode-se abandonar os limites aristotélicos da pólis e dar lugar ao cosmopolitismo estoíco, ou ainda ao ser racional da modernidade: A pode ser B nas circunstâncias C em vista do fim F para todo ser racional. Esta é a tese aristotélica: alargar o domínio não a destrói; porém, amputar uma de suas partes ou alterar suas relações certamente a desfigura. Nela, o fato é que o objeto de dever permanece único; nas circunstâncias C, ele é exatamente o que se deve fazer. E sua natureza é única porque:

O erro é multiforme (pois o mal provém do ilimitado, como os pitagóricos conjecturaram, e o bem, do limitado), enquanto só se pode ter sucesso de um modo: por estas razões também o primeiro é fácil, o outro difícil (EN II 5 1106b28-33).

Creio que se pode ver aqui o núcleo filosófico da tão vilipendiada doutrina do justo meio. Segundo tal doutrina, a virtude é um justo meio primeiramente para nós (e não matemático ou absoluto); segundo, ser um justo meio significa encontrar-se em algum lugar entre dois extremos a evitar. O que é preciso fazer é o melhor em função das circunstâncias no interior das quais a ação ocorre:

Sentir as emoções no momento oportuno, em relação ao que se deve, em vista de quem se deve, pelo fim bom e do modo como se deve, eis o que é ao mesmo tempo o justo meio e o melhor, o que precisamente é a virtude. (EN II 5 1106b21-24)

Ou, como escreve Aristóteles um pouco mais adiante, “do que é indeterminado a regra é também indeterminada” (τοῦ γὰρ ἀόριστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν, EN V 14 1137b29-30). Aristóteles escreve aqui ἀόριστον, mas eu creio que ele deveria escrever ἀδιόριστον, se quisesse ter usado o termo técnico. As ações são indeterminadas no sentido em que não são mais assim do que não assim. Mas as ações podem ser também indefinidas no sentido em que o que a norma determina tem de ser julgado em função das circunstâncias no interior das quais se produz a ação, de modo que, por trás da regra, há ainda a necessária habilidade de apreender a situação em sua singularidade, o que é distinto de aplicar ao caso dado uma série de regras previamente estabelecidas. A é B nestas circunstâncias; em outras circunstâncias, será preciso apreender a situação para saber o que se deve precisamente fazer. Para que bom número de As sejam B, os As sendo tomados em sua particularidade, é preciso que uma cláusula *ceteris paribus* se aplique.

O mesmo ponto pode ser visto na doutrina aristotélica da lei legal. As leis têm freqüentemente a forma “bom número de As são B”. Para explicar esta forma, Aristóteles mostra que essas leis são o produto ao mesmo tempo da prudência e da inteligência do legislador:

A lei dispõe de um poder de coação, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e inteligência (EN X 10 1180a21-22).

Pode-se compreender muito facilmente por que emana da prudência: para que a lei produza o bem social, é preciso que o legislador vise ao bem; para que vise ao bem, é-lhe preciso prudência. Embora seja uma condição necessária, não é suficiente para uma boa legislação. O bom legislador deve também ser inteligente para poder fazer abstração de certas circunstâncias e não reter senão aquelas principais que devem figurar na lei. Em certos casos, isso não é difícil; por exemplo, no tocante à justiça distributiva e a corretiva, as proporções matemáticas têm um papel importante e facilitam enormemente a tarefa. No entanto, em outros casos, a situação é de fato difícil, eventualmente impossível. O legislador tem de falar em geral, mas pode ser o caso que as circunstâncias a serem consideradas escapem a toda generalização. É preciso assim reconhecer que a lei fracassa na medida mesma em que se formula em termos universais, ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου (EN V 14 1137b27). A lei não fracassa porque é uma generalização no lugar de uma estrita universalização; ela fracassa lá onde ela alcança sucesso, pois tem de visar ao universal ou ao geral quando a matéria sobre a qual versa permanece o mais profundamente singular. Esta parece ser a razão por que a equidade, sendo igual à justiça, é superior a um tipo de justiça, a saber, superior à justiça legal: porque cabe ao homem equo recuperar o caráter particular e único inevitavelmente perdido na formulação generalizante da lei, quando, sem esse caráter, a injustiça pode engendrar-se sob o império da lei. Aristóteles ilustra seu pensamento com o prumo de Lesbos: feito de chumbo, ele se adapta aos contornos da pedra, às rugosidades das circunstâncias.

Isto parece ser, portanto, uma defesa do particularismo: se o caráter indefinido das circunstâncias acrescenta-se à natureza indeterminada da ação, então o particularismo na ética parece impor-se como a boa resposta. E, de fato, impõe-se, sob a condição de acrescentar: mas não em toda a ética. Aristóteles diz que, para certos casos, enquanto a legislação visa ao geral ou universal, o objeto permanece ao singular, o que faz com que a lei fracasse lá mesmo onde tem sucesso.

Mas Aristóteles não diz que isto é sempre o caso. É uma tese aristotélica a da natureza indefinida do valor moral das circunstâncias. A consequência é que, para as ações deste tipo, as generalizações são secundárias, parasitárias, funcionando como resumo das considerações que o prudente faz. Um sinal disso é que Aristóteles desenvolveu longamente a descrição das virtudes particulares pondo em relevo essa função do homem prudente em apreender o que é preciso fazer em função das circunstâncias no meio das quais a ação ocorre, e isto em detrimento de um conjunto de regras previamente estabelecidas que se deveria simplesmente aplicar aos casos particulares. Ainda, Aristóteles escreve que, já que o homem prudente julga corretamente o que aparece de modo tão diferente a outros homens, talvez ele se distinga dos outros pelo fato de ver a verdade dos fatos “como se fosse sua norma e medida” (EN III 6 1113a33: ὡς περ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν). Ele é nosso único critério para saber o que se deve fazer; ora, uma tal tese põe em muita relevância a habilidade que tem o prudente de apreender a situação em seu caráter moral único em função das circunstâncias de valor moral indefinido, o que é uma defesa forte do particularismo na ética.

Quando a situação é indefinida, assim é também a regra, mas isso não implica que tudo seja indefinido. No livro IX da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles procura uma resposta às questões do tipo se se deve obedecer ao pai ou, como em casos de doença, seguir o conselho do médico, ou se se deve ajudar antes um amigo do que outra pessoa, ou se se deve mostrar gratidão de preferência a um amigo em detrimento de um benfeitor em relação a quem se tem uma dívida. A resposta é:

Todas estas questões são difíceis de responder com precisão, pois comportam um grande número de distinções de todos os tipos, segundo a importância maior ou menor do serviço feito e a nobreza ou a necessidade de agir. Mas que não estamos obrigados a conceder tudo à mesma pessoa, eis um ponto fora de dúvida. De outro lado, devemos, no mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), devolver as vantagens que recebemos antes de fazer favores aos amigos, assim como temos a obrigação de reembolsar um empréstimo a um credor antes de dar dinheiro a um camarada (EN IX 1164b27-33).

É difícil, mas não é impossível. A resposta, aliás, em alguns casos, pode ser mesmo óbvia. Nos três casos - obedecer ao pai, pagar as dívidas, manter a palavra -, se a universalização não for o caso, a generalização se impõe: “bom número de As são B” é a forma desses casos. Em relação a certas ações, as circunstâncias com peso moral são *grosso modo* definidas, apesar da quantidade enorme de distinções que sempre se pode fazer. Para esses casos, impõem-se generalizações. Assim, por trás do particularismo, reaparece o generalismo. O mesmo fenômeno ocorre com o homem équo. O homem équo corrige a justiça legal sendo tão justo quanto a lei; ele não está acima de toda lei, ele corrige o erro que provém do fato que os enunciados legais são absolutos, *quando sua matéria escapa a tal precisão*. Assim, Aristóteles escreve que:

Toda lei é universal, mas sobre certas coisas não é possível pôr um enunciado universal com retidão (EN V 14 1137b13-14; grifo meu).

É preciso observar que Aristóteles limita o particularismo a certas ações. O homem équo não está acima de qualquer lei, ele não pode corrigir toda lei. A *Retórica* apresenta a equidade como um tipo de correção dos erros das leis escritas. Se um enunciado preciso é impossível, mas se a legislação é necessária, a lei é enunciada em termos gerais, o que supõe uma correção para certos casos que ficaram de fora. O homem équo deverá corrigi-la, mas não corrige toda lei; o que Aristóteles chama de lei universal na *Retórica* está fora de sua alçada. A equidade não se aplica em todos os casos, mas nos casos onde o perdão é possível; a equidade nos torna toleráveis à fraqueza humana, ele nos faz lembrar antes dos benefícios do que das perdas etc. O particularismo pode mesmo estar em muitos lugares, mas não está em todos.

Esta passagem da *Retórica* nos leva a um segundo caso em que o particularismo não é o caso. Certas regras práticas têm bem a forma “bom número de As são B”. E, o que é mais notável, a ética não somente contém de pleno direito generalizações, como possui também universalizações estritas do tipo “todo A é B”. Havia observado que o núcleo filosófico da doutrina do

justo meio consiste em tomar as virtudes como estando em algum lugar entre dois extremos, este lugar sendo determinado em função das circunstâncias. As considerações sobre as circunstâncias dão um lugar privilegiado para o particularismo. Ora, se se volta agora aos extremos, vê-se que nenhuma consideração sobre as circunstâncias é feita a seu respeito. Aristóteles sublinha este ponto:

É absurdo supor que cometer uma ação injusta ou covarde ou desregrada comporta uma mediedade, um excesso e uma falta, pois haveria assim uma mediedade do excesso e da falta, um excesso do excesso e uma falta da falta. Mas (...) para as ações de que falamos, não há nem mediedade, nem excesso, nem falta, mas, qualquer que seja o modo como as realizemos, constituem faltas, pois, de um modo geral, não existe nem mediedade do excesso ou da falta, nem excesso e falta da mediedade (EN II 6 1107a18-27).

Os extremos estão sob interdição - e isto absolutamente. Não se deve ser covarde, ou não se deve ser temerário, e isto de modo absoluto: não há uma ocasião propícia para a covardia ou temeridade. Nenhuma consideração sobre as circunstâncias vem perturbar este regime estrito de interdição. As interdições - absolutas, sem apelo - são a outra face do particularismo e encontram na mesma doutrina suas razões de ser. Para o aristotelismo, não somente o particularismo sobre o modo apropriado de agir segundo as circunstâncias não é incompatível com regras estritas de ação, como ainda as interdições absolutas a respeito dos extremos são uma consequência necessária do relativismo do meio termo. Embora negativas, elas são sem apelo: nenhum A é B, e isto de modo absoluto.

Leis práticas do tipo “jamais fazer A” podem corretamente ser enunciadas como prescrições, mais precisamente como interdições morais. Elas dizem respeito aos extremos, sobre os quais não há nenhuma consideração sobre as circunstâncias, nada há de ἀδιόριστον. Estas interdições têm um papel importante nos sistemas morais; embora não digam o que deve ser feito, delimitam o espaço do fazer

estabelecendo os limites entre os quais o justo meio deve ser encontrado. Mas elas também não são as únicas sentenças absolutas. Certas ações não admitem justo meio. Com efeito, certas ações implicam por seu próprio nome o caráter perverso dos atos. Exemplos são a impudência, a inveja, o roubo, o assassinato:

Estas afecções e estas ações, e as outras de mesmo gênero, são todas, com efeito, censuráveis porque são perversas em si mesmas, e não é somente seu excesso ou falta que é condenado. Não é, por conseguinte, jamais possível pôr-se na direita via quanto a elas, mas constituem sempre faltas (EN II 6 1107a12-14).

Seu próprio nome implica a perversidade; eles se fundam em juízos analíticos do tipo “todo assassinato é perverso”. A respeito delas, todo ato é censurável, ἔστιν περὶ αὐτὰ ἁμαρτάνειν (EN II 6 1107a15). Uma vez mais encontramos a forma universal, sem exceção. Aristóteles dá como exemplo o adultério: não se pode dizer que se cometeu o adultério com a mulher que convinha, ou no momento adequado, mas o simples fato de cometê-lo é censurável. O ponto é que é assim analiticamente: se não se compreende por que assassinar é errado, então provavelmente não se compreendeu o que é assassinar. Compreender o que é assassinar implica compreender que é sempre censurável.

O particularismo tem assim seu lugar no sistema aristotélico na medida em que ao caráter indeterminado das ações acrescenta-se a indefinição das circunstâncias com valor moral. A indeterminação é de regra para toda e qualquer ação; mas a indefinição das circunstâncias não é sempre o caso. Às vezes um generalismo se impõe, às vezes um estrito universalismo. Se se estender o particularismo para toda ação, ele se torna rapidamente um leito de Procusto para o sistema aristotélico. Por outro lado, por trás da indefinição das circunstâncias há o fenômeno generalizado de indeterminação da ação. Todo dever é imposto pela razão sobre uma natureza indeterminada da ação. A estrutura do tipo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ toma seu lugar em função da necessidade hipotética que a caracteriza. Segundo a aplicação e a avaliação moral da situação, o dever pode tomar contornos variados

ANALYTICA

volume 1
número 3
1996

em relação ao caráter indefinido do que organiza; mas nada diz que ele sempre toma contornos variados. Ao contrário, há casos muito claros em que toda hesitação é mostra mesmo de fracasso moral.

Endereço do autor:
Depto. de Filosofia IFCH/UFRGS
Cx. P. 15055 Campus do Vale da Agronomia
9150970 - Porto Alegre, RS