

pensou. O intelecto é por essência uma atividade, mas, embora originariamente produtivo, não é constitutivo dos objetos de conhecimento, de modo que está preservado ao mesmo tempo o realismo. A epistemologia aristotélica atribui uma larga parte para a atividade intelectual no mundo dos universais, mas não deixa nunca de ser uma epistemologia fundada no mundo ou naturalizada: os universais que produzimos correspondem às espécies naturais, cujos exemplares são os diferentes indivíduos que povoam o mundo” (pp.168-170).

Ressalto, para terminar, a maestria filológica, a erudição extraordinária que este livro põe a serviço de um pensamento filosófico claro, rigoroso e profundo - e atual. Quem estiver interessado em compreender o que é pensar - essa capacidade enigmática que todos possuímos e que é tão raramente exercida - não pode se dispensar de ler e estudar este livro - e não hesito em repetir o adjetivo que usei no início - *magistral*.

Balthazar Barbosa Filho (UFRGS - CNPq - PRONEX)

**ARISTOTELE – ÉTICA NICOMACHEA. TRADUÇÃO, INTRODUÇÃO E NOTAS DE CARLO NATALI.
EDITORI LATERZA, ROMA – BARI 1999, 556 P.**

Em abril de 1999, veio a lume, na coleção *Economica Laterza*, uma nova tradução da *Ethica Nicomachea*, feita por Carlo Natali¹. A edição apresenta o texto grego à esquerda e, à direita, a tradução anotada de Natali. Não é a única tradução da *EN* atualmente disponível em italiano, mas seguramente é a tradução que se imporá nos meios acadêmicos como texto de referência para os estudos em filosofia

(1) *Aristotele : Etica Nicomachea*, tradução, introdução e notas de Carlo Natali; Editori Laterza, Roma – Bari 1999, 556 p. O texto grego é o texto de Susemihl revisto por Apelt (Bibliotheca Teubneriana, 1912), sem o aparato crítico e com algumas modificações assinaladas; a divisão em capítulos segue a adotada por Bekker e Susemihl. A coleção *Economica Laterza* tem por finalidade pôr à disposição do público italiano obras filosóficas importantes em edições acessíveis e muito cuidadas. Há, porém, certas limitações, pois a introdução não é um ensaio geral sobre a *EN*, mas uma apresentação sucinta do texto e de sua transmissão; de modo similar, as notas discutem sobretudo os problemas filosóficos, envolvendo algumas dificuldades filológicas, mas não pretendem ser exaustivas (mesmo assim, são muito esclarecedoras, e isto finalmente é o mais importante). Uma introdução à *EN* feita por Natali encontra-se no livro editado por E. Berti, *Guida ad Aristotele* (Laterza 1997), cujo capítulo dedicado à ética (pp. 241-282) foi escrito por ele.

antiga. Há várias razões para augurar isso: em primeiro lugar, a tradução é, do ponto de vista filológico, cuidada e realizada com muito bom senso com relação às bem conhecidas dificuldades que todo tradutor de obras clássicas enfrenta; em segundo (e importantíssimo) lugar, Carlo Natali é autor de importantes estudos de interpretação da filosofia aristotélica, sobretudo da ética², o que lhe dá muita segurança na discussão das teses filosóficas envolvidas na sua tradução. Além disso, Natali é um autor que não procurou filiar-se a uma tradição interpretativa; ao contrário, ele desenvolve com rara habilidade a difícil arte de navegar entre tradições muito distintas, em particular entre a moderna interpretação anglo-saxã e a antiga leitura continental, que tem matizes variegados segundo a língua em que se exprime. Isto lhe dá um certa distância com relação aos debates mais candentes, abrindo-lhe um panorama que, por vezes, escapa àqueles que estão no centro das batalhas.

Gostaria de fornecer um exemplo sobre este último ponto. Quando Aristóteles, no início do primeiro livro, nos dá uma definição da felicidade, ele escreve que τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ (I 6 1098 a 16-18; na tradução de Natali: *il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. E inoltre in una vita completa*³). A primeira parte nos diz que a felicidade resulta de atividade virtuosa, o que é perfeitamente compatível com diversas atividades, se forem todas virtuosas; no entanto, na segunda parte, somos aparentemente convidados a escolher uma dentre tantas virtudes, caso houver várias, e isso ao longo da vida e não somente em um determinado momento da vida. É bem conhecida a batalha moderna em torno desta passagem, basicamente feita em língua inglesa. Em um artigo que fez seu caminho, W. Hardie mostrou que, na apresentação aristotélica da *eudaimonia*, duas concepções acabavam por se confundir: de um lado, a felicidade deveria ser um fim de segunda ordem, a realização harmoniosa de nossos fins primários, ou, como ele propôs, um fim *inclusivo*; por outro, o bem supremo é expressamente apresentado como uma certa atividade em detrimento das outras, um bem *dominante*, a saber, a contemplação⁴. Um bom

(2) Entre os quais figura um trabalho de fôlego sobre a prudência, *La Saggazza di Aristotele* (Bibliopolis, Nápoles 1989, 367 p.). Sobre a ética antiga, convém igualmente mencionar a edição para o italiano do *De fato* de Alexandre de Afrodísia (*Il destino*, Milão 1996, tradução de Elisa Tetamo e Carlo Natali; prefácio, introdução e comentário de Natali), que discute temas centrais da ética aristotélica repensados por Alexandre em um ambiente fortemente influenciado pelo estoicismo.

(3) *Op. cit.*, p.21-23: *o bem humano resulta ser atividade da alma segundo virtude e, se as virtudes forem mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita; além disso, em uma vida completa.*

(4) W. Hardie, *The final good in Aristotle's Ethics*, publicado originalmente em *Philosophy* XL 1965 pp. 277-95; ver também *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford 1968 e 1980), pp. 12-27, no qual retoma e reformula o problema.

exemplo disso é justamente I 6 1098 a 16-18: embora *EN I* pareça defender a noção do bem supremo como fim *inclusivo*, Aristóteles termina por sustentar uma versão *dominante* da *eudaimonia*: devemos escolher uma dentre tantas atividades segundo a virtude, e esta atividade não pode ser outra senão a contemplação. Reagindo contra esta leitura, J. Ackrill sustentou que a *eudaimonia* não é uma dentre as atividades segundo a virtude, mas consiste em *todas elas*. Comparando-a a um desjejum, a felicidade não seria como o bacon, que é melhor do que ovos ou tomates, mas seria como bacon, ovos e tomates, que constituem juntos um desjejum melhor do que bacon, ovos ou tomates separadamente – “na verdade, é o melhor desjejum sem qualificação”⁵. Se, porém, ele inclui tudo, nada mais podendo ser acrescentado a este desjejum, então ele tem também melão, batata, muffin etc e isto *ad nauseam*; e ainda, todos os ovos, bacons, muffins etc. *ad maiorem nauseam*⁶. A tese maximalista não parece plausível; e se toda tese inclusivista estiver comprometida com o maximalismo, então o inclusivismo é implausível, devendo voltar-se à tese dominante do bem supremo⁷. No entanto, se a contemplação for escolhida em detrimento das outras atividades virtuosas, por que atribuiríamos felicidade ou vida bem sucedida a um cientista moralmente perverso? Não quero fazer a radiografia deste debate, que fez correr muita tinta. Natali, em seu comentário a esta passagem, mencionou as posições antigas: segundo Aspásio, a virtude mais perfeita é um aceno à vida contemplativa; segundo Eustrácio, trata-se da prudência, o que resume o debate moderno sem o ardor das últimas batalhas⁸. Para Natali, “o debate moderno não mudou muito os termos da situação” (p. 456, n. 49); remetendo a *EN X*, ele adota a interpretação segundo a qual há dois tipos de felicidade, uma inferior, composta somente das virtudes morais, e uma superior, composta destas e da virtude intelectual, uma solução que, como ele próprio observa, Aspásio já havia listado entre as soluções propostas no século II dC a este problema.

Tudo isso é muito sensato, mas alguém poderia reclamar mais atenção ao debate moderno. Com efeito, em I 10 1100 a 4-5 Aristóteles menciona outra vez seus resultados: para a felicidade, *δεῖ γάρ, ὡςπερ εἶπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου*. Na tradução de Natali: *come già detto, ci vuole una*

(5) J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*. Dawes Hicks Lecture on Philosophy (*Proceedings of the British Academy* 60 1974, pp. 339-359).

(6) S. White, *Is Aristotelian Happiness a Goof Life or the Best Life* (*Oxford Studies in Ancient Philosophy* VIII 1990, pp. 103-143).

(7) É o que propõe e.g. R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics* (*Phronesis* 33 1988 pp. 31-53).

(8) Natali segue, a respeito desta discussão, a interpretação proposta por J. Stewart (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, 2 vols., vol. I pp. 101-102), para quem se trata aqui da virtude intelectual em geral.

*virtù completa e una vita completa*⁹. Ora, em D 16 da *Metafísica*, Aristóteles distinguiu dois sentidos básicos de *τέλειον*: o de completude (quantitativo: ter todas as partes) e o de perfeição (qualitativo: ser exemplar em seu domínio). Em I 6, Natali o traduziu por *perfeito*, mas em I 10, que retoma I 6, ele o traduziu por *completo*. No que diz respeito à vida, *τέλειον* designa a completude (Aristóteles ilustra seu ponto com o ditado segundo o qual uma só andorinha ou um só dia de sol não é ainda primavera), mas nada nos autoriza a transferir este sentido à virtude: pode bem ser o caso que a felicidade exija a vida completa, mas a virtude perfeita. Se exige, porém, *perfeito* em I 6, parece também o exigir em I 10. No entanto, o procedimento de Natali é bem mais sutil; ele tem uma boa razão para traduzir ora por *perfeito*, ora por *completo*. É preciso inicialmente saber como Aristóteles estabelece uma definição. Em certos casos, ele define um item X fornecendo as condições *sine quibus non*, as condições por assim dizer mínimas para que algo seja tomado como um X. Este procedimento é muito semelhante ao procedimento moderno: se algo satisfizer as condições A e B, então é um X, ou é X se e somente se A e B. Contudo, o modo privilegiado de definição não é este, mas a apresentação de casos emblemáticos, em relação aos quais outros casos de X são vistos como X, embora deficientes face aos casos paradigmáticos, justamente porque não satisfazem as condições que realizam os casos emblemáticos, ainda que satisfaçam as condições mínimas. Um X por excelência é um X que nem todos os Xs realizam. Assim, “quando Aristóteles define a felicidade como *atividade da alma segundo virtude, e, se as virtudes forem mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita* (1098 a 16-18), não pretende dizer que alguém é feliz se e somente se agir segundo a virtude melhor e mais completa (...), mas pretende dar uma definição de felicidade *par excellence*”¹⁰. O ponto é, então, que Aristóteles não está procedendo do mesmo modo em I 6 e em I 10: em I 10 a sua definição vale para qualquer caso de felicidade (por exemplo, para a felicidade a que aspira o homem político), enquanto em I 6 ele dá uma definição paradigmática de felicidade, aquela que realiza unicamente o homem contemplativo. Assim, o que parecia à primeira vista uma deficiência de tradução é, na verdade, resultado de um longo hábito de leitura do texto antigo: Aristóteles não se serve do mesmo procedimento de definição em I 6 e em I 10,

(9) *Op. cit.*, p. 31: como já foi dito, deve haver uma virtude completa e uma vida completa.

(10) C. Natali, *Azioni e Movimenti in Aristotele*, publicado em A. Alberti (ed.) *Realtà e Ragione*, Florença 1994, pp. 159-184. Natali desenvolve o tema dos dois modos de definição, um por condições mínimas e outro por caso emblemático, para revisitar a discussão surgida em torno de dois artigos célebres de Ackrill sobre a distinção aristotélica entre movimento e atualidade: *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis* (publicado em R. Bamborough, ed., *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres 1965, pp. 121-141) e *Aristotle on Action* (em *Mind* 87 1978 pp. 595-601). A este respeito, ver também de Natali *Movimenti ed Attività* (*Elenchos* 12 1991 pp.67-90) e *A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação* (*Analytica* I 3 101-125).

e exigir uma mesma tradução ignora as sutilezas do texto aristotélico. Estes dois procedimentos estão postos lado a lado em X 7, passagem à qual ambas as definições enviam: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην* (na tradução de Natali: *se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente*¹¹). A primeira parte dá a definição das condições mínimas a serem satisfeitas, e então a virtude em questão é a virtude *completa*; a segunda parte fornece o caso exemplar, e aí a virtude é a mais *perfeita*. A tese aristotélica não é confusa, não mais aqui do que lá: se a felicidade é atividade segundo virtude, então tomamos como caso exemplar a atividade que envolve contemplação. Esta distinção dos modos de definir não elimina ainda a tarefa de pensar o que é a completude para a virtude (pois ela vale para a definição mínima), mas atenua em muito o que a discussão moderna pensava ser uma confusão ou uma tensão na ética aristotélica, pondo em evidência que parte do debate moderno é causado não pelas teses antigas, mas pelos óculos que usamos: “concluindo, entre a definição da felicidade no livro I da *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia* e a definição da felicidade no livro X da *Ethica Nicomachea* há uma relação de especificação e detalhamento, não uma contradição”¹².

A tradução tem, assim, virtudes que ela própria não anuncia com fanfarra, mas que prestam grandes serviços ao leitor. Vejamos um outro ponto igualmente muito discutido. Uma tese aristotélica que provocou particular escândalo na modernidade é a tese segundo a qual não deliberamos sobre fins, mas sobre meios. A tese aparece, por exemplo, quando Aristóteles quer distinguir o querer (*βούλησις*, que Natali traduz por *volere*, na falta de termo mais adequado – ver p. 470 n. 201) da escolha deliberada: *ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος* (III 4 1111 b 25-27). Muitos quiseram encontrar de qualquer modo uma brecha nesta tese; Gauthier, em particular, pensou poder traduzir a passagem em questão do seguinte modo, fazendo valer *μᾶλλον* para ambas as orações: *le souhait* (como ele traduz *βούλησις*) *porte plutôt sur la fin, tandis que la décision porte plutôt sur les moyens*. Obviamente se a escolha deliberada é *sobretudo* dos meios, ela ainda não é *exclusivamente* dos meios: haveria assim uma brecha para ser também dos fins. No entanto, Aristóteles não se cansa de repetir que só deliberamos sobre os meios, *nunca* sobre os fins, o que dá pouca esperança ao estratagema de Gauthier. Natali traduz: *il volere è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine*¹³. Ele não procura edulcorar a tese aristotélica; ao contrário, seu interesse é compreendê-la em sua perspectiva filosófica¹⁴. Uma primeira pista diz respeito à função que o

(11) *Op. cit.* p. 429: *se a felicidade é atividade segundo virtude, é sensato que o seja segundo a mais excelente.*

(12) *Guida ad Aristotele*, p. 261.

(13) *Op. cit.* p. 87: *o querer é relativo sobretudo ao fim, enquanto a escolha é relativa àquilo que conduz ao fim.*

(14) Como Natali escreve em *La Saggezza di Aristotele*: “antes que tentar mudar o sentido evidente de suas palavras, é útil tentar compreender as intenções e o sentido de sua posição” (p. 111).

fim tem como princípio de um silogismo em matéria prática: silogismos práticos se distinguem dos silogismos científicos pela natureza de suas premissas, mas estas possuem uma mesma função no interior do silogismo, respondendo a uma estrutura silogística que justamente organiza a inferência lógica em um caso e outro¹⁵. Assim como não demonstramos os princípios das demonstrações, assim também não deliberamos sobre os princípios das deliberações. E há também, do ponto de vista moral, um interesse em preservar esta tese. evitando revesti-la em algo menos rude ao nosso ouvido moral. Cito uma passagem esclarecedora de Natali: “na ética grega, a partir de Platão, a ação virtuosa e a ação racional tendem a confundir-se, e também a ação má e a ação irracional, segundo uma concepção muito normativa da racionalidade. Porém, na concepção deliberativa da racionalidade prática, na qual é racional sobretudo a relação dos meios para um fim, é possível conceber também um agir racional maldoso, próprio de quem se abstém de fazer algo mau, e prazeroso, aqui e agora, para realizar um mal maior, e um prazer maior, depois”¹⁶. Talvez com isso não se elimine ainda toda a aspereza de apresentar a racionalidade prática sob a roupagem de uma racionalidade *técnica* a respeito dos meios, mas se compreende já por que Aristóteles insiste que seja mesmo assim uma racionalidade *dos meios*.

No entanto, no texto que acabei de citar, Natali introduz também um *sobretudo* para qualificar a concepção da racionalidade prática como deliberação sobre os meios. A razão disso reside em sua interpretação do papel da prudência, ou melhor, do duplo papel da prudência. Por um lado, Natali insiste a respeito das diversas passagens nas quais Aristóteles afirma que a prudência, sendo a boa deliberação no campo prático, determina os meios para a realização dos fins. Este é uma de suas tarefas, mas, por outro lado, não é a única. Deliberamos unicamente sobre meios, e nunca sobre fins, mas a prudência, embora seja sobretudo dos meios, não é exclusivamente dos fins. O que Gauthier queria apressadamente encontrar no livro III Natali crê poder mostrar calmamente no livro VI: com efeito, Aristóteles escreve em VI 8 1141 b 9-10 que *τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι* (na tradução de Natali: *infatti diciamo che l'attività tipica del saggio è soprattutto questa, il ben deliberare*¹⁷). Isto diz que o prudente não só delibera bem, mas o que mais faz ele? Para Natali, a prudência tem um segundo papel, o de também determinar os fins. A tese aristotélica da deliberação unicamente sobre os meios queria indicar o fato que a premissa prática, fruto de uma disposição, não é objeto exclusivo da razão, mas é também do desejo, e, no que toca à deliberação, ela é tomada como provinda exteriormente – e isto pode ser visto como provinda do desejo. No que tange à prudência, porém, isso não é mais suficiente, pois a prudência implica a correção do juízo que exprime o fim, e o

(15) Sobre isso, ver *Guida ad Aristotele*, pp. 268-276, e, sobretudo, a análise detalhada do silogismo prático em *La Saggezza di Aristotele*, pp. 143-214.

(16) *De fato*, p. 84.

(17) *op. cit.*, p. 237: *com efeito, dizemos que a atividade típica do prudente é sobretudo esta, o bem deliberar.*

problema importante agora consiste em saber se o fim assim correto é objeto somente do desejo ou também da razão. Aristóteles coloca a destreza (*δεινότης*) e a virtude natural (*ἀρετὴ φυσικὴ*) como extremos dos quais a virtude própria (*ἀρετὴ κυρία*) é o justo meio. O que garante a retitude do fim é a virtude própria e esta não ocorre sem prudência, como Aristóteles expressamente assinala (e. g. em VI 131144 b 17). Assim, segundo a dupla função da prudência, ela, de um lado, ao operar a deliberação, governa o desejo na busca dos meios, mas, de outro lado, se encontra no mesmo plano que o desejo, pois fornece um juízo correto sobre o bem humano que justamente o desejo assumirá como seu. Natali encontra um apoio a esta segunda tarefa da prudência em VI 5, quando, ao referir-se a Péricles como exemplo de homem prudente, Aristóteles nos diz que os prudentes são aqueles que são capazes de ver (*δύνανται θεωρεῖν*) os seus próprios bens, assim como os dos outros homens (1140 b 8-10). Se os prudentes são aqueles que *sanno cogliere* (na tradução de Natali) o bem, se eles são capazes de apreender o bem, então a prudência (i) determina os meios, mas também (ii) apreende os fins. Ela não elimina o desejo nesta sua segunda tarefa, ela o secunda e lhe fornece um juízo acertado sobre o que deve ser perseguido. E, se a prudência tem estes dois papéis, então mais uma discussão interminável pode ser posta no bom caminho. Com efeito, ao concluir VI 10, Aristóteles escreve que *εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν* (na tradução de Natali: *se quindi è proprio dei saggi l'aver deliberato bene, la buona deliberazione verrà a essere quella correttezza che è relativa a ciò che è utile per il fine, cosa di cui la saggezza è un'apprensione vera*¹⁸). Esta passagem foi sempre muito discutida porque o pronome relativo *οὗ* pode estar ligado a *fim* ou a *o que é útil para o fim*: no primeiro caso, a prudência seria a verdadeira apreensão do *fim*; no segundo, ela seria a verdadeira apreensão do *meio*. Se, porém, a prudência tem dois papéis, então não é mais necessário decidir entre uma ou outra destas duas leituras: introduzindo um termo genérico, *cosa*, Natali dá a entender que a prudência realiza ambas as tarefas, a saber, apreender o fim e apreender o meio, ambas segundo a verdade.

Novamente, a tradução supõe uma interpretação de fundo que procura resolver os problemas de superfície do texto. Esta interpretação está na linha da de Tomás de Aquino: não só a prudência não pode ocorrer sem a virtude moral, como a virtude moral (própria) não ocorre sem a prudência. O ponto importante consiste em compreender em que sentido a virtude moral (própria) requer a prudência. Para Natali, segundo a dupla função da prudência, ela está presente na própria determinação do fim que é posto pela virtude moral. Isso o obriga a opor-se aos diversos comentadores que viram em VI 12 1143 a 35-b6 a atribuição ao intelecto prático, por parte de Aristóteles, a função de estabelecer os princípios práticos (os fins que são bons), em relação aos quais a prudência procuraria somente os meios mais adequados. Poder-se-ia, com efeito, propor o

seguinte: apreender algo como um bem é tomar algo de um certo modo. Isso não é produto da sensibilidade (que é puramente passiva), mas envolve intelecto; não qualquer intelecto, pois não tomo isso como *água*, mas como um *bem* que devo perseguir. Tomar algo como *água*, como um tal X, não está em princípio aberto ao erro, mas tomá-lo como um *bem*, neste complexo de avaliação intelectual rente ao sensível e ao conseqüente sentimento de prazer e desprazer, está aberto ao erro, e por isto o objeto de desejo, que é o que move e é constituído em parte pelo intelecto, pode tanto ser um bem de fato como um bem somente aparente. Apreender algo como um bem seria assim uma função intelectual, ligada à faculdade sensitiva (pois tomo *este algo* como um bem) e por meio desta ligada ao sentimento de prazer e desprazer (pois isto que é afirmado é o que é perseguido), mas ainda não seria prudencial: seria prudencial somente aquela apreensão cujo fim é realmente bom e cujos meios mais adequados são estabelecidos por deliberação. A prudência não estaria envolvida na apreensão do fim, mas nenhum fim seria apreendido sem uma operação intelectual (realizada pelo intelecto prático). A passagem é deveras obscura, e múltiplas são as interpretações: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως. ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἕνεκα αὐται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς* (na tradução de Natali: *anche l'intelletto riguarda gli estremi, e da entrambi i lati: dei termini primi e degli ultimi vi è intelletto e non ragionamento, e un tipo di intelletto, a proposito delle dimostrazioni, riguarda i termini primi e imutabili, l'altro tipo, nell'ambito della prassi, riguarda l'estremo, cioè quello che può esser diversamente, e l'altra premessa. Questi infatti sono principi del fine cui si tende: infatti dai casi singoli deriva l'universale, e quindi di essi si deve avere una sensazione, la quale è intelletto*¹⁹). Natali vê no que aqui é designado como operação do intelecto prático "um tipo de conhecimento similar ao da *φρόνησις*"²⁰, atribuindo não a ele, mas ao *ἔθισμός*, *processo de abitudine* (habituação), descrito em *EN II 1-3*, a função de apreender os princípios práticos. Este intelecto prático, assim como o bom senso (*σύνεσις*) e a perspicácia (*εὐσυνεσία*) analisados no capítulo precedente, apreende, nas circunstâncias precisas da ação, aqui e agora, o que deve ser feito, e, nesta medida, não se substitui à habituação como processo de aquisição dos princípios práticos, mas fornece a ela respostas adequadas, com base nas quais o homem de bem age. A passagem é certamente parti-

(19) *Op. cit.*, p. 247: *também o intelecto concerne aos extremos, e de ambos os lados: dos termos primeiros e dos últimos há intelecto e não raciocínio, e um tipo de intelecto, a propósito das demonstrações, concerne aos termos primeiros e imutáveis; o outro tipo, no âmbito prático, concerne ao extremo, isto é, o que pode ser diferentemente, e à outra premessa. Com efeito, estes são princípios do fim ao qual se tende, pois o universal deriva dos casos particulares, e, portanto, deve haver uma sensação desses, a qual é intelecto.*

(20) *La Saggezza di Aristotele*, p. 163.

cularmente obscura, mas Natali fornece uma interpretação coerente e tentadora. Tanto mais que auxilia a interpretar uma passagem ainda mais obscura, que se encontra no capítulo do *De anima* dedicado ao estudo da faculdade movente. Ao examinar os candidatos a princípio do movimento humano, o desejo e o intelecto, Aristóteles observa que o intelecto não move sem o desejo, embora o desejo possa mover contra o intelecto; no entanto, escreve Aristóteles, “o intelecto está sempre correto, enquanto o desejo ou a imaginação podem ser corretos ou não” (*DA* III 10 433 a 26-27). Os comentadores divergem bastante ao explicar em que sentido o intelecto não erra nunca. Para Natali, coerentemente com o que sustenta a respeito da ética aristotélica, o intelecto aqui deve ser entendido “como aquele olho, aquela capacidade de intuição moral prática dos casos singulares que nos faz apreender o que deve ser feito aqui e agora e não como a faculdade de apreender intuitivamente os princípios supremos éticos. Ele não erra porque é uma capacidade típica do homem de bem, do *gentleman*, poderíamos dizer, e dá forma ao impulso do desejo”²¹.

Isto me leva ao último ponto que gostaria de examinar. Natali adota a tese segundo a qual as regras práticas seguem o registro do mais das vezes, do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*: admitem exceções, mas são também previsíveis. Assim como o saber prático, também a física é válida *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*: ela igualmente necessita, assim como o saber prático, de muito conhecimento empírico; por conseguinte, não é facilmente disponível aos jovens, tampouco como o é a ética (*EN* VI 9). Já Alexandre procurou aproximar a ética da física: as ações de um indivíduo resultariam *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* em função de suas disposições práticas, do mesmo modo como as virtudes do corpo. No entanto, pode-se observar que as ações humanas são muito mais variadas e menos regulares, pois os erros são mais frequentes do que as exceções das leis naturais, que são raras, e, sobretudo, os atos humanos não ocorrem *φύσει*, mas derivam da habituação²². Para Natali, o ponto é que, “sem atingir a regularidade dos eventos físicos, o campo das ações humanas é suficientemente constante para que se possa formar um saber, válido ‘o mais das vezes’, que lhe concerne”²³. Assim, quando, em III 5, Aristóteles resume sua discussão sobre o que é objeto de deliberação escrevendo que *τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισ δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ** ἀδιόριστον*, Natali traduz a passagem por *il deliberare si dà nei casi che avvengono per lo più, in cui è oscuro come andranno a finire, e in quelli in*

(21) Aristotele: *azione e responsabilità*, publicado em *La Libertà del Bene*, ed. Carmelo Vigna, pp. 85-103 (citação da p. 96 n. 22); este texto foi originalmente publicado em *La querelle des normes*, ed. J.-L. Petit, *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Caen 1995 27, pp. 193-213.

(22) Ver sobre isso Mario Mignucci, *La Teoria Aristotelica della Scienza*, Florença 1965, e ‘*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, em *Aristotle on Science – The Posterior Analytics*, ed. Berti, Pádua 1981, pp. 173-204. Esta objeção é discutida por Natali em *La Saggezza di Aristotele*, pp. 42-45.

(23) *La Saggezza di Aristotele*, p. 45.

*cui ... vi è un che di indeterminato*²⁴, e, em nota à sua tradução, comenta que esta observação limita a importância da contingência e da casuística no agir humano, visto que claramente coloca o ato humano sob o registro do regular, do que ocorre o mais das vezes. Há certamente um papel importante da determinação do momento oportuno na ética aristotélica, mas este elemento de particularismo não nos deveria cegar em relação às regularidades que as ações humanas revelam.

Há, mesmo assim, uma variação, e considerável; qual seria, então, a sua raiz e quais, inversamente, seriam as conseqüências dessa regularidade prática para a doutrina moral aristotélica? A resposta à primeira questão consiste, segundo Natali, no fato que o princípio motor humano é duplo: desejo e intelecto. O homem é movido pela faculdade do desejo, mas o que vale como motivo de tal faculdade é ora o desejo, ora o intelecto, e o desejo pode entrar em conflito com o intelecto. É neste conflito que “se encontra a variabilidade da agentividade humana”²⁵. Um indício disso é o interesse que Aristóteles demonstra pelo fenômeno da acrasia, pois é justamente a expressão moral de um tal conflito. Porém, isto parece consolidar o que se pode chamar de duas fases da vida de uma agente²⁶: na primeira, quando ainda não tem suas disposições estabelecidas, isto é, está em formação quanto ao seu caráter, o homem pode ora agir assim, ora de outro modo; quando, contudo, na segunda fase, a fase madura de agente humano, tiver suas disposições estabelecidas, então ele age de um só modo – e aqui teríamos a resposta à questão sobre as conseqüências da regularidade prática para a doutrina moral aristotélica: uma vez estabelecidas as disposições, ele não age mais de outro modo. A diversidade da ação mostrar-se-ia, nesta segunda fase, unicamente no fenômeno da acrasia. Isto, no entanto,

(24) *Op. cit.*, pp. 89-91: *o deliberar se dá nos casos que ocorrem o mais das vezes, nos quais é obscuro como se concluirão e naqueles nos quais ... há algo de indeterminado*. Susemihl pensa identificar uma lacuna, marcada no texto por **, mas Natali não a considera necessária, remetendo a Bywater (*Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1892), que lia algo como “nas quais o resultado é indeterminado” e, mais importante, tomava este segundo caso como uma mera explicação do primeiro.

(25) *Aristotele: azione e responsabilità*, p. 97; mais adiante, Natali repete que “a variação possível da ação humana, em função da qual um homem pode agir de modos diversos, deriva da estrutura interna da agentividade. <...> Aristóteles <...> tem uma concepção pluralista da causalidade, e isto implica que, visto que as duas causas do agir, razão e desejo, não estão no mesmo plano, a teoria aristotélica da ação não é determinista” (pp. 101-102).

(26) Ver David Furley, *Two Studies in Greek Atomists* (Princeton 1967, pp. 189-190). P.-L. Donini, no mesmo diapasão, viu nisso um forte indício “do caráter substancialmente determinístico da ética e da psicologia de Aristóteles” (*Tre Studi sull' Aristotelismo nel II Secolo D.C.*, Torino 1974, p. 184; ver também seu livro *Ethos – Aristotele e il Determinismo*, Alessandria 1989).

explicaria a variação no tocante somente a agentes virtuosos que ainda não são prudentes, pois, como Aristóteles expressamente declara (VII 11 1152 a 6-8), é impossível que a mesma pessoa seja prudente e acrática. Se, para Aristóteles, ser livre é poder agir diferentemente, de sorte que uma ação livre é uma ação tal que poderia ter sido feita diferentemente, e se o prudente não pode mais agir diferentemente, em que sentido ele pode ainda ser dito livre? O problema já inquietou os comentadores antigos, e a solução de Natali está na linha daquela sugerida por Alexandre: agora que é prudente, ele não pode mais fazer senão o que o prudente faz, mas este hábito foi adquirido pela repetição de atos em relação a cada um dos quais ele poderia ter agido diferentemente, quando estava no processo de formação de seu caráter.

Esta resposta é plausível, e tem mesmo linhagem venerável. Além disso, tem igualmente a beleza da simetria: também o vicioso não pode agora senão praticar seu ato vil, assim como o fumante inveterado fumará mais um cigarro, mas, durante a aquisição do vício, foi-lhe sempre possível agir diferentemente. E, ainda, pode ser ilustrada com um exemplo da física, o que reforça a aproximação proposta entre um e outro domínio: uma vez lançada uma pedra, não é mais possível pegá-la, mas nada nos obrigou a lançá-la. Resta, contudo, um sabor de paradoxo: na idade moral adulta, nem o prudente nem o vicioso não são mais capazes de agir diferentemente? Um modo de atenuar esse sentimento consiste em observar que, para Aristóteles, a disposição moral é rígida e difícil de ser alterada, mas não é impossível alterá-la. Não se deve dramatizar demasiadamente a respeito: pode-se lentamente abandonar o vício e adquirir um outro caráter, ainda que isso seja penoso e fruto de uma verdadeira gigantomaquia. Para o prudente, no entanto, a situação é mais complicada. Segundo a opinião comum, que Aristóteles relata em *EN* V 13, pensa-se que o prudente, por conhecer o bem e, por conseguinte, também o seu contrário, pode não somente cometer um ato de injustiça, como o pode mais do que qualquer outra pessoa, precisamente porque dispõe de um saber do bem e, portanto, também do mal (assim como o médico que, se sabe curar com remédios, sabe igualmente envenenar com remédios). No entanto, a consequência que Aristóteles tira parece ser o contrário disso: ainda que o vicioso possa alterar (com esforço e dificuldade) seu caráter malévolo, o prudente poderia alterar seu saber do bem unicamente com muito mais dificuldade, pois ele não pode ser acrático e o saber não é vascolejado por uma opinião qualquer. Talvez mesmo o prudente não possa alterar seu saber: ele estaria fadado a ser bom, a agir de modo sempre previsível. Ora, um outro modo de atenuar isso, também de estirpe alexandrina e ligado diretamente ao estatuto do prudente, consiste em pôr em relevo as passagens nas quais Aristóteles nota que existe um certo espaço em torno do que deve ser feito que, se alterado, não acarreta propriamente censura, de sorte que o prudente teria uma região, tênue, mas real, na qual poderia exercer a diversidade de seus atos. Em II 9 1109 b 18-20 e em IV 11 1126 a 35-b1, com efeito, Aristóteles observa que aquele que se desvia de pouco não é censurado, e por vezes é mesmo louvado. *Allontanarsi poco dal giusto* pode mesmo ser louvado, e isto porque a decisão, nos casos particulares, é tarefa da sensação, ou melhor, da *sensibilidade moral*, aquela que o prudente exerce com maestria, mas que não se

RESENHA DE LIVROS

deixa reduzir a regras e por fim a uma ciência rígida. A razão final estaria no fato que, no domínio das ações, “a universalidade das prescrições é um mal, não uma vantagem”²⁷. O prudente, com efeito, não tem um saber de ordem platônica do qual deduziria com perfeição o que deve ser feito. Ele tem a arte do avizinhar-se do certo, *avvicinarsi al giusto*: o prudente é *ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτικῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν* (na tradução de Natali: *colui che tende al miglior bene pratico per l'uomo sulla base del ragionamento calcolante*²⁸). É nas vizinhanças do justo que o prudente evidencia sua variabilidade. O sabor de paradoxo da solução adotada por Natali parece enfim enraizar-se no paradoxo mesmo da vida humana: há, para cada situação, uma e uma única resposta adequada, mas não temos um saber dedutivo e sim um avizinhar-se graças ao uso da razão. Exigir uma acribia além disso seria prova de desconhecimento da natureza do objeto em questão. *Allontanarsi poco dal giusto* é somente a expressão melancólica daqueles que não conseguem abandonar o sonho de uma ciência supra-humana; aos que aceitam a medida humana, trata-se ao contrário de um *avvicinarsi al giusto* – e aqui haveria uma zona de variação também para o prudente.

Para concluir: a tradução é cuidadosa, a escolha de termos é criteriosa, a base filosófica de interpretação é sólida e as soluções oferecidas são atraentes. Eis um coquetel que tornará certamente esta edição uma referência acadêmica nos estudos de filosofia antiga e, para as línguas neolatinas, um padrão de trabalho a ser mantido.

(27) *Guida ad Aristotele*, p. 255.

(28) *Op. cit.*, p. 237: *é aquele que tende ao melhor bem prático para o homem com base no raciocínio calculante.*

ANALYTICA

volume4

número2

1999