

PHAINOMENA, ENDOXA E A UNIDADE DO MÉTODO EM ARISTÓTELES

PHAINOMENA, ENDOXA AND THE UNITY OF METHOD IN ARISTOTLE

MARIANE OLIVEIRA*

Resumo: Este artigo visa a ampliar a concepção de *phainomena* para além da tese clássica de Owen, apresentada em *Tithenai ta phainomena*, para que seja possível compreender o papel que os *phainomena* desempenham no método aristotélico e, especialmente, no método da Ética *Eudêmia*. Além disso, o artigo também visa a abrandar a dicotomia dialético-científica metodológica que existe nas diversas interpretações da Ética *Eudêmia*, pretendendo defender o “método misto” ou a tese da “unidade analógica do método”.

Palavras-chave: Aristóteles; Método; Dialética; Ciência.

Abstract: This article aims to extend the conception of *phainomena* beyond the classic thesis presented by Owen in *Tithenai ta phainomena*, so that it is possible to understand the role that the *phainomena* play in the Aristotelian method and especially in the method of the *Eudemian Ethics*. In addition, the article aims to bridge the dialectical-scientific methodological dichotomy that exists in the various interpretations of the *Eudemian Ethics*, aiming to defend the “mixed method” or “analogical method unit” thesis.

Keywords: Aristotle; Method; Dialectics; Science.

INTRODUÇÃO¹

Na primeira sentença da *Metafísica*, Aristóteles afirma que todos os homens naturalmente desejam conhecer (o que sucede em outras passagens de outros tratados também). A tendência humana à verdade na qual Aristóteles fundamenta suas investigações está amparada nos *phainomena*. Os *phainomena* são comumente tratados como a manifestação de algo na experiência do observador. Eles são o material do qual o observador dispõe

* Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria e bolsista do CNPq. Email: emaryfarias@gmail.com.

¹ Neste artigo usaremos as seguintes abreviaturas: EE para Ética *Eudêmia*, EN para Ética *Nicomaqueia*, Tóp. para *Tópicos*, Met. para *Metafísica*. Algumas traduções do texto de Aristóteles são nossas, outras adaptadas de outras traduções ou utilizadas das edições em língua portuguesa, conforme apontado em cada tradução.

para compreender conceitualmente a realidade, depois de sua análise. É a via epistemológica de acesso à realidade, que, por sua vez, necessita de análise e entendimento. Antes mesmo de delinear quais *phainomena* são dignos de observação, o observador, ao se deparar com estes, que lhe são mais cognoscíveis em um primeiro momento, é automaticamente levado, por sua tendência humana à verdade (1979, p. 214), ao desejo de conhecer, de saber o que (*to hoti*) é o que ele observa, a causa (*ten haitian*) pela qual isto é assim, ou seja, qual sua natureza – o que é considerar o objeto como mais cognoscível em si (MANSION, 1979, p. 213-214).

Além do papel de material epistemológico de que nos servimos para compreender a realidade, os *phainomena* também funcionam como o ponto de contraste, ao fim de uma investigação, entre a conclusão e o que é imperativamente dado na experiência. Esse caráter autoritativo dos *phainomena* aparece claramente no *De Caelo*. Ao criticar aqueles que defendem teorias muito distantes da experiência ordinária e daquilo que parece ser o caso na maioria das vezes, Aristóteles afirma que há um conjunto de *phainomena* que corresponde à finalidade da ciência natural: “e enquanto o fim da ciência produtiva é o produto, o fim da ciência natural é o que em cada caso aparece de maneira imperativa (*kurios*) em acordo com os sentidos” (*De Caelo* 306a17, tradução nossa). É bem forte afirmar que, além de pontos de partida, os *phainomena* também configurarão um conjunto daquilo que, mais do que uma simples aparição, é imperativamente dado na percepção e funcionará como modelo da investigação, pois tudo o que for afirmado em uma teoria não pode ser discrepante desse conjunto.

Owen, em seu clássico artigo *Tithenai ta phainomena* (1986, p. 239), separou os *phainomena* em dois grupos. O primeiro sentido de *phainomena* concerne às manifestações dadas na experiência sensível. São comumente caracterizadas como os pontos de partida das investigações empíricas (e assim aparecem no campo biológico ou astronômico). Podemos encontrar uma menção importante desse primeiro sentido na seguinte passagem dos *Primeiros Analíticos*:

Quero dizer, por exemplo, que cabe à experiência astronômica nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos que se descobriram as demonstrações da astronomia; e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência. Assim, se apreendermos os atributos dos objetos em questão, nos capacitaremos de imediato e prontamente a formular sua demonstração, pois supondo que nenhum dos verdadeiros atributos dos objetos envolvidos tenha sido

omitido de nossa investigação, estaremos capacitados a descobrir e demonstrar a prova de tudo que admita uma prova e a elucidar tudo cuja natureza não admite prova. (72b5-20, trad. de Edison Bini).

A aquisição de conhecimento aqui parece consistir em esgotar tudo o que é dado na experiência sensível que diga respeito ao que se queira provar ou elucidar. É certo que, para haver demonstração, é preciso que haja um conteúdo descritivo dos *phainomena*, o que de fato há. Um *phainomenon* da física, por exemplo, é “o tempo passa”; da biologia, “nem sempre são inférteis os espécimes que resultam de cruzamentos entre animais de espécies diferentes”. Vemos, assim, que mesmo um *phainomenon* da experiência sensível tem conteúdo descritivo, mas disso não se segue que ele seja uma manifestação discursiva, tal como será na caracterização do segundo sentido que será apresentado. Embora toda descrição se faça por meio do discurso (*logos*), um *phainomenon* discursivo distingue-se do conteúdo descritivo dos *phainomena* da experiência sensível pelo tipo de manifestação. O *phainomenon* discursivo terá sua manifestação no próprio discurso, enquanto os segundos terão, apesar do *logos* presente em seu conteúdo, terão origem de sua manifestação na experiência sensível.

O outro sentido de *phainomena* corresponde à experiência discursiva. Todo *phainomenon* é discursivo, mas neste nível estamos falando de “um discurso acerca do discurso”. Neste sentido, o conceito de *phainomena* não corresponde aos dados sensíveis, mas sim aos *endoxa*, às crenças ou opiniões reputadas, e aos *legomena*, aquilo que é comumente dito sobre algo. Para marcar essa distinção, Owen (1986, p. 240) parte de uma importante ocorrência do termo na *Ethica Nicomachea*, em que Aristóteles estabelece o que embasará a discussão acerca da incontinência:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas [...]. (EN VII 1, 1145b2-6, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 1991).¹

O ponto de Owen é mostrar que aquilo de que Aristóteles dispõe para “começar a considerar as dificuldades” não são “fatos observados”, como traduziu Ross e como os comentaristas da EN haviam compreendido até então,

¹ Todas as traduções da EN aqui citadas são desta edição.

mas sim os *endoxa*, concepções e opiniões comuns que disputam a verdade sobre um assunto. Outro indício de que Aristóteles tem como seu conjunto de *phainomena* algo que está no registro do discurso e não da experiência sensível é o aparecimento do termo *legomena* no fim do parágrafo citado, em que ele pretende dar como encerrado o conjunto das opiniões que embasaram a discussão sobre a incontinência e escreve que o que foi apresentado “são os *legomena*” (EN VII 1, 1145b20), que significam, literalmente, “aquilo que é dito” e, neste caso, são sinônimo dos *endoxa*. Também na *Física* este segundo sentido parece ser muitas vezes o mais apropriado, devido ao seu caráter, em termos contemporâneos, mais filosófico (no sentido de resolver as aporias por argumentação) do que científico (no sentido de resolver as aporias por observação e confirmação empírica). Owen defende que

[...] a Física [de Aristóteles] ocupa-se não com a física, em nosso sentido da palavra, mas com a filosofia. Seus dados são, na maior parte dos materiais, não de história natural, mas de dialética, e os seus problemas, consequentemente, não são questões de fatos empíricos, mas problemas conceituais. (OWEN, 1986, p. 242).

A afirmação de Owen se deve, principalmente, ao fato das discussões da *Física* recaírem sob a análise dos *endoxa*, aquilo que “a maioria das pessoas”, ou, ainda, a maioria daqueles cuja opinião deve ser considerada, sustenta acerca de determinados fenômenos. Um exemplo disso é dado por ele na análise que Aristóteles faz acerca da concepção de lugar: os argumentos considerados na discussão com respeito a *dokountes* (em uma tentativa de tradução: “as coisas que ‘parecem [ser o caso]’”) sobre o deslocamento, sendo o deslocamento um indício, uma manifestação, do lugar – em razão disso é que devemos ter as considerações acerca do deslocamento como ponto de partida para chegar à concepção de lugar:

Agora, que o lugar existe parece claro pela substituição (*antimetastasis*) de um corpo por outro, pois ali, [por exemplo], onde há água, logo haverá ar quando a água tiver saído de seu recipiente, e em seguida algum outro corpo em seu lugar (*Física*, 208b1-5, tradução nossa).

Dokei é uma conjugação do verbo *dokeô*, que pretende expressar “o que parece ser o caso” ou “o que é suposto ser de tal forma”, não propriamente no domínio do sensível, mas comumente quando algo do domínio do sensível dá origem a uma opinião (como, por exemplo, ao ver uma calçada molhada, alguém diria, antes mesmo de olhar para o céu: “parece-me que está chovendo”). Há três aspectos importantes que surgem na apresentação

do que “parece ser o caso” que levam a discussão acerca da concepção de “lugar” para o que estabelecemos como o segundo sentido de *phainomena* em Aristóteles: vemos, primeiro, o que certos estudiosos consideram acerca da noção de lugar, também chamado por Owen de “doutrina dos lugares naturais”, que Aristóteles introduz como um *endoxon* sobre o assunto. O filósofo expõe, a fim de compreender com clareza as razões para outros terem sustentado tal opinião, o argumento que parece ter levado a maioria daqueles que estudaram o assunto a dizer que, sendo o lugar distinto de corpos, também o vazio poderia ser um lugar. Na conclusão dessa passagem, podemos ver o segundo aspecto salientado por Owen: o verbo *legô*, que significa “falar” ou “expor uma opinião”, utilizado para marcar a conclusão do *endoxon* apresentado: “Além disso, os que sustentam [em grego: *legousi*] a existência do vazio também sustentam a existência do lugar, já que o vazio seria um lugar desprovido de corpo” (*Física*, 208b26). O terceiro e último aspecto é a menção à *Teogonia*, de Hesíodo, texto maximamente relacionado ao senso comum e à cosmogonia estabelecidos nas gerações anteriores a Aristóteles, mas que ainda estavam fortemente presentes na época:

E poderia parecer que Hesíodo falava com razão ao fazer do Caos a realidade primordial, quando Hesíodo disse que “Bem primeiro nasceu Caos, e depois a Terra, de seio amplo” como se tivesse de haver um lugar primordial para as coisas, pois pensava, com a opinião comum, que todas as coisas têm de estar em um “onde”, ou seja, terem um lugar. (*Física*, 208b29-34).

O que Owen salienta, no entanto, não é o caráter de “autoridade” do senso comum pelo qual a *Teogonia* era conhecida na época, mas sim o uso de mais um verbo do âmbito discursivo, e não sensível, que faz referência às opiniões de Hesíodo e da maioria, a saber: *nomizô*. Ora, tanto os tipos de argumentos considerados (o dos estudiosos e o de Hesíodo, que claramente são tomados como *endoxa* sobre o assunto) quanto o vocabulário que Aristóteles utiliza para tratar deles, com as marcações verbais claramente discursivas de *legousi* e *nomizousi*, não deixam dúvidas de que a análise se dá no âmbito discursivo, não empírico. Diante disso, pode-se dizer que, em última análise, a base do que é discutido sobre a concepção de lugar são opiniões, sendo os *phainomena* apresentados não diretamente como fenômenos sensíveis, mas como opiniões sustentadas. Quer dizer que se discutem “opiniões”?

A discussão começa de maneira análoga à maioria das discussões da ética: todos reconhecem, de alguma maneira, que a noção de lugar existe.

No entanto, não há acordo em relação aos *endoxa*, às concepções acerca de lugar, cujos sentidos serão tão distintos quanto a concepção de lugar é formalmente aceita por todos. Por esse motivo faz-se necessário apresentar as opiniões relevantes comumente aceitas acerca da existência de algo como um lugar e, em seguida, estabelecer e percorrer as dificuldades ou aporias que tais opiniões, quando tomadas em conjunto, apresentam para, finalmente, poder definir “o modo como o lugar existe” e “o que é o lugar”. Somente depois de percorrer as aporias e chegar a um resultado consistente é que pode ser dito que há conhecimento estrito acerca do que é referido quando se fala de “lugar”.

A tese de Owen permaneceu canônica por muito tempo. Recentemente, estudiosos têm ido contra tal ortodoxia na compreensão dos *phainomena* e dos *endoxa*, e diversas interpretações novas surgiram. O grande problema da tese de Owen é que ele relaciona o primeiro sentido de *phainomena* com os tratados científicos e, o segundo, com os tratados da filosofia das coisas humanas, dando origem a uma dicotomia dedutiva/dialética entre os *phainomena*.

Autores como Karbowski (2016, p. 194), Cleary (1994, p. 90) e Devereux (2015, p. 134) não veem mais essa dicotomia, e a maioria defende que os tratados de ética, ou pelo menos a EE, têm uma estrutura que se aproxima da estrutura chamada científica, mais propriamente indicada como a descrição que aparece no segundo livro dos *Segundos Analíticos*. Contudo, desejamos deixar essa discussão para mais tarde, depois de tratarmos da origem do uso dos *phainomena* no método de Aristóteles, que remonta aos astrônomos predecessores e também contemporâneos a ele. Para essa análise, deixaremos suspenso o juízo sobre a tese de Owen estar ou não correta.

A GÊNESE DO CONCEITO DE PHAINOMENA: O PROBLEMA DE PLATÃO

A ideia de “salvar os *phainomena*” vem da investigação astronômica de Platão (*Timeu*, 40c), que defendia que os corpos celestes deveriam ter um movimento circular e uniforme, mas percebia que esses corpos também retrocediam. Para isso, Platão reportou-se aos astrônomos para saber como é possível que os corpos celestes estejam de acordo com os *phainomena* mas também correspondam à sua teoria. Eudoxo parece ter desenvolvido uma teoria para o problema de Platão: ela consiste em tratar os *phainomena* de forma significativa, através do método de usar como hipótese os movimentos reais, que são assumidos como uniformes e circulares. Para isso, Eudoxo

reproduziu o aparato do movimento retrógrado através de movimentos combinados de diferentes esferas em diferentes velocidades e ângulos de rotação (cf. Simplício *apud* CLEARY, 1994, p. 62). Todas as adaptações filosóficas do método de “salvar os *pbainomena*” estão correlacionadas com o problema e solução de Eudoxo. Deve-se atentar para o fato, também, de que, depois disso, Eudoxo escreveu um livro chamado *Pbainomena*, que contém uma descrição detalhada do que é observado no céu. (CLEARY, 1994, p. 63). O sentido de *pbainomena* parte desse contexto específico e seu espectro é ampliado entre as ciências e a filosofia. Assim, Aristóteles parecer herdar diretamente esse método.

ARISTÓTELES E A ASTRONOMIA

Em *Met. A* 8, Aristóteles mostra como o método dos astrônomos afeta diretamente sua metafísica. Aristóteles justifica sua hipótese de que pode haver outros primeiros motores imóveis (substâncias suprassensíveis) – já que há outros movimentos de corpos celestes que também são eternos – através da astronomia, quando defende que sua investigação diz respeito à astronomia, porque ciências como a aritmética e geometria não dizem respeito à discussão sobre substâncias:

Agora perceba o número de locomoções, isso deve ser preocupação da ciência matemática que é próxima da filosofia, e esta é a astronomia; Pois esta é a ciência que está comprometida com a investigação das substâncias sensíveis mas eternas, enquanto as outras, como aritmética e geometria, não estão comprometidas com nenhuma substância. (*Met.* 1073b3-8)².

Em sua diferenciação entre as ciências, o *status* ontológico depende do objeto investigado, que dirá respeito aos *pbainomena* próprios de cada investigação. O que *A* 8 mostra é que a astronomia lida com substâncias sensíveis. Os astrônomos usam hipóteses para investigação, mas não podem deixar de lado as observações empíricas, ou seja, os *pbainomena*. Vemos aqui que Aristóteles está muito próximo do método astronômico, e pensa que com ele pode lidar com as questões metafísicas ϵ , por exemplo, em vez de investigar quantas substâncias suprassensíveis existem, ele precisa determinar pela astronomia quantos movimentos simples e eternos existem no universo.

² Tradução adaptada de W. D. Ross.

Mas o uso do método astronômico não se limita à *Metafísica*. Pelo contrário, enquanto em *Met. A* Aristóteles apenas correlaciona a metafísica e a astronomia, nos *Primeiros Analíticos* I.30, ele expõe com clareza que o método astronômico é o que deve ser seguido nas investigações filosóficas, para fornecer silogismos demonstrativos a tudo que necessita de prova e expor a natureza dos objetos (ou princípios) que são indemonstráveis (72b5-20). Também afirma que os princípios peculiares a cada ciência devem ser encontrados na experiência. A regra metodológica geral dos astrônomos é aceita por Aristóteles tanto nos tratados empíricos quanto dialéticos, mas Aristóteles tem interesse apenas na astronomia observacional de Eudoxo, Euclides e Arato (cf. CLEARY, 1994, p.66).

Em *Meteorologia* I.7, Aristóteles inicia a discussão acerca de como é formado um cometa e sugere como origem deste os movimentos do ar e o que é exalado da parte mais quente da Terra. Dado que o material com que ele está lidando (“exalação”, “ar”, “calor”, “movimentos supralunares”) não é passível de observação direta, Aristóteles justifica seu método misto acima mencionado sugerindo que os *endoxa* servem como pontos de partida quando os dados empíricos não podem ser observados, e que isso é suficiente, na investigação, para chegar a uma consistência lógica entre os *phainomena* e a teoria explanatória:

Nós consideramos que uma explanação satisfatória dos *phainomena* inacessíveis à observação tenha sido dada quando nossa consideração sobre eles está livre de impossibilidades. Os *phainomena* disponíveis sugerem a seguinte consideração sobre os temas em questão (344a5-8).

Disso, Cleary (1994, p. 69) conclui que Aristóteles não apresenta distinção entre fatos empíricos e *endoxa* sobre os atributos das coisas celestes: “De fato, esse é um exemplo da maneira na qual as suposições teóricas gerais guiam sua interpretação sobre os *phainomena* sensíveis”. Em *De Caelo* I.3, Aristóteles fornece argumentos lógicos para suportar a tese de que o primeiro corpo (o éter) é não-gerado e indestrutível. Sua justificativa para essa tese está amparada na consideração metodológica de que “nossa teoria parece confirmar os *phainomena* e ser confirmada por eles” (270b1-6). O que isso implica é que a dedução dos *phainomena* pelos primeiros princípios e a confirmação dos primeiros princípios pelos *phainomena* são procedimentos relacionados inversamente. Isso sugere que a forma hipotético-dedutiva de explanação foi extrapolada da astronomia para um modo mais filosófico.

Para finalizar nossas considerações baseadas na pesquisa de Cleary acerca do uso do método astronômico herdado por Aristóteles, vejamos como ele encara a posição dos Pitagóricos em *De Caelo* II.13. Nesse capítulo, Aristóteles está interessado em falar sobre a Terra, sua posição, se ela está parada ou em movimento e qual seria a sua forma. (293a15-16). Como em diversos momentos da investigação, Aristóteles apela aos *endoxa* para criticar o método astronômico dos Pitagóricos, que, segundo ele, visa “acomodar” os *phainomena* em suas próprias opiniões e teorias, ao invés de usá-los para buscar a verdade na investigação:

O centro, eles dizem, é [feito de] fogo, e a terra é um dos astros, criando noite e dia pelo seu movimento circular em torno do centro. Eles ainda constroem outra terra em oposição à nossa, a qual eles nomeiam contra-terra. Nisso tudo eles não estão buscando por teorias e causas para explicar os *phainomena*, mas sim forçando os *phainomena* e tentando acomodá-los a certas teorias e opiniões próprias (293a21-30).

Fica bem clara a posição de Aristóteles de que os *phainomena/endoxa* é que deverão ser os pontos de partida da investigação e posteriores contrastantes da teoria com a experiência. Sua aversão àqueles que já possuem uma tese pré-determinada e buscam apenas encontrar *phainomena* que sejam acomodados nela é evidente. Isso mostra que Aristóteles quer estar sempre próximo da experiência para chegar às conclusões de suas teorias, sem nunca primeiramente determinar o que será encontrado para depois buscar suas razões. Sua crítica aos Platônicos que também postulam uma tese para depois situar os *phainomena* que podem ser acomodados nela surge em diversos tratados, como a *Metafísica*, *Ética Nicomaqueia* e *Ética Eudêmia* (cf. CLEARY, 1994, p. 75). Para finalizar esta seção, vejamos o que o autor diz sobre a importância de não se distanciar daquilo que é manifesto para nós, isto é, da experiência:

[...] devemos analisar a felicidade à luz não apenas de nossa conclusão e de nossas hipóteses, mas também pelo que é comumente dito sobre isso; pois com uma opinião verdadeira todos os fenômenos se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos conflitam (EN I 8, 1098b10-11).

A IMPORTÂNCIA DOS *PHAINOMENA* NA EE

Comumente se diz que a EE possui uma prescrição metodológica e a EN outra. No entanto, se considerarmos que a prescrição da EN está nos livros

comuns ou disputados e refere-se a EE VI 1, e também considerando a tese de Kenny de que os livros comuns originalmente pertenciam à EE (KENNY, 1978, p. 3), podemos admitir que ambas as passagens metodológicas são do mesmo tratado. Isso nos traz muitas dificuldades, pois as passagens, à primeira vista, parecem semelhantes, mas dependendo da atribuição da função dos *phainomena* e *endoxa* em cada tratado, elas distanciam-se completamente. Trataremos disso depois, na seção sobre as diferenças metodológicas entre EN e EE. Agora devemos nos concentrar em analisar o papel dos *phainomena* no que diz respeito à passagem metodológica mais famosa da EE, encontrada em I 6. A passagem é a seguinte:

Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos (*dia tōn logōn*), empregando como testemunhos e paradigmas o que nos aparece (*tois phainomenois*). Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. De fato, cada um possui algo apropriado em relação à verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE, 1216b26-35)³Primeiramente, devemos notar que Aristóteles está buscando convicção acerca dos assuntos morais por meio de argumentos. A expressão em grego que ele utiliza é *dia tōn logōn* (ou, ainda, *kata ton logon*), que significa “por argumentos racionais”. Segundo Karbowski (2016, p. 206), quando Aristóteles descreve uma tese como “clara”, apelando ao *logos* ou buscando convicção através do *logos*, ele está assinalando um tipo muito específico de argumentação. O modo “racional” de argumentação contrasta com o “empírico” (*kata tēn aisthêsin*), que estabelece uma tese em termos de habilidade de harmonizar e explicar dados específicos. O argumento *dia tōn logōn* se diferencia em que ele estabelece as teses relevantes deduzindo-as de um número de princípios gerais.

O mais importante aqui é o que se segue na prescrição: que é preciso buscar essa convicção empregando os *phainomena* como testemunhos e paradigmas. A maioria dos estudiosos defende que os *phainomena* que

³ Tradução de Raphael Zillig e Inara Zanuzzi não publicada, apresentada em seminário do PPG-Fil UFRGS.

Aristóteles cita em EE I 6 são *endoxa*. Por exemplo, na leitura de Zingano (2007, p. 304), que defende a tese de que toda a Ética *Eudêmia* se baseia no método dialético – tese que examinaremos a seguir –, o autor interpreta *phainomena* seguindo a tese de Owen de que, no caso da ética, os *phainomena* serão sempre intercambiáveis com os *endoxa* e que uma evidência disso é que Aristóteles refere-se a eles como “o que é dito com verdade, mas não de modo claro”, característica própria dos *endoxa*. Além disso, quando Aristóteles recomenda que devemos buscar convicção acerca de “todos esses assuntos”, Zingano supõe que a associação deve ser aos *phainomena* utilizados para sua análise, sob a luz das perguntas centrais da investigação moral, como “O que é a coragem?”, “O que é a justiça?”, “O que é a virtude” e assim por diante. Esses *phainomena* deverão ser relativos a tais perguntas, que, por sua vez, resultarão em provas dialéticas sobre cada assunto investigado.

Sobre as considerações de Zingano, podemos dizer que as evidências que ele apresenta não tornam sua leitura necessária. Podemos compreender também “o que é dito com verdade, mas não de modo claro” não apenas como característica própria aos *endoxa*, mas sim como o ponto de partida epistemológico de que sempre dispomos para começar uma investigação. Sejam opiniões ou fatos observados, sempre que começamos uma investigação, partimos daquilo que é mais cognoscível para nós e disso não se segue que o mais cognoscível para nós sejam sempre as opiniões reputadas. Quanto à associação entre os assuntos morais e a necessidade de os *phainomena* estarem sob o seu escopo, é totalmente correto fazer essa conexão, pois não faria sentido buscar por *phainomena* que não possam responder às perguntas centrais da ética. No entanto, já que esses *phainomena*, como defendemos, podem ser outras coisas além dos *endoxa*, não necessariamente resultarão em argumentos dialéticos. Podemos dizer, então, que intérpretes como Zingano, que defendem o uso dos *endoxa* na EE, não estão totalmente errados, pois Aristóteles utiliza alguns *endoxa* como testemunhos em EE I-II. No entanto, não são apenas os *endoxa* que servem como *phainomena* neste contexto, eles são apenas um dos tipos de *phainomena*. (Cf. KARBOWSKI, 2016, p. 210).

Levando as considerações de Zingano em conta e também apresentando objeções a elas, enfatizamos novamente nossa suposição de que os *endoxa* não são a única fonte de dados na ética, apesar de estarem presentes. Algo importante a ser notado é que a maioria dos *endoxa* utilizados em EE I-II são de aceitação universal ou da maioria. Os *endoxa* dos sábios também são utilizados, mas não com a função de evidenciar ou ilustrar teses importantes. A opinião da maioria é valorizada em razão do assentimento universal

ser uma indicação da verdade de uma proposição. Em relação aos sábios é diferente, pois Aristóteles comumente usa suas teses para apontar problemas e analisá-las, e não como indícios de verdades (cf. KARBOWSKI, 2016, p. 211-12). Comumente Aristóteles usa como *phainomena* o que nós podemos (ou não) observar diretamente e, principalmente, exemplos da vida ordinária.

O que isso nos mostra é que os dados que servem como *phainomena* são heterogêneos, incluindo *endoxa*, observações empíricas e informações adquiridas na experiência ordinária. Apesar das diferenças, todos valem como pontos de partida, pois todos são reivindicações verdadeiras e familiares para nós. Contudo, esses pontos de partida, exatamente por serem familiares a nós, ainda são vagos e confusos, pois não descrevem a natureza ou essência da felicidade, virtude etc. Mas isso não quer dizer que eles não sejam relevantes para a descoberta dessas essências. A investigação acerca da felicidade em EE, como em outros tratados, parte do processo de clarificar o que é mais familiar para nós ao que é mais familiar por natureza. Mas, segundo Karbowski, isso se dá de uma forma distinta de outros tratados:

[...] construindo um argumento cuja conclusão é uma ‘clara’ (por natureza) definição da felicidade e cujas premissas são suportadas e ilustradas por *phainomena* ‘não-clarificados’ (por natureza) originados da aceitação universal, observação empírica e a experiência da vida ordinária. (KARBOWSKI, 2016, p. 213).

Assim, podemos ver que, segundo Karbowski, os *phainomena* na EE possuem uma função peculiar de ilustrar ou evidenciar as premissas dos argumentos centrais que Aristóteles deduz. Mas todas as respostas dos estudiosos dizem respeito à tese levantada por Owen que vimos acima. Cleary defende que os *phainomena* da EN e da EE são observações empíricas:

Como de costume, Aristóteles começa sua investigação reunindo os fenômenos relevantes, algumas das quais são coisas como Eurípides disse, enquanto outras são coisas que parecem ser o caso. Por exemplo, como um sinal do que exige a prática da sabedoria, ele cita o fato de que, enquanto os jovens podem ser inteligentes em matemática, não parece que eles se tornem praticamente sábios; seja como for entendida essa evidência, penso que Aristóteles não a apresenta como uma opinião comum, mas sim como uma observação empírica. (CLEARY, 1994, p. 82)

Karbowski acredita que sejam experiências ordinárias, *endoxa* e *craft examples*: “O que precede revela que os dados que servem como *phainomena* para o método da Eudêmia são um lote heterogêneo, incluindo

endoxa, observações empíricas e informações obtidas da experiência da vida ordinária” (2016, p. 213). Devereux segue a linha argumentativa de Barnes ao sustentar que os *phainomena* utilizados na EE são *endoxa*, mas não da forma como são compreendidos nos *Tópicos*: “Não há uma referência explícita às *aporiai* na discussão, mas pode ser sugerido que, trazendo à luz os conflitos entre os diferentes pontos de vista acerca da natureza da felicidade, isso exemplificaria essa parte do método dos *endoxa*” (2015, p. 139). Barnes acredita que os *phainomena* da EE são exclusivamente *endoxa* e estão de acordo com a passagem de EN VII 1 (= EE VI 1), conforme será explicitado na argumentação a seguir. Analisaremos alguns desses argumentos para completar nossa análise do papel dos *phainomena* na EE.

RESPOSTAS À TESE DA INTERCAMBIALIDADE ENTRE *PHAINOMENA* E *ENDOXA*

Owen defendeu que os *phainomena* dividem-se em dois grupos: os primeiros associados às investigações científicas e ao procedimento dedutivo/demonstrativo e os segundos associados às investigações dialéticas e ao procedimento do método *endóxico*. Barnes toma a tese de Owen, focando no método *endóxico*, e a expande para a análise de EN VII 1, afirmando que este seria um procedimento peculiar que as éticas compartilhariam através da análise dos *endoxa*. Sua relação com a EE está contida na afirmação de que

[n]ão há, a princípio, necessidade de se procurar por uma justificativa geral do Método: existem diferentes tipos de *ta endoxa*, que cabem a diferentes disciplinas. Pode ser que um argumento explique o uso de *ta endoxa* para estabelecer as *archai* definicionais da física, e que um outro sustente o uso de *ta endoxa* na filosofia prática. [...] Existe uma ampla gama de considerações a respeito do valor de *ta endoxa*, espalhada pelos tratados aristotélicos e implícita em alguns de seus argumentos. E, apesar de Aristóteles nunca ter refletido longamente sobre a justificabilidade de seu Método, ele diz o bastante para nos habilitar a refletir em sua defesa. (BARNES, 2010, p. 337)

Neste momento, ele cita a passagem de EE I 6 para corroborar sua fala, e o mais importante que destaca é a sentença “com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão” (1216b31-35), a partir da qual ele interpreta que Aristóteles está se referindo ao método *endóxico*. O método *endóxico* proposto por Barnes distingue três importantes passos a serem estabelecidos a partir da prescrição de EN VII 1: (1) estabelecer (*tithena*) o que parece

ser o caso, (2) percorrer as aporias (*diaporein*) ou dificuldades e (3) provar (*deiknynai*) o que for possível das opiniões reputadas:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputadas a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas [...]. (EN VII 1, 1145b2-6)⁴

Em EN VI.8, Aristóteles distingue matemática e ética em termos de procedimentos para chegar aos primeiros princípios. O contexto geral da discussão centra-se na relação entre *phronêsis* e ciência política, em que, mesmo que a virtude, instanciada na ciência política, compartilhe o mesmo estado quanto ao ser virtuoso na polis, seu estatuto é separado, i. é, difere da natureza da ciência política (Cf. CLEARY, 1994, p. 81). Para evidenciar seu ponto acerca da sabedoria prática, ele cita que um jovem pode ser inteligente em matemática, mas não pode ser sábio, pois necessita de experiência. Para Cleary (1994, p. 82), o que Aristóteles usa como *phainomena* neste contexto é a observação empírica (ou seja, um uso de um *phainomenon* como testemunho), uma vez que a sabedoria prática lida não apenas com universais, mas com particulares, e isso só pode ser conhecido através da experiência.

Aqui podemos ver um “ponto de encontro” entre o abismo que salientamos entre provas dialéticas e científicas. Cleary analisa (1994, pp. 82-83) a passagem de EN VII.1 e a tese de Barnes e propõe algo diferente: mesmo que alguém conceda que esse não é o tipo de *phainomena* encontrado na *Física* ou na *Meteorologia*, não implica que sejam métodos diferentes. Sua tese é de que o primeiro passo de “estabelecer os *phainomena*” corresponde ao que Aristóteles prescreve nos *Primeiros Analíticos* como o primeiro estágio de qualquer investigação empírica (CLEARY, 1994, pp. 83-84). O último passo de “provar os *endoxa*” pode ser visto como correspondente ao passo final de “salvar os *phainomena*”, no qual a hipótese explanatória é confirmada pelos *phainomena* (CLEARY, 1994, p. 84). Cite

Para complementar as críticas a Barnes, Karbowski defende (2016, pp. 218 s.) que, diferentemente do método endóxico, o método da *Eudêmia* não constrói a investigação moral exclusivamente como um processo de refinar e clarificar os *endoxa*. Ao contrário da EN, o método da EE não constrói a investigação moral centralmente ou exclusivamente como um processo

⁴ Tradução de Leonel Vallandro.

de clarificação e refinamento das aporias. Assim como não é considerado como objetivo, no método, “salvar” o possível dos *endoxa* utilizados. Em EE I 6 (1216b28-30), Aristóteles admite que suas definições morais são coisas que todos podem manifestar ou concordar. Mas essa não é uma condição necessária de adequação para as definições morais em EE I 6. Aristóteles é explícito neste capítulo, ele está buscando definições causais ou explanatórias, e esse requisito é diferente – e mais importante que o já mencionado método dos *endoxa* que se baseia na coerência entre crenças. Consequentemente, as ambições de definições explanatórias também provam ser muito diferentes da noção de “salvar os *endoxa*” do método da EN.

Temos diversos posicionamentos a respeito dos *phainomena* e dos *endoxa* na EE. Podemos resumi-los para além da tese de Karbowski da seguinte forma: (1) Barnes aceita a tese de Owen sem objetar e defende que os *phainomena* da ética são exclusivamente *endoxa*, tal como definidos nos *Tópicos*, e fazem parte do método dialético, e a função do filósofo é filtrar essas opiniões reputadas a fim de chegar às definições, que também serão *endoxa*; (2) Devereux rejeita em parte a tese de Barnes ao afirmar que o papel dos *endoxa* no método dialético e no método endóxico são diferentes, já que no método endóxico não é preciso que as premissas sejam *endoxa* para que a conclusão seja um *endoxon*. Além disso, discordando de Barnes e estando ao lado de Cleary e Karbowski, neste ponto, Devereux afirma que o que Aristóteles dispõe ao início da discussão sobre a *akrasia* são *phainomena* entendidos como fatos observados, não *endoxa* (DEVEREUX, 2015, pp.135-139); (3) quanto ao erro de Barnes em considerar que EN e EE empregariam o mesmo método, Cleary chama a atenção à necessidade de tratar os *phainomena* como testemunhos e modelos tal como aparece em EE I 6, e defende que tanto na EE quanto na EN Aristóteles está tratando os *phainomena* como observações empíricas (CLEARY, 1994, pp.87-88); (4) por fim, Karbowski, em consonância com Cleary, defende que o método da *Eudêmia* não supõe “filtrar” os *endoxa*, pois este busca, através de deduções partindo dos mais diversos tipos de *phainomena* (exemplos cotidianos, *endoxa*, *craft examples*), definições que sejam explanatórias e causais, e também ressalta o uso dos *phainomena* como testemunhos e paradigmas exclusivamente na EE (KARBOWSKI, 2016, p. 213).

Acreditamos que, dentre tantos argumentos, o que estamos dispostos a defender são essencialmente os posicionamentos de Cleary e Karbowski, a partir dos quais podemos ver a Ética *Eudêmia* como um tratado metodologicamente independente em certo aspecto, mas, em outro, também seguindo

a preocupação geral de Aristóteles de “salvar os *phainomena*”, tal como no método dos astrônomos. Esse aspecto do “método independente” da EE reside no fato de, ao contrário de outros tratados, este método não estar restrito nem às observações empíricas, nem aos *endoxa*. A *Eudêmia* se utiliza da plena liberdade de coletar os *phainomena* das mais diversas formas, sejam eles testemunhos, sejam fatos observados, sejam *craft examples* ou ainda o apelo à experiência ordinária do agente. Isso permite que ela transite entre diferentes formas de encontrar suas definições: indução, dedução ou clarificação dos *endoxa*. É, de fato, um método muito rico, que parece abarcar todas as possibilidades metodológicas relevantes de outros tratados e não se preocupar em se limitar a apenas um processo de busca pela verdade.

DISTINÇÃO ENTRE OS PHAINOMENA NA DICOTOMIA CIENTÍFICO-DIALÉTICA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Aristóteles apresenta os *Tópicos* como um tratado que visa descobrir um método no qual todos estão habilitados a usar a razão para a constituição de argumentos sem se autocontradizer (*Tóp.* I. 1, 100a18-24). Deve-se buscar compreender o que o raciocínio dialético é, em que se baseia e qual seria o seu contraste com o raciocínio científico, que, como já foi explicado nos *Segundos Analíticos*, é baseado na demonstração a partir de premissas verdadeiras. O que baseia o raciocínio dialético é o uso dos *endoxa*, as opiniões da maioria ou dos sábios, na prática do debate, nos “treinamentos mentais” e na filosofia (101a26).

Há pelo menos duas maneiras opostas e ainda hoje discutíveis acerca do método aristotélico de interpretar a noção dialética: a primeira, que vê noções fortemente positivas no método, é sustentada por autores como Porchat (2000, p. 392) – “Assim, a inteligência vem coroar, em apreendendo os princípios indemonstráveis, o trabalho propedêutico de natureza indutivo-dialética” –, Irwin (1990, p. 68) – “A dialética é útil, não pelos esforços infrutíferos e desnecessários para provar os primeiros princípios, mas para conseguir argumentar contra quem argumenta contra estes princípios” – e Mié (2013, p. 230) – “*El uso de las éndoxa* [supondo em sua tese que os *endoxa* sejam parte do método dialético] *en Ph.* IV 4 *forma parte del método que plantea recurrir a la empeiría para descubrir principios, formulado programáticamente en APr.* I 30, 46a18-19”. Vemos algo em comum entre esses três autores que pode ser resumido com a expressão coroada por Porchat, que caracteriza a dialética como sendo uma “propedêutica aos primeiros princípios”, na medida em que,

não podendo prová-los, de certa maneira – a partir dos *endoxa* – prepara o investigador para poder apreendê-los.

A segunda concepção vê a dialética como uma técnica que concerne aos instrumentos de debate expostos nos *Tópicos* e não pode, de forma alguma, alcançar a verdade. Essa é a tese que Zingano defende quando diz que quase todo o método de Aristóteles é dialético, como citamos acima. A qualificação que Zingano fornece para a noção de método dialético é a seguinte: (1) de modo geral, um argumento dialético é um argumento simplesmente disputado (2007, p. 299), produzido por meio de perguntas e respostas, cujas premissas são aceitas ou opiniões reputadas (*endoxa*); e (2) o propósito de um argumento produzido por meio do método dialético é ser utilizado nas provas dos tratados de ética, uma vez que não podemos usar demonstrações para provar “verdades morais”, bem como não é possível através do método dialético conhecer os princípios da ética, uma vez que sua natureza é instrumental (2007, p. 300). Essa qualificação, como se pode notar, é dada no contexto de que Zingano está preocupado com o que o método dialético, na medida em que é instrumental, pode fazer pela filosofia moral do Estagirita.

O procedimento básico dos *Tópicos* pode ser resumido no cenário em que há uma pessoa que questiona e outra que responde, com vistas a defender ou refutar uma tese (*Tóp.* 8. 1-4). Aristóteles mostra que a dialética difere radicalmente da investigação filosófica, pois a última está sempre comprometida com a verdade, enquanto o objetivo da primeira é o bem-argumentar, mesmo que através de premissas falsas. (Cf. DEVEREUX, 2015, p. 131).

Aristóteles contrasta a discussão dialética com a sofística e com a “didática” – discussões com o objetivo de aprender e ensinar (VIII. 5, 159a25-36). Na sofística, os combatentes se baseiam em premissas que só aparentemente são *endoxa*, mas utilizam-se de argumentos falaciosos (*SE* II, 165b7-8; *Tóp.* I.1, 100b23-101a4). Ao contrário, nas discussões didáticas, o comprometimento com a verdade é absoluto: os estudantes devem dizer aquilo que acreditam ser verdade e o professor deve mostrar o que é verdade.

O método científico, por sua vez, não encontra nenhuma ambiguidade, em oposição ao método dialético, tal como descrito nos *Tópicos*, e sua investigação é sempre relativa à verdade. Trata-se de buscar, através dos *phainomena* apropriados a cada investigação, a causa que seja explanatória o suficiente para apresentar a essência de um objeto de investigação. Para isso, diferentemente dos jogos de argumentação da dialética, são estabelecidas as premissas verdadeiras que possam evidenciar, através de uma demonstração, uma conclusão explanatória sobre o que se está investigando. Nos *Segundos*

Analíticos, Aristóteles explica o método científico em dois livros. O primeiro concerne às noções de demonstração e ciência demonstrativa, e o segundo trata da noção de definição em geral. A demonstração, que evidencia a causa do objeto, difere de qualquer outro silogismo válido por partir de um tipo específico de premissa:

[1] As premissas devem ser verdadeiras, porque não é possível ter ciência do que não é; por exemplo, que a diagonal é comensurável. Deve-se partir de premissas verdadeiras e não demonstráveis; caso contrário, se não se tivesse demonstração delas, não haveria ciência; [2] de fato, conhecer as coisas das quais é possível dar uma demonstração de modo não acidental é realmente possuir a sua demonstração; em seguida ser causa, mais conhecidas e precedentes. Causa porque conhecemos cientificamente só quando sabemos a causa; precedentes, dado que são causas, conhecidas não só em sentido secundário, mas pelo fato de saber que elas são. [...] [3] De premissas primeiras quer dizer de princípios apropriados, e defendo que premissa primeira e princípio são a mesma coisa. (*Segundos Analíticos*, 71b26-72a7)⁵

Aristóteles primeiramente define a especificidade de uma demonstração: a partida através de premissas verdadeiras e não-demonstráveis como condição para haver ciência (conhecimento). Mas como sabemos que uma premissa é verdadeira sem uma demonstração? Isso pode acontecer durante o processo definicional no qual são rigorosamente estabelecidas as razões para crer que uma premissa é verdadeira e, também, através de sua adequação com o que é dado na experiência. Essas possibilidades talvez não sejam suficientes, mas certamente são necessárias para garantir a verdade de uma premissa. Depois, o filósofo justifica a relação entre conhecimento e demonstração: para ter conhecimento verdadeiro é necessário ser capaz de fornecer a causa do fenômeno ou objeto de maneira demonstrativa, pois a demonstração é a forma mais rigorosa de revelar a causa procurada, e a partir dela são explicadas a natureza e a essência do fenômeno ou objeto. Por fim, Aristóteles conecta a noção de premissa primeira aos princípios de cada ciência, visto que ser um princípio é ser o ponto de partida verdadeiro e indemonstrável de uma investigação, sobre o qual toda a investigação é embasada.

⁵ Adaptação da tradução de Natali (2016).

Vemos, então, que para discutir sobre a frágil dicotomia científico-dialética, precisamos primeiramente expor algumas características dos primeiros princípios. Os primeiros princípios são aqueles que explicam a natureza do objeto, como o “mais cognoscível em si ou por natureza”. A partir da passagem da *Física* em que o filósofo explicita sua noção de primeiros princípios, ele os coloca diretamente em conexão com o conhecimento das causas:

Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza. Tal percurso naturalmente vai desde o mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza, pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Por isso, é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por natureza, são mais claras para nós, em direção às mais claras e mais cognoscíveis por natureza. (184a10-20)⁶

Angioni (2009, p. 65) comenta, em sua tradução, que há similaridade entre o tratamento do conhecimento científico no início da *Física* e na passagem dos *Segundos Analíticos* que trata do mesmo tema (71b9-12). Mas os estudiosos ainda discutem se a teoria da ciência exposta nos *Segundos Analíticos* seria ou não aplicada ao domínio da natureza. O importante aqui é notar que a passagem já citada dos *Segundos Analíticos* e esta, da *Física*, estão em acordo quanto à determinação da causa a partir dos primeiros princípios e que somente a causa revela a verdadeira natureza do objeto. Sobre o processo de passar do mais cognoscível para nós para o mais cognoscível por natureza, conforme também tratou Mansion (1979, pp.213-17), Angioni questiona se, ao Aristóteles dizer que “pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais”, ele estaria aferindo que seriam distintas as definições de cada um desses conceitos ou não. No entanto, neste contexto, tal pergunta se torna irrelevante, pois o que Aristóteles enfatiza é que aquilo que primeiramente apreendemos na experiência (o mais cognoscível para nós) não será o mesmo, ao fim da investigação, que compreenderemos como

⁶ Tradução de Lucas Angioni.

“o mais cognoscível em si”, pois será uma premissa clarificada que servirá como princípio de uma demonstração, e não apenas a manifestação de um objeto que nos suscita perplexidade e nos leva a investigá-lo.

Irwin (1988, p. 5) aponta que esse tratamento da busca pelos primeiros princípios, tal como aparece na *Física*, trata-se de um realismo metafísico no qual encontramos princípios que determinam os objetos que conhecemos na realidade. Todas as ciências têm seus primeiros princípios, tanto as empíricas quanto as práticas. No entanto, o método para encontrar os primeiros princípios e a utilização deles para demonstrações é diferente em cada tipo de ciência:

Parece que coisas perceptíveis requerem princípios perceptíveis, coisas eternas princípios eternos, coisas corruptivas princípios corruptíveis; e, em geral, cada princípio de um objeto de investigação demanda princípios homogêneos a si mesmo. Mas eles, tendo seu amor pelos seus próprios princípios, recaem em uma atitude dos homens que empreendem a defesa de uma posição no argumento. Na confiança de que esses princípios são verdadeiros, eles estão dispostos a aceitar qualquer consequência de sua aplicação. Como se alguns princípios não requeressem ser julgados por seus resultados, e particularmente por seu resultado final! E que esse resultado – em que, no caso do conhecimento produtivo, é o produto – no conhecimento da natureza, é o fenômeno sempre e propriamente dado pela percepção. (*De Caelo* III.7, 306a10-18, tradução nossa)

Essa passagem determina que cada campo de investigação possui seus primeiros princípios apropriados. Em *De Caelo* II.13, passagem já citada aqui sobre os Pitagóricos, mas agora tomada sob outro ponto de vista, Aristóteles ainda faz uma observação acerca do método de seus predecessores, em que afirma que eles estão inclinados não a trazer a investigação para o próprio objeto, mas a responder às objeções propostas. Um método adequado deveria definir o objeto através das objeções próprias ao gênero e entender todas as suas diferenças. Nessa passagem, Aristóteles diferencia um argumento peirástico (o exame das opiniões alheias) de um científico. No método científico de Aristóteles, há diferentes maneiras pelas quais ele busca a compreensão dos *phainomena*, i. é, estabelecendo todas as possibilidades lógicas de acordo com todas as opiniões acerca de um tópico e todos os *phainomena* relacionados a um objeto específico. Depois de exaurir todas essas possibilidades, ele sistematicamente testa cada possibilidade em sua busca pelo primeiro princípio que salve os *phainomena*.

Por contraste, Irwin (1987, p. 117 *apud* CLEARY, 1994, p. 77) defende que a única maneira de obter experiência é através da *historia*, que é o tipo de investigação empírica própria à Biologia. Assumindo que esse tipo de investigação é a única fonte de experiência, Irwin distingue entre os vários tipos de *phainomena* e afirma que Aristóteles nunca sugeriu que os *endoxa* seriam suficientes para esse tipo de experiência relevante para a *historia*. No entanto, o argumento de Irwin falha em explicar por que Aristóteles explicitamente inclui *endoxa* e *historia* na coleção de *phainomena* que precede sua investigação na *Física*.

SOBRE A DICOTOMIA DIALÉTICO-CIENTÍFICA NO MÉTODO

Cleary (1994, p. 78), ao aprofundar a análise da tese de Irwin entre os métodos empíricos e dialéticos, visa responder a este autor: Para isso, ele analisa diversas passagens em que há “métodos mistos”, usando tanto os *endoxa* quanto os *phainomena* perceptuais. Ele começa pela análise de *De Generatione et Corruptione*:

No livro I, capítulo 2, Aristóteles introduz questões sobre geração e corrupção como o principal objeto de estudo da investigação, ainda que ele também pretenda discutir outros tipos de mudança, como o crescimento e alteração. Em vez de começar os fenômenos perceptuais, Aristóteles começa com uma revisão das opiniões de seus predecessores, ainda que ele confesse que muito poucos deles disseram algo que seja útil a este tópico. Por exemplo, ele afirma que Platão apenas lidou com a geração e corrupção dos elementos, enquanto Demócrito tratou com séria atenção todos os tipos de mudança. (CLEARY, 1994, p. 78-9).

O que interessa aqui é que Aristóteles pensa que Demócrito sustenta uma melhor explicação física pois ele pode tratar tanto da geração quanto da alteração nos mesmos primeiros princípios. Aristóteles pensa que esse tipo de explicação não esteve disponível para Platão. Ele analisa o porquê da falha da teoria platônica, observando que a causa da inabilidade de ver a relação entre os fatos é fruto da inexperiência em determinada ciência:

A causa da inabilidade comparativa para serem os fatos aceitos em sua totalidade é inexperiência. É por isso que aqueles que são mais habituados nas investigações físicas são melhor habilitados a postular o tipo de princípios que podem conectar uma ampla variedade de dados; aqueles que atentam muito à lógica, desviam do estudo dos fatos e tornam-se também muito prontificados a apresentar suas conclusões após analisar uns poucos

fatos. Pode-se ver disso também como há muita diferença entre aqueles que empregam um físico e aqueles que empregam um lógico modo de investigação. Quanto à opinião de que existem indivisíveis que têm tamanho, os últimos dizem que (caso contrário) o Triângulo em si terá muitos, enquanto Demócrito parece ter atingido suas conclusões mais pertinentes; i. é argumentos físicos. (*De Generatione et Corruptione* I. 2, 316a5-14, tradução nossa adaptada da tradução de Williams).

Nesse quadro, Aristóteles questiona o método de Platão por ser muito universal para ser relevante para uma questão particular de geração. No caso, quem tem experiência em cada ciência particular é mais apto do que aquele que não considera as peculiaridades de cada ciência e, portanto, não tem experiência. Estes últimos seriam os dialéticos, que tratam conceitualmente sobre tudo, sem ter experiência em uma determinada ciência. Por isso Aristóteles defende que Demócrito está mais habilitado que Platão a dar uma boa explicação acerca da geração, e é mais apropriado à física porque tenta salvar os *phainomena*. Sobre o método “misto” que Cleary defende, Aristóteles acessa os *endoxa* de seus predecessores, mas sempre mantém em vista os *phainomena* sensíveis apropriados. Cleary diz que “Este é um ótimo exemplo da maneira típica pela qual Aristóteles combina argumentação lógica e evidências sensórias como mutuamente complementares meios de desenvolver uma investigação sobre a natureza” (1994, p. 81).

CONCLUSÃO

Com os argumentos assim expostos e as críticas de Cleary à tese de Irwin, tendemos a concordar com Cleary em que os tratados aristotélicos, incluindo as éticas, compartilham de um “método misto”, que posteriormente Cleary denominará como “unidade analógica do método” (CLEARY, 1994, p. 88). Nosso acordo com Cleary baseia-se no fato de que a tese de Irwin, de que os métodos dialético e científico são divididos pelo uso de *endoxa* em um e *phainomena* em outro, é minada por diversas passagens em que Aristóteles considera tanto os *endoxa* quanto os *phainomena* perceptuais para dar conta da investigação. As consequências disso estão em abandonar uma dicotomia científico-dialética do método e tentar compreender como Aristóteles pode conciliar evidências empíricas e as opiniões de seus predecessores e contemporâneos em um mesmo método e, até mesmo, em um único argumento. Isso facilitaria a compreensão do argumento acerca da felicidade em EE I.7-II.1, no qual Aristóteles se utiliza tanto do procedimento endóxico descrito por

Barnes quanto do procedimento dedutivo. Quando consideramos esses dois procedimentos e tentamos adequá-los à passagem metodológica de EE I 6, parece haver certa incompatibilidade entre eles. Contudo, se considerarmos a tese de Cleary sobre a unidade analógica do método em que há um método “misto” aplicado a todas as obras de Aristóteles, bem como a tese de Karbowski de que os *phainomena* da *Eudêmia* podem ser tanto *endoxa*, como apelos à experiência ordinária, bem como hipóteses introduzidas etc., podemos com menos dificuldade compreender que não se trata de uma contradição na prescrição metodológica, mas sim de uma peculiaridade: que o método é misto (endóxico-dedutivo) e abarca diversos tipos de *phainomena*.

Recebido em janeiro 2017; aceito em setembro 2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTE. *Topiques*. Tome I: Livres I-IV. Edição e tradução de Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Poética*. Coleção Os Pensadores v. II. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução, notas e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- Aristotelis Ethica Eudemia*. Editado por R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aristotelis de Caelo*. Editado por D. J. Allan. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Aristotelis Physica*. Editado por David Ross. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- ARISTOTLE. *Eudemean Ethics*. Edição de tradução de Brad Inwood e Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ARISTOTLE. *De Generatione et Corruptione*. Tradução e notas de C.J.F. Williams. New York: Oxford University Press: Clarendon Press, 1982.
- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Tradução de David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. 2 vols. Editado por Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ALLAN, D. J. Quasi-mathematical method in the Eudemean Ethics. In: MANSION. *Aristote et les problèmes de la méthode*. Louvain, 1980, p. 304-318.
- BARNES, J. Aristóteles e os Métodos da Ética. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- CLEARY, J. Phainomena in Aristotle's methodology. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, n. 1, p. 61-97, 1994.

- DEVEREUX, D. Scientific and ethical methods in Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics. In: HENRY, D; KAREN, M. N. *Bridging the gap between Aristotle's Science and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 130-147.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1987; 1990.
- KARBOWSKI, J. Phainomena as Witnesses and Examples: The Methodology of Eudemian Ethics 1.6. In: INWOOD, B. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 49. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 193-226.
- KENNY, A. *The Aristotelian Ethics*: a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. New York: Oxford University Press, 1978.
- MANSION, S. 'Plus connu en soi', 'plus connu pour nous'. Une distinction épistémologique très importante chez Aristote. *Pensamiento*, v. 35, p. 161-170, 1979.
- MIÉ, F. Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las éndoxa en la ciencia natural. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 46, p. 211-234, 2013.
- NATALI, C. *Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2016.
- OWEN, G. E. L. Tithenai ta phainomena. In: NUSSBAUM, M. (Ed.). *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1986, p. 239-251.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000.
- ZINGANO, M. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, p. 297-330, 2007.