

# **SOBRE O MÉTODO NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES: A NECESSIDADE DAS *ENDOXA***

**Reinaldo Sampaio Pereira<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Muito já se escreveu e ainda se escreve sobre o método na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O propósito que move a redação deste artigo não é o de entrar em tal debate, mas o de examinar parcialmente uma passagem (*EN VII 1, 1145b2-7*) freqüentemente visitada por aqueles que analisam o método na ética aristotélica. Ao comentar esta passagem em um célebre artigo, Jonathan Barnes observa que o método empregado na *Ética a Nicômaco*, denominado por Barnes ‘o método das *endoxa*’, é composto de três elementos. O primeiro elemento de tal método consiste em estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*), isto é, consiste em estabelecer as opiniões reputáveis (*ta endoxa*) sobre os objetos da ética. Neste artigo trataremos deste primeiro elemento do método em questão. Examinaremos os porquês de Aristóteles recorrer a opiniões reputáveis (*endoxa*) no método empregado na *Ética a Nicômaco* e, então, verificaremos se tal uso das *endoxa* autoriza a considerar de modo apropriado a ética aristotélica como uma ética do senso comum.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aristóteles. Ética. Método. Dialética. *Endoxa*. *Ética a Nicômaco*

## **ON THE METHOD IN ARISTOTLE’S *NICOMACHEAN ETHICS*: THE NEED FOR *ENDOXA***

**ABSTRACT:** Much has been written about the method in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. The purpose of this paper is not to enter into such a debate, but to partially examine a passage (*EN VII 1, 1145b2-7*) usually investigated by those who analyze the method in aristotelian ethics. Commenting on this passage in a famous paper, Jonathan Barnes remarks that the method

---

<sup>1</sup> Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da FFC da UNESP de Marília. E-mail: reinaldo.pereira@unesp.br.

used in the *Nicomachean Ethics*, called by Barnes 'the method of the endoxa', is composed of three elements. The first element of such a method is to establish the *phainomena* (*tithenai ta phainomena*), that is, to establish the reputable opinions (*ta endoxa*) about the objects of ethics. In this paper we will deal with this first element of this method. We will examine Aristotle's reasons for resorting to reputable opinions (*endoxa*) in the method used in the *Nicomachean Ethics*, and then we will verify whether such use of the *endoxa* warrants to properly consider aristotelian ethics as an ethics of common sense.

**KEYWORDS:** Aristotle. Ethics. Method. Dialectic. *Endoxa*. *Nicomachean Ethics*.

## 1) ALGUMAS OBSERVAÇÕES INICIAIS:

Começamos este artigo mencionando do que nele não trataremos. Nele não discutiremos diferenças metodológicas entre a *Ética a Eudemo* (doravante *EE*) e a *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*)<sup>2</sup>. Também não examinaremos o método empregado por Aristóteles na *EE*. Não teremos também como propósito discutir se, na *EN*, Aristóteles teria empregado um método científico, um método dialético ou um método misto. Partindo do pressuposto que o Estagirita empregou um método misto na *EN*, aqui iremos atentar para um certo sentido acerca do que podemos considerar propriamente dialético<sup>3</sup> em tal método, considerando 'dialético' segundo o modo como este termo é apresentado na célebre passagem *Tópicos* 100a29, onde Aristóteles afirma que o argumento dialético parte de opiniões reputáveis, e, um pouco adiante, em *Tóp.* 100b20, explica que a opinião é reputável se aceita por todos, pela

---

<sup>2</sup> Zingano, em seu artigo 'Aristotle and the problems of method in ethics', sustenta que há importantes diferenças filosóficas entre a *EE* e a *EN*, e o método consistiria em uma dessas diferenças. A diferença de método, segundo Zingano, levaria a importantes mudanças filosóficas (entre a redação da *EE* e a redação da *EN*), e tais mudanças seriam centrais para explicar por que Aristóteles teria escrito dois tratados éticos (primeiramente a *EE* e depois a *EN*), não obstante as diferenças de estilo e de público, as quais também teriam contribuído para o Estagirita ter escrito um segundo tratado ético, a saber, a *EN*. Cf. Zingano (2007), p. 302.

<sup>3</sup> Utilizaremos o termo 'dialético' apenas no começo deste artigo e tão somente para fazer referência ao modo como 'dialético' é mencionado em *Tóp.* 100a29.

maioria ou pelos mais reputados, os mais sábios. Dito isto, coloquemos o problema orientador da redação deste artigo: por que Aristóteles necessita, em certo sentido, partir de opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais reputados no método por ele adotado na *EN*? Nosso propósito, aqui, é traçar certa rota argumentativa para observar a necessidade do emprego das ‘*endoxa*’ como componente necessário do método investigativo da *Ética a Nicômaco*.

## 2) AS *ENDOXA* NO DOMÍNIO PRÁTICO<sup>4</sup>:

No concernente à extensão do emprego das *endoxa* no *corpus aristotelicum*, notemos que tal emprego não é restrito somente ao domínio prático. Nesse sentido, Jonathan Barnes afirma que o (por ele denominado) ‘Método das Endoxa’ é empregado não apenas no domínio ético, mas também empregado no domínio da Física, como ocorre quando Aristóteles discute acerca do *topos* em *Fís.* IV 211a7-11. Nota Barnes que, em tal passagem da *Física*, Aristóteles faz observação similar (tratando sobre o método) àquela feita em *EN* VII, 1, 1145b2-7 ao examinar a *akrasia*, sustentando que o ‘método das ‘Endoxa’ não é restrito à filosofia prática<sup>5</sup>. Aqui não trataremos da extensão do domínio das *endoxa* no *corpus*, mas examinaremos as *endoxa* em um domínio mais restrito, no domínio prático, mais precisamente na *EN*.

Em várias passagens da *EN*, Aristóteles sustenta, por um lado, que o fim no domínio ético não reside no conhecimento acerca dos objetos da

---

<sup>4</sup> Lembremos que Aristóteles, ao distinguir a investigação dos domínios teórico, produtivo e prático em várias passagens do *corpus* (como em *Met.* E 1 1025b25, *Fis.* IV 4, 211a7-11, *Top.* VI 6, 145b15 etc), observa que o domínio prático se caracteriza pelo exame que tem como fim ações (portanto não tendo como fim o próprio conhecimento, como no caso do conhecimento teórico), consistindo o conhecimento, no domínio prático, em meio para que (uma vez tendo sido adquirido tal conhecimento) as ações possam ser bem realizadas.

<sup>5</sup> Cf. Barnes (2010), pp. 187-8.

ética, como o bem, a virtude, a felicidade etc, mas em tornar o agente moral bom, virtuoso, possibilitando-lhe alcançar o seu fim último no domínio ético, a saber, uma vida feliz. Nesse sentido, em *EN* II 2, 1103b28, por exemplo, o Estagirita observa que, no domínio prático, não se investiga tendo como fim saber o que é a virtude, mas tornar-se bom. Se a investigação da *EN* fosse teórica e não prática, isto é, se ela apenas tivesse como fim certo saber acerca do que é a virtude e tal saber não fosse meio para o agente moral poder tornar-se virtuoso, então, como observa o Estagirita, tal investigação seria inútil (*EN* II 1003b29). Parece então razoável supor que o método na *EN* deveria, em alguma medida, visar tornar o agente moral virtuoso, bom, feliz.

Por outro lado, em diversas outras passagens da *EN*, há afirmações que expressam a necessidade de saber o que são esses elementos do domínio ético, como a virtude, o bem, a vida feliz, como em *EN* II, 5 1005b19, onde é manifesta a necessidade de saber o que é a virtude. Sendo assim, é a questionar: em que medida o método na *EN* implicaria a aquisição de certo saber acerca do que é a virtude, o bem e outros elementos da ética, se o propósito último desta é possibilitar ao homem (doravante, para nos referirmos ao homem enquanto engendrador de ações no domínio ético, empregaremos a expressão 'agente moral') tornar-se virtuoso, bom, feliz? Aristóteles parece seguir os passos do seu mestre Platão: o Estagirita parece sugerir que, antes de saber como tornar-se virtuoso, bom, feliz, é forçoso saber (como ensinaria Platão), de algum modo, o que é a virtude, o bem, a felicidade.

Guardadas as devidas diferenças entre como seria cognoscível a justiça na proposta da *República* de Platão e como obter certo saber (mediante o método dialético) acerca da justiça ou de outras virtudes (bem como acerca do bem, da felicidade etc) na *EN*, Aristóteles parece aqui seguir uma bem estabelecida lição do seu mestre Platão, tal como expressa, por exemplo, no

final do livro I da *República*: em 354b-c, Sócrates, após diálogo com Céfalo e com seu filho Polemarco, trava o célebre debate com Trasímaco, no qual o sofista defende que a justiça é a vantagem do mais forte (*Rep.* 338c) e que é mais vantajoso ser injusto que justo (*Rep.* 354a). Após refutar, de certo modo, ambas as teses de Trasímaco, fazendo-o se calar, Sócrates critica o modo como ele próprio se portou no diálogo (*Rep.* 354b), pois não seria possível saber se a justiça pode tornar alguém feliz ou infeliz, se antes não souber o que é a justiça (*Rep.* 354c). Saber o que algo é condição necessária, ainda que não suficiente, para saber se ele é ou não de um certo modo, se ele é ou não, neste caso (no exemplo mencionado da *República*), vantajoso, se pode ou não tornar alguém feliz.

De certo modo concorde com tal fala de Sócrates no final do livro I da *República* (354b-c), a proposta de Aristóteles exige certo saber acerca do que é a virtude, do que é o bem, para saber como é possível agir virtuosamente, para saber como é possível agir bem<sup>6</sup>. Se a ética visa possibilitar ao agente moral tornar-se virtuoso, bom, feliz, parece razoável atentar para a observação de Richard Kraut segundo a qual o que está em questão na ética aristotélica não é o conhecimento acerca do que é a virtude, o bem, a felicidade etc, mas persuadir o agente moral sobre o que são virtude, bem, felicidade etc<sup>7</sup>. Trata-se, aqui, de um saber que deve ser persuasivo, que deve ser convincente para o agente moral agir conforme o que ele sabe acerca do que é a virtude, o

---

<sup>6</sup> Neste sentido, vale observar a passagem *EN* I 2, 1094a23, na qual Aristóteles questiona sobre se saber o que é o bem supremo (a felicidade) não seria útil para que o agente moral possa alcançá-lo, possa ter uma vida feliz, assim como para um arqueiro que tem um alvo para acertar: assim como enxergar o alvo é condição necessária, ainda que não suficiente, para o arqueiro acertá-lo (de modo não acidental), semelhantemente é preciso enxergar (ter certo saber acerca de o que é) a vida feliz para poder alcançá-la. O problema que se apresenta, então, é: como é possível enxergar o alvo no domínio prático, isto é, como é possível obter certo saber no domínio prático? Como o método pode auxiliar o agente moral a adquirir tal meio para poder alcançar o fim prático para ele, qual seja, uma vida feliz?

<sup>7</sup> Cf. Kraut (2009), p. 77.

bem, a felicidade etc<sup>8</sup>. Como se trata de um convencimento no domínio ético, trata-se, então, de um convencimento para tornar o agente moral virtuoso, bom, feliz. Sendo assim, Kraut observa que é forçoso que tal saber tenha a capacidade de persuadir não um interlocutor do agente moral, mas o próprio agente moral, com o intuito que ele possa agir conforme é persuadido em relação a tal saber, como em relação ao que seria a ação justa, boa, ou como em relação ao que seria a vida feliz.

Isso evidentemente não significa que Kraut esteja sugerindo que a finalidade do método na *EN* seja a de convencer o agente moral sobre como ele deve agir independentemente se o saber que o leva a tais ações (o saber acerca do que é a virtude, a vida feliz etc) é falso. Se fosse tal a proposta de Kraut, ela implicaria o seguinte grave problema: se o agente moral se convence que é preciso agir segundo um certo saber e se tais ações conforme tal saber se revelam geradoras de resultados distintos daqueles esperados pelo agente moral, então, do ponto de vista prático, tal saber pode não conduzir o agente moral (e provavelmente não o conduzirá) ao fim por ele buscado. Se o agente moral se convence que a vida dos prazeres, por exemplo, é a boa vida, e que a vida dos prazeres pode conduzi-lo à vida feliz, e se esse agente moral normalmente age segundo tal crença, ele não alcançará a boa vida, tendo havido engano em relação ao orientador das suas ações (uma vez não tendo ele mirado bem o fim buscado, o alvo -como em relação à imagem do arqueiro apresentada em *EN* I 1094a23). O saber prático necessita ser convincente, mas necessita também não ser enganoso<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Acerca do uso das *endoxa* para a persuasão, Enrico Berti observa que “[p]ara [Glenn Most], as argumentações retóricas, ou entimemas, que se alicerçam nas *endoxa*, parecem aspirar unicamente ao sucesso, isto é, à persuasão (...)”. Berti (2010), p. 374. Um pouco adiante, ainda no mesmo texto, reforçando o caráter persuasivo das argumentações retóricas, Berti acrescenta que “(...) as argumentações retóricas são persuasivas porque estão fundadas nos *endoxa*”. Berti (2010), p. 377.

<sup>9</sup> Berti chama a atenção para a ligação que há entre a persuasão e a verdade (ainda que no

Dito isto, se Aristóteles fizesse uso do método dialético<sup>10</sup> para a aquisição de certo saber no domínio ético sem qualquer compromisso com opiniões verdadeiras, poderia ser contraproducente o emprego de tal método na investigação ética. Nesse sentido, mesmo passagens do *corpus*, como em *Tóp.* I 14, 105b30-31 (passagem que poderia levar o leitor a suspeitar que Aristóteles estaria opondo Filosofia à dialética para considerar, em relação a esta, opiniões sem qualquer compromisso com a verdade), não devem causar embaraço na análise do método na *EN*, pois, como observa Enrico Berti em relação a tal passagem de *Tópicos*, nela Aristóteles não estaria propondo que a dialética não teria compromisso com a verdade, que ela teria apenas compromisso com opiniões, independentemente se são ou não verdadeiras<sup>11</sup>.

Mas como a dialética poderia conduzir à verdade concernente aos objetos da ética? Aqui trataremos de apresentar dois motivos pelos quais o Estagirita faz uso das *endoxa* para chegar a um saber próprio ao domínio ético: 1) as opiniões dos opinantes podem trazer algo de verdadeiro, contribuindo para chegar a verdades buscadas e 2) o saber possível no domínio ético

---

domínio da retórica): “a retórica aparece descrita sempre em relação com a verdade, o que parece implicar que as premissas dos seus argumentos, isto é, as *endoxa*, devem ser verdadeiras. Berti (2010), p. 376.

<sup>10</sup> Uma vez que aqui não discutiremos em que propriamente consiste o método na *EN* mas qual o papel das *endoxa* em tal método, utilizaremos, apenas por ora e por conveniência, a etiqueta ‘dialético’ para fazer referência ao modo como dialético é mencionado em *Tóp.* 100a29, como observamos anteriormente.

<sup>11</sup> Acerca da referida passagem de *Tópicos*, escreve Berti: “Quanto à diferença entre filosofia e dialética, não devemos nos deixar enganar por uma famosa passagem do início dos *Tópicos* na qual Aristóteles afirma que ‘para os fins da filosofia devemos tratar dessas coisas de acordo com sua verdade, mas para a dialética basta que tenhamos em vista a opinião geral’ (I 14, 105b30-31). Aqui, realmente, ele não diz que a opinião, e portanto a dialética, seja o oposto da verdade, mas que, caso se queira fazer dialética, discutir com outros, é necessário preocupar-se não tanto com que as premissas sejam verdadeiras, quanto com que sejam opinadas, isto é, partilhadas, aceitas (o que não exclui, naturalmente, que possam ser verdadeiras). Isso fica claro por exemplos dados algumas linhas antes, quando mencionam como interessantes para a dialética premissas opinadas por alguém, desde que famoso, como Empédocles.” Berti (2002), p. 27.

pressupõe experiência<sup>12</sup>, e as opiniões da totalidade, da maioria ou dos mais reputados podem aumentar o volume da experiência necessária para alcançar certo saber no domínio ético.

### **3) O SABER PRÓPRIO AO DOMÍNIO ÉTICO:**

O saber próprio possível acerca de um domínio depende da exatidão, (*akribeia*) possibilitada pelo objeto investigado em tal domínio. Para tratar da *akribeia* possível ao domínio ético, comecemos por notar que o objeto investigado na Ética difere do objeto investigado, por exemplo, nas Matemáticas. Em *EN I 1094b13*, o Estagirita observa que não se pode esperar da investigação ética a *akribeia* própria à investigação matemática. Do matemático é preciso exigir exatidão na medida em que os seus objetos de análise (como as propriedades das figuras e dos números) são invariáveis (e de princípios invariáveis é possível extrair conclusões invariáveis, exatas, próprias ao domínio da *epistème*). O objeto da ética, por outro lado, é o que pode ser de um modo ou de outro, portanto o que é variável (e de princípios variáveis não é possível extrair conclusões invariáveis, mas apenas variáveis). Não é possível, neste caso, exatidão matemática em relação a tal tipo de saber.

Se os objetos de análise do domínio ético fossem invariáveis, portanto contendo o caráter da necessidade, isto é, sendo possível demonstrar porque não poderiam ser de outro modo (cf., por exemplo, *Met. Δ 1015b7*<sup>13</sup>),

---

<sup>12</sup> Experiência (*empeiria*), em Aristóteles, é utilizada em acepção distinta daquela empregada para manifestar a simples apreensão (ainda que pela primeira vez) de algo pelos sentidos, como quando dizemos que tivemos a experiência do choque elétrico ao senti-lo pela primeira vez. Em Aristóteles, a experiência pressupõe a ocorrência de um evento diversas vezes, implica a memória. Muitas recordações do mesmo evento perfazem a experiência. (cf. *Met. A 980a31*).

<sup>13</sup> A passagem *Met. Δ 1015b7-9* é bastante ilustrativa acerca de as premissas de uma demonstração, possuindo o caráter da necessidade (isto é, não podendo ser de outro modo -cf.

então, uma vez alcançado o conhecimento acerca dos mesmos (seja por raciocínio próprio ou por orientação de outrem), seria possível demonstrar porque tais são assim e não poderiam ser de outro modo<sup>14</sup>. Fosse esse o caso, de os objetos da ética serem invariáveis, o método da Ética seria outro, seria desnecessário recolher as opiniões reputadas (*ta endoxa*) para a análise dos seus objetos. Fossem os objetos da Ética invariáveis como são os das Matemáticas, eles possibilitariam a elaboração de proposições éticas deduzidas a partir de princípios assumidos como (nas palavras de Porchat) ‘verdades indubitáveis e por si mesmas conhecíveis’<sup>15</sup>.

É justamente porque os objetos da ética não são invariáveis que se faz necessário considerar o que outros (sejam todos, a maioria ou os mais reputados) disseram acerca de tais objetos. O modo como Aristóteles propõe recorrer a opiniões reputadas (*endoxa*) no domínio ético é apresentado de modo ilustrativo na célebre passagem *EN VII 1, 1145b2-7*<sup>16</sup>.

---

*Met.* Δ 1015 a34), reportando-se portanto a objetos que não podem ser de outro modo, poderiam conduzir a conclusões que não poderiam ser diferentes das que foram extraídas: “(...) no âmbito das coisas necessárias está incluída a demonstração, porque –em se tratando de uma verdadeira demonstração– não é possível que as conclusões sejam diferentes do que são. E as causas dessa necessidade são as premissas, se é verdade que as proposições das quais o silogismo deriva não podem ser diferentes do que são.”

<sup>14</sup> Acerca da impossibilidade de demonstração no domínio ético, escreve Stewart: “Demonstração pode ser procurada apenas onde os objetos são abstratos, isto é, onde é possível e conveniente ignorar todas as irregularidades e contingências. Mas, na ética, seria absurdo ignorar as irregularidades e contingências em relação às circunstâncias e à conduta, como na arte da navegação ignorar as variações do tempo”. Stewart (1999), p. 29.

<sup>15</sup> Nas palavras de Porchat: “Uma das constatações mais imediatas, por parte de quem conhece a doutrina aristotélica da ciência, tal como a expõem os Segundos Analíticos, é a de que não se constroem, aparentemente ao menos, em conformidade com ela, os grandes tratados de Aristóteles; com efeito, ao contrário do que poderíamos esperar, não é sob a forma de rígidas cadeias causais de silogismos demonstrativos, deduzindo rigorosamente suas conclusões a partir de princípios assumidos no ponto de partida como verdades indubitáveis e por si mesmas conhecíveis, que se apresentam ao leitor as mais importantes obras em que o filósofo desenvolve sua doutrina: a *Física*, os *Tratados do Céu*, a *Geração e Perecimento* e *Da Alma*, a *Metafísica*, a *Ética* a Nicômaco etc.” Porchat (2000), p. 374.

<sup>16</sup> Com o intuito de levantar algumas questões sobre as *endoxa*, escolhemos esta bem conhecida passagem *EN VII 1, 1145b2-7* não propriamente para o que seria uma análise acerca do método

#### 4) AS *ENDOXA* EM *EN VII 1, 1145B2-7*:

No início de *EN VII*, livro no qual Aristóteles trata da *acrasia*, o Estagirita apresenta, em *VII 1, 1145b2-7*, a bem conhecida passagem para aqueles que examinam o método na *EN*:

Nós devemos, como em todos os outros casos, estabelecer os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, tentar provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputáveis acerca destas afecções ou, falhando isto, do maior número das mais reputadas; pois, se resolvemos as dificuldades e deixamos imperturbáveis as opiniões reputáveis, teremos provado suficientemente o caso<sup>17</sup>.

Para a análise da relevância das *endoxa* em tal passagem de *EN VII*, comecemos por observar o que acerca da mesma escreve Barnes: “O método que Aristóteles esboça tem três componentes, indicados por

---

na *EN*, mas para ilustrar o exame dos porquês e como Aristóteles recorre às *endoxa* na *EN*. Não estamos, ao escolher tal passagem, sugerindo: 1) que o método de *EN* seja o mesmo de *EE*, nem tampouco 2) que tal passagem ilustra exatamente o que seria o método próprio à *EN*. Nesse sentido, quer nos parecer apropriado aqui observar o que escreve Zingano acerca da passagem em questão: “a passagem aparece em um livro comum (*NE 7 = EE 6*) e, muito provavelmente, os livros comuns foram escritos a partir de *EE*. Assim, não é surpreendente que o método da prova aqui seja o método dialético (...) esta passagem é completamente consistente com o resto de *EE* (...) mas, como nós vimos, *NE*, exceto em relação aos livros comuns, não faz referência a um método dialético. (...) quando olhamos para outras discussões da *EN* (exceto os livros comuns), nada há de claramente dialético”. Cf. Zingano (2007), pp. 310-311.

<sup>17</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984. Apenas nesta passagem da *Ética a Nicômaco* não nos valemos da tradução de David Ross que se encontra em *The basic works of Aristotle*, The Modern Library, New York, 2001. Aqui nos valemos da tradução de David Ross revisada por J. O. Urmson porque (como é possível observar na discussão do nosso tópico 4, intitulado ‘As *endoxa* em *EN VII 1, 1145b2-7*’) ela é mais apropriada para a interpretação que fazemos acerca da passagem 1145b2-7, sobretudo em relação a dois pontos: 1) Ross verte *tithentas ta phainomena* (da linha 1145b2) por *set the observed facts*; na revisão de Urmson aparece *set the phenomena*; 2) e em 1145b4 Ross verte *ta endoxa* para *the common opinions*, enquanto Urmson verte para *the reputable opinions*.

três verbos: em primeiro lugar, *tithenai*; em segundo lugar, *diaporein*; em terceiro lugar, *deiknynai*: estabelecer, percorrer as aporias, provar. O primeiro componente consiste em estabelecer *ta phainomena* e o terceiro em provar *ta endoxa*<sup>18</sup>. Segundo Barnes, o primeiro elemento do método, expresso nessa passagem de modo ilustrativo, consistiria em estabelecer *ta phainomena*. O fato de o Estagirita ter empregado nesta passagem *ta phainomena*<sup>19</sup> e não *ta endoxa* não deve gerar dificuldade no entendimento segundo o qual Aristóteles estaria sugerindo que, em um primeiro momento do (por Barnes) denominado 'método das endoxa', seria necessário estabelecer os *phainomena (tithenai ta phainomena)* acerca dos objetos a serem analisados, isto é, seria necessário fazer um levantamento das opiniões (*ta endoxa*) dos predecessores e contemporâneos de Aristóteles acerca do que foi dito dos objetos investigados<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. Barnes (2010), p. 183.

<sup>19</sup> Barnes, ao comentar *EN VII 1, 1145b2-7*, observa que, nesta passagem, *ta phainomena* não designa 'as coisas que evidentemente são o caso' nem 'as coisas que, por observação, mostram-se o caso' Cf. Barnes (2010), p. 183.

<sup>20</sup> O uso de *ta phainomena* em *EN VII 1, 1145b2* para fazer referência às *endoxa*, isto é, às opiniões de todos, da maioria ou dos mais reputados não deve aqui gerar dificuldade. Duas linhas depois do emprego de *ta phainomena*, ao mencionar que é preciso provar as opiniões estabelecidas, em 1145b4, Aristóteles utiliza *ta endoxa*, para fazer referência a tais opiniões. Este intercâmbio entre *ta phainomena* e *ta endoxa* é possível em *EN VII 1, 1145b2-4* porque, como observa Barnes, muito embora *ta phainomena* e *ta endoxa* não consistirem em expressões sinônimas, elas designam a mesma classe de itens. Cf. Barnes (2010), p. 183. Ainda em relação ao uso de *ta phainomena* enquanto *ta endoxa*, também Richard Kraut observa que, em *EN VII 1, 1145b2*, eles se referem às mesmas coisas. Cf. Kraut (2009), p. 78. Em um mesmo sentido, Gauthier escreve que Burnet nota, com razão, que, nessa passagem [*EN VII 1, 1145b2*], *phainomena* tem o mesmo sentido que *endoxa*, ainda que este sentido seja bastante raro. Cf. Gauthier et Jolif (2002), p. 588. Irwin traduz *phainomena* (em *EN 1145b2*) por *appearances* e menciona que, em tal passagem, *appearances* são *endoxa*. Cf. Irwin (1988), p. 30. Zingano, por sua vez, nota acerca do emprego de *phainomena* na passagem em questão: "[a] análise de Owen desta passagem mostrou, de modo bastante convincente, que os 'phenomena' aqui não são fatos empíricos, mas opiniões reputáveis". Cf. Zingano (2007), p. 310.

Em relação ao primeiro momento do método observado por Barnes na passagem de *EN VII 1* em questão, acreditamos que os motivos que orientaram o Estagirita a considerar as opiniões da totalidade, da maioria ou dos mais reputados seriam principalmente dois, como vimos: as opiniões a serem consideradas 1) poderem conter algo de verdade e 2) fornecerem experiência para adensar o caldo de experiências que podem conduzir ao saber acerca do que está sendo investigado.

Em relação a (1) o modo como recolher opiniões (seja da totalidade, da maioria ou dos mais reputados) possibilita recolher elementos que contêm algo de verdade: em diversas passagens do *corpus*, Aristóteles sugere que o homem tem inclinação natural à verdade, e chega a sugerir que as opiniões em geral têm algo de verdade. Na célebre abertura da *Metafísica* (A 980a1), é dito que todos os homens desejam por natureza o saber (*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*). Mas apenas desejar o saber não necessariamente significa adquirir certo saber, não necessariamente significa caminhar em direção a verdades sobre o objeto investigado. Mas o Estagirita menciona, em algumas passagens do *corpus*, não apenas que o homem deseja o saber, mas que ele, em geral, alcança ao menos partes das verdades na busca por certo saber. Lemos, por exemplo, em *Met* α 993a30: “A investigação da verdade é, de um certo modo, difícil, e, de outro modo, fácil. Uma indicação disto encontra-se no fato que ninguém é capaz de alcançar a verdade adequadamente, enquanto, por outro lado, nós não falhamos coletivamente, mas cada um diz algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas, e, enquanto individualmente nós contribuimos pouco ou nada para a verdade, pela reunião de todos uma considerável quantidade [de verdade] é acumulada”.

Se talvez não possamos, em nossa argumentação, apoiarmo-nos em tal passagem de *Met. α* (muito embora a forma de apresentação do conteúdo

desta passagem ser bastante apropriado para a nossa argumentação), considerada a possibilidade de o livro *Met.* α ser apócrifo, o conteúdo da passagem *Met.* α 993a31 é manifesto em outras passagens do *corpus aristotelicum*, como em *Ret.* I 1, 1355a15-18, onde não apenas é afirmado que os homens têm inclinação natural para a verdade, mas também que a alcançam na maior parte das vezes<sup>21</sup>, ou então em *EE* I 6, 1216b26-35, onde o Estagirita afirma que todo homem tem alguma contribuição a fazer para a verdade. Sendo assim, quer nos parecer razoável a leitura segundo a qual, em Aristóteles, recorrer às opiniões reputadas para buscar um saber verdadeiro significa recorrer possivelmente a algo de verdadeiro em algumas opiniões de modo ao montante de opiniões recolhidas poder contribuir para a análise do objeto investigado, uma vez que o Estagirita parece sugerir que até o senso comum traz consigo partes de verdades, que precisam ser ‘aclaradas’. Por isso então recorrer, quando possível, à opinião da totalidade das pessoas e não apenas da maioria ou dos mais reputados<sup>22</sup>.

O fato de as opiniões recolhidas poderem ser conflitantes não parece gerar problema para o método aristotélico. Como lemos, por exemplo, em *Met.* B 995 b2-4: “[p]ois aquele que ouviu todos os argumentos rivais, como se eles fossem as partes em um caso, deve estar em melhor posição para julgar”. Nesse sentido, se se considera que opiniões recolhidas podem conter algo de verdade, parece bastante razoável que Aristóteles proponha, como primeiro elemento do método em questão, estabelecer tais opiniões e, em

---

<sup>21</sup> Em *Ret.* I 1, 1355a15-18, lemos que “(...) os seres humanos são, por natureza, suficientemente inclinados para o verdadeiro e geralmente atingem de fato a verdade.”

<sup>22</sup> Acerca de as opiniões recolhidas poderem encerrar parte da verdade, Stewart escreve que “[q]uando duas opiniões conflitantes são nitidamente definidas lado a lado, os motivos que levam cada uma a ser adotada geralmente aparece. Cada uma é vista como incorporando parte da verdade; cada uma diz respeito às mesmas coisas de algum diferente ponto de vista; ou mesmo não em respeito à mesma coisa, mas a duas coisas com palavras que confundem”. Stewart (1999), p. 120.

seguida, examinar as dificuldades concernentes a elas para, então, verificar o que nelas é, de fato, sustentável, verdadeiro, procurando manter apenas o que há de verdadeiro em tais opiniões.

Em relação a (2) o modo como recolher opiniões (seja da totalidade, da maioria ou dos mais reputados) possibilita aumentar a quantidade de experiência para chegar a certo saber: dada a importância da experiência para compor o saber referente aos objetos da ética (como o que é a virtude, o bem, a felicidade etc), contar com uma maior quantidade de experiência gerada pelo maior volume de opiniões acerca da mesma pode auxiliar a alcançar o saber buscado. Nesse sentido, lemos em *EN VI 11*, 1143b12-14: “(...) devemos atender às falas e opiniões indemonstráveis de pessoas mais velhas e experientes, ou de sabedoria prática, não menos que às demonstrações, pois, porque a experiência deu a elas um olho, elas vêem corretamente”.

Examinar as opiniões dos predecessores e contemporâneos permite que não se inicie uma investigação acerca dos elementos éticos ‘a partir do zero’, mas de experiências acumuladas, seja da totalidade das pessoas (essa não sendo possível, então), da maioria ou (essa também não sendo possível, então) dos mais reputados<sup>23</sup>. Justamente a relevância da experiência para a aquisição de certo saber no domínio ético faz com que não apenas o que dizem os mais reputados deve ser levado em conta, mas também o que os experientes acerca das questões éticas têm a dizer sobre o assunto. A experiência, no modelo ético aristotélico, não teria importância apenas para

---

<sup>23</sup> Berti escreve que “as opiniões candidatas, por assim dizer, ao título de *endoxon* estão dispostas, como foi sublinhado por Brunschwig [*Dialectique et Philosophie*, 116], em ordem de autoridade decrescente: nem todas são *endoxa*, mas, se a propósito de um problema houver uma opinião aceita por todos, esta será o *endoxon*, se não houver uma opinião aceita por todos, mas pela maioria, o *endoxon* será esta, e assim por diante. Berti (2010), p. 371.

auxiliar o agente moral a detectar o justo-meio (*mesotés*) ao agir (portanto para que tal agente moral possa agir bem), mas também para a busca de certo saber acerca dos elementos do domínio ético, como o que é a virtude, o bem, a vida feliz etc.

Que a experiência possa levar a um certo saber, isso não deve gerar dificuldade na leitura dos textos de Aristóteles. Lembremos, por exemplo, do papel que o Estagirita atribui à experiência na aquisição da arte (*tekné*). Na *Metafísica*, já em suas páginas iniciais, Aristóteles observa que “a arte (*tekné*) se origina quando, a partir de muitas noções adquiridas pela experiência, um juízo universal sobre uma classe de objetos é produzido. Pois ter um juízo que, quando Callias estava com uma certa doença, algo fez bem a ele, e similarmemente no caso de Sócrates e em muitos outros casos individuais, é matéria da experiência; mas julgar que fez bem a todas as pessoas de uma certa constituição, identificados em uma classe, quando eles estavam com tal doença (...), isso é objeto da arte (*tekné*).” (*Met.* A 981a5). Ademais, não apenas a arte, mas também a ciência (*epistéme*) é adquirida por meio da experiência em Aristóteles (Cf. *Met.* A 981a2).

##### 5) A REPUTABILIDADE:

Sugerimos, até então, que Aristóteles parece recorrer às *endoxa* na *EN* porque em tais opiniões reputáveis (segundo reputável é considerado em *Tóp.* 100b20) haveria algo de verdade e também relevante experiência que poderiam contribuir para certo saber. Mas então é a questionar: o que faz de uma opinião reputável? Seria a própria opinião, independentemente de quem opina, ou aquele que opina, independentemente da opinião? Isto é, o que deve, nesse caso, ser considerado reputado: a opinião ou aquele que emite a opinião? Parece que devemos responder que, de um certo modo, ambos.

Para a escolha das aparentes boas opiniões parece bastante relevante quem opina, mas também a opinião emitida é em muito relevante<sup>24</sup>.

Aristóteles parece considerar razoável em seu método verificar o que as pessoas em geral (com exceções, como as crianças e os loucos)<sup>25</sup> dizem sobre algum elemento da ética, como sobre o que é a virtude, o bem ou a felicidade. Se perguntássemos: mas por que recorrer a uma espécie de senso comum (algo que pode aparentar espantoso para um investigador da contemporaneidade que adota como princípio investigativo justamente não se fiar pelas crenças do senso comum, uma vez que o senso comum não necessariamente exige provas ou bons argumentos para sustentarem suas crenças, suas opiniões) para a aquisição de certo saber? A resposta seria dada acima: porque, salvo exceções (como as crianças e os loucos), cada homem pode conter parte da verdade e também experiência que pode auxiliar a chegar a certo saber na ética. Aristóteles considera, portanto, já de saída, que qualquer opinião (com exceções como as acima observadas) possa ser considerada, dependendo se ela aparenta ser ou não ser razoável, uma vez que toda opinião pode, além de conter algo de verdade, também conter certa experiência.

Nesse sentido de considerar os interlocutores como reputados: é bastante ilustrativo que, logo após a apresentação do método em *EN VII*, Aristóteles, ao tratar da *akrasia*, examine (e não apenas recuse, sem qualquer exame mais cuidadoso) a posição socrática acerca da mesma, ainda que, como quer nos parecer, a proposta apresentada pelo Estagirita em *EN* seja

---

<sup>24</sup> No sentido de pesar quem opina, quer nos parecer bastante ilustrativo que Aristóteles, no *De Anima*, ao iniciar o exame da alma como princípio de movimento (cf. *DA* 427a17, 432a15 etc), recorra a filósofos reputados para tal. Por exemplo: Demócrito (*DA* I 404a10); os pitagóricos (*DA* I 404a21); Anaxágoras (*DA* I 404a25); Tales (*DA* I 405a19); Platão, no *Timeu* (*DA* I 406b25) etc.

<sup>25</sup> Quando se trata de recolher a opinião de 'todos', Aristóteles faz certa ressalva e, na *Ética Eudemia*, por exemplo, observa que não se deve levar em consideração a opinião de alguns, como crianças, enfermos e loucos (cf. *EE* I 3, 1214b28-29).

bem distinta daquela apresentada, por exemplo, por Sócrates no diálogo *Protágoras* de Platão, onde a personagem Sócrates parece argumentar no sentido de não ser possível a *akrasia*, enquanto que Aristóteles, por sua vez, parece sugerir a possibilidade da mesma<sup>26</sup>.

No método em questão, não se trata obviamente de acreditar cegamente tampouco demasiadamente nas opiniões do senso comum, nem mesmo ter excessiva confiança nas opiniões da maioria ou dos mais reputados. Estabelecer as opiniões dos mais reputados consiste no primeiro elemento do método de certo modo ilustrado em *EN VII 1, 1145b2-7*. Os dois outros elementos de tal método irão possibilitar, a partir das opiniões estabelecidas, percorrer as aporias nelas implicadas, verificando se é possível sustentar tais opiniões, filtrando quais opiniões merecem relevância, verificando se elas se revelam, de fato, como boas.

Em relação aos outros dois elementos do método em *EN VII 1, 1145b2-7*, como sugere Barnes: "(...) O segundo componente do método [consiste justamente em] percorrer as aporias, *diaporein*. (...)”<sup>27</sup> “O terceiro componente (...), a ‘prova’, consiste simplesmente na solução, ou resolução, destes problemas: afinal, ‘haverá prova suficiente quando estiverem resolvidas as

---

<sup>26</sup> No diálogo *Protágoras*, Sócrates (em 352a-d), após questionar Protágoras sobre a impossibilidade da *akrasia*, sugerindo (em 352c) que aquele que conhece o que é bom jamais agirá mal, diz (em 358d): “ninguém livremente busca coisas más ou coisas as quais ele acredita serem más; não está, ao que me parece, a natureza humana preparada para buscar o que é mau ao invés do que é bom. E quando se é forçado a escolher um dos dois males, ninguém escolherá o maior quando se pode escolher o menor”. Aristóteles, ao tratar acerca do fenômeno da *akrasia* em *EN VII*, retoma tal posição socrática da impossibilidade da *akrasia* e parece fazer, até certo ponto, certa concessão a tal posição socrática, segundo a leitura de alguns comentaristas. Nossa leitura é a de que o Estagirita, em *EN VII*, recusa a posição socrática da impossibilidade da *akrasia* tal como esta é apresentada no diálogo *Protágoras*. Mas esse não é o ponto importante aqui. Segundo a nossa leitura, discutir a posição de Sócrates no diálogo *Protágoras*, mesmo para (em nossa leitura) refutá-la, é bem ilustrativo do primeiro elemento do método em questão, o qual consiste em recolher as opiniões dos mais reputados (neste caso, a opinião da personagem Sócrates no diálogo *Protágoras* de Platão) para, então, após percorrer as dificuldades concernentes a tais opiniões, verificar o que nelas há de consistente.

<sup>27</sup> Barnes (2010), p. 184.

dificuldades (...)”<sup>28</sup>. Após propor que as opiniões reputadas sejam recolhidas, o Estagirita sugere (em um segundo momento do método apresentado em *EN VII 1, 1145b2-7*) que sejam examinadas as dificuldades implicadas em cada opinião para, então, aclarando o que precisa ser aclarado, recusando o que precisa ser recusado, verificando o que é sustentável a partir do exame de tais opiniões, estas, então, sejam provadas. Mas como então entender a necessidade de provar (*deiknunai*) as opiniões segundo tal método? Tal exigência da prova concernente às opiniões reputadas não deve gerar problemas para a leitura da passagem (*EN VII 1, 1145b2-7*) em questão, porque prova, aqui (no terceiro momento do método), não consiste em prova como a exigida, por exemplo, nas Matemáticas, a qual poderia tornar desnecessárias as *endoxa* no exame da ética<sup>29</sup>.

## **6) É A ÉTICA ARISTOTÉLICA UMA ÉTICA DO SENSO COMUM?**

Parece natural o questionamento se uma ética que parte de opiniões reputadas não seria necessariamente uma ética do senso comum. Nesse sentido, ao comentar sobre o que chama de método endoxal, Richard Kraut

---

<sup>28</sup> Barnes (2010), p. 186.

<sup>29</sup> Aristóteles, ao tratar no terceiro momento do método (após, em um segundo momento, ter percorrido as dificuldades das opiniões reputadas recolhidas), ao tratar da prova na passagem *EN VII 1, 1145b2-7*, vale-se das palavras *deiknunai* e *dedigmenon*. Segundo Kraut, “[a]s palavras aqui empregadas, um infinitivo e um particípio derivados de *deiknumi*, não são termos técnicos da lógica ou da filosofia. Cf. Kraut (2009), p. 84. Nesse sentido, Barnes, ao comentar o uso de *deiknumi* em uma outra passagem, de um outro texto, a Ética Eudemia (*EE I 6, 121626-36*), observa, em um debate de conteúdo de modo similar ao debate da passagem (da Ética a Nicômaco) em questão: “(...) usamos *ta phainomena* para efetuar ‘um tipo de prova’ (*deiknunai pōs*): um tipo de prova que não é a prova propriamente dita, pois [prova] aqui consiste (...) em substituir proposições ‘verdadeiras mas não claras’ por proposições ‘claras’ (...)”. Cf. Barnes (2010), p. 202. De teor parecido é o comentário de Gauthier acerca de prova em tal passagem. Como observa Gauthier, Aristóteles não usa *apodeiknunai*, termo que seria reservado à demonstração científica, mas *deiknunai*, termo mais vago que pode caracterizar a prova dialética. Cf. Gauthier et Jolif (2002), p. 588.

questiona se tal método aristotélico seria muito conservador: “pode parecer que esse método (...) [seja] excessivamente conservador, pois restringe o estudo de um assunto àquilo que já foi sustentado por outras pessoas.”<sup>30</sup> Nessa mesma linha de questionamento, Barnes escreve que “o Método das *Endoxa* é frequentemente caracterizado como um método do Senso Comum, e *ta endoxa* passam por crenças populares.”<sup>31</sup> Um pouco adiante e ainda levantando a dúvida se o método das *endoxa* seria um método do senso comum, escreve Barnes: “o Método das *Endoxa* de Aristóteles parece ser pernicioso e filosoficamente enervante, pois assume, depressivamente, que as respostas às nossas questões éticas já estão à mão, sacramentadas em *ta endoxa*, e elas restringem nossa ruminação intelectual a pastos dos quais já se alimentou o rebanho comum.”<sup>32</sup>

Ao começar a responder negativamente a pergunta se o método aristotélico é muito conservador, Kraut lembra que “(...) essa carga de conservadorismo impede que consideremos o fato de que o próprio Aristóteles (...) posiciona-se como alguém cujas opiniões são reputáveis e devem, portanto, ser incluídas entre as *endoxa*.”<sup>33</sup> Aristóteles, sendo um dos mais reputáveis, sua opinião seria considerada por ele (como não poderia ser diferente) fortíssima candidata a ser confrontada com as demais opiniões<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Kraut (2009), p. 91.

<sup>31</sup> Barnes (2010), p. 189.

<sup>32</sup> Barnes (2010), p. 191.

<sup>33</sup> Kraut (2009), p. 91.

<sup>34</sup> No sentido de considerar Aristóteles entre os mais reputados, Zingano, em uma nota em seu artigo ‘Aristotle and the Problems of Methods in Ethics’, escreve que um “argumento dialético é (...) um argumento cujas premissas são *endoxa*, premissas reputáveis, aceitas por todos ou pela maioria dos filósofos, incluindo Aristóteles”. Cf. Zingano (2007), p. 297. Observemos que Zingano não está sustentando que tal inclusão do próprio Aristóteles entre os que emitem opiniões reputáveis possa ilustrar, na *EN*, o que Barnes chamou de primeiro elemento do método apresentado em *EN* 7 1145b2-7. Zingano sustenta que a *EE* teria sido escrita antes da *EN*, e lembra que o livro 7 da *EN* é um dos três livros comuns das duas éticas, e que tal passagem pertenceria originalmente à *EE*, e que na própria *EE* ela faria sentido, visto esta compreender

Ainda no sentido de se posicionar contra a leitura segundo a qual o método das *endoxa* tornaria a ética aristotélica conservadora, Barnes escreve: “É claro, também, que o Método das Endoxa não pode ser usado para taxar Aristóteles como um filósofo do Senso Comum. *Ta endoxa* incluem todas as proposições do Senso Comum (...) Mas *ta endoxa* também incluem as crenças da minoria, a opinião dos sábios, especialistas, estudiosos; e tais crenças, que podem estar em desacordo com as crenças de *hoi polloi* (...). Aristóteles se encarrega de defender o Senso Comum (...). Mas isso exatamente na medida em que ele é um defensor do Senso Incomum, do especialista, da elite.”<sup>35</sup>

Ao aceitar dos seus predecessores e contemporâneos opiniões (seja de todos, da maioria ou mesmo dos mais reputados) concernentes à *Ética*, isso não impediria o Estagirita de propor um novo modelo ético. O procedimento aqui na ética parece ser, guardadas algumas diferenças, o mesmo em diversas outras discussões no *corpus aristotelicum*, como em *Met.* A 3, ao tratar do que se convencionou chamar de teoria das quatro causas. Antes de propriamente começar o exame das quatro causas, o Estagirita observa, em *Met.* A 983a1, que outros já trataram das causas acerca das quais ele tratará, e que seria vantajoso examinar o que foi dito sobre elas. Pensamos que podemos aqui entender esse procedimento como consistindo no primeiro momento do método em questão, o qual consiste em estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*), isto é, recolher as *endoxa* acerca das causas a serem examinadas.

---

um método dialético. E ainda segundo Zingano: já na *EN* (por exemplo, de 1098b9-12 a I 12), Aristóteles teria usado as *endoxa* não para obter seus resultados a partir de tais opiniões recebidas, mas para reforçá-los, e, o que seria mais importante: o Estagirita teria lutado para corrigir as opiniões recebidas sob orientação dos seus próprios resultados. Sobre a sugestão de Zingano acerca de tal uso das *endoxa* na *EN*, cf. Zingano (2007), nota 15, p. 311.

<sup>35</sup> Barnes (2010), p. 191.

O que Aristóteles faz na seqüência de *Met.* A 3 é examinar, causa a causa, como teriam vários filósofos tratado acerca de cada uma. Nesse sentido, Aristóteles não propõe nenhuma causa nova além das quatro já tratadas por outros filósofos. Sendo assim, de certo modo, o Estagirita não propõe nada de novo (no sentido de se valer das quatro causas já examinadas anteriormente) em relação ao que os seus predecessores e contemporâneos já haviam proposto (assim como, em relação ao método expresso em *EN* VII 1, 1145b2-7, ao se valer das opiniões reputadas na *EN*, ele não estaria propondo algo novo). Mas isso não significa que ele não estaria propondo algo novo ao apresentar a sua teoria da causalidade, não significa que ele apenas estaria se valendo de uma proposta já feita acerca da teoria da causalidade que precisaria apenas ser aclarada, precisaria ter alguns dos seus pontos melhor compreendidos.

A teoria da causalidade aristotélica, sob diversos aspectos (como a causa final, de certo modo, ser regente das outras três causas), é nova, ainda que, de certo modo, o Estagirita se valha de causas já propostas por seus predecessores e contemporâneos. De certo modo semelhante, valer-se do que os predecessores e contemporâneos consideraram sobre a ética não necessariamente faz com que o modelo ético aristotélico possa ser considerado uma ética do senso comum. Aristóteles se vale das opiniões reputadas para elaborar o seu modelo ético, o qual, ao que parece, encerra não poucas novidades, como o modo como ele propõe que é possível alcançar a boa vida, a vida feliz, ou então o tratamento que o Estagirita confere à virtude, dividindo-a em duas, ética e *dianoética*, para então empreender grande esforço para assegurar a grande relevância da virtude ética (a qual se apresenta como condição necessária, ainda que não suficiente) para a formação do agente moral virtuoso etc.

## 7) CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O exame daquele considerado por Barnes como sendo o primeiro elemento do método apresentado em *EN VII 1145b2-7*, o qual consiste em estabelecer os *phainomena* (*tithenai ta phainomena*) (isto é, consiste em recolher as opiniões reputadas), levou-nos a questionar: em que medida as opiniões reputadas são necessárias para chegar ao saber buscado na ética? Poderia o Estagirita prescindir das opiniões reputadas para iniciar a sua investigação ética? Como procuramos sustentar neste artigo, quer nos parecer que Aristóteles parte de opiniões dos predecessores e contemporâneos para a elaboração do seu modelo ético porque estas encerrariam algo de verdade e também experiência, ambas as quais necessárias para chegar ao saber buscado na ética, ambas as quais necessárias, portanto, para a elaboração do seu modelo ético.

Não fizesse Aristóteles tal uso deste primeiro elemento do método apresentado em *EN VII 1, 1145b2-7* (que, como vimos, consiste em recolher as *endoxa*, para então percorrer as aporias concernentes a tais opiniões e verificar quais destas se sustentam), o Estagirita teria que 'iniciar do zero' a sua investigação, o que parece contrariar o que comumente faz. Em vários dos seus tratados, Aristóteles parte de opiniões reputadas para analisar algum objeto, como em *Met. A 3*, no exame do que se convencionou chamar teoria da causalidade, ou então em *DA I*, ao examinar a alma enquanto princípio de movimento etc. Ademais, a necessidade de partir de opiniões reputáveis é justificável até mesmo para entender, em Aristóteles, como se chega ao saber próprio à técnica (*tekné*) e também como se chega ao conhecimento (*epistéme*). Em ambos os casos, a eles se chega mediante a experiência (cf. *Met. A 981a1*), em vista da qual o Estagirita propõe recolher as opiniões reputadas para a investigação no domínio ético. Isso porque os princípios

éticos não são passíveis de serem deduzidos a partir de outros princípios, em uma seqüência dedutiva que poderia ter início em princípios evidentes por si, seguros etc, como seria possível se os objetos de análise do domínio ético implicassem o caráter da necessidade (segundo o modo como necessário é apresentado em *Met.* Δ 1015a34, a saber, como aquilo que não pode ser de outro modo).

Apesar de Aristóteles necessitar partir de opiniões reputadas em sua ética, isso não implica confiar cega ou demasiadamente nelas, visto que o segundo elemento do método apresentado em *EN VII 1, 1145b2-7* consiste justamente em percorrer as aporias concernentes às opiniões recolhidas, para examinar a consistência das mesmas, para que, então, tais opiniões sejam consideradas apropriadas a sua investigação ética. A necessidade de partir de opiniões reputadas não significa, aos nossos olhos, como poderia fortemente aparentar à princípio, que Aristóteles estaria propondo uma ética do senso comum, uma vez que, ainda que ele se valha de elementos da ética propostos pelo senso comum, ainda que o Estagirita parta de opiniões reputadas em seu exame ético, o modo como os elementos implicados nas opiniões dos predecessores e contemporâneos são trabalhados no interior da ética não impede o Estagirita de propor um novo modelo ético. Neste sentido, acreditamos que, ainda que Aristóteles não possa prescindir das opiniões reputadas, a partir das quais elaborará a sua ética, não é razoável a crítica a ele direcionada segundo a qual a sua ética seria uma ética do senso comum. Não seria razoável a crítica segundo a qual ele teria, ao elaborar a sua ética, tão somente repisado o terreno ético grego da sua época.

## REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translated by J. Solomon, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.
- ARISTOTLE. *Topics*. Translated by W. A. Pickard, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume one, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *De Anima*. Translated by J. A. Smith, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.
- ARISTOTLE. *Physics*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume one, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- ARISTOTLE. *Rhetorica*. Translated by Rhys Roberts, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- BARNES, Jonathan. "Aristóteles e os métodos da *Ética*", in *Sobre a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles*, Ed. Odysseus, São Paulo-SP, 2010, p. 183-207.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Edições Loyola, São Paulo-Brasil, 2002.
- BERTI, Enrico. "O valor epistemológico dos *endoxa* segundo Aristóteles", in *Novos Estudos Aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Edições Loyola, São Paulo-SP, 2010.
- GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.Y. *L'Éthique à Nicomaque*, tome II, commentaire livres VI-X. Louvain-la-Neuve Paris, France, 2002.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Clarendo Press, Oxford. New York, 1988.

- KRAUT, Richard, "Como justificar proposições éticas: o modelo de Aristóteles", in *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*, Ed. Artmed, Porto Alegre-RS, 2009, p. 77-94.
- PLATO. *Republic*, in *Complete works*. Hacket publishing company. Indianápolis, 1997.
- PLATO. *Protagoras*. Translated by C. C. W. Taylor. Oxford University Press, New York, 1996.
- PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. Editora Unesp. São Paulo-SP, 2000.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Thoemmes Press, Virginia-USA, 1999.
- ZINGANO, Marco. A. A. "Aristotle and the problems of method in ethics", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXXII (summer 2007), Oxford University Press, New York, 2007.