UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Victor Gonçalves de Sousa

Verdade e razão prática: um estudo sobre o papel da razão prática como causa de ação em Aristóteles

Versão Corrigida

São Paulo
2018

VICTOR GONÇALVES DE SOUSA

Verdade e razão prática: um estudo sobre o papel da razão prática como causa de ação em Aristóteles

Versão Corrigida

(Versão original encontra-se na unidade que aloja
o Programa de Pós-graduação)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Evan Robert Keeling.

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S725v

Sousa, Victor Gonçalves de
Verdade e razão prática: um estudo sobre o papel da razão prática como causa de ação em Aristóteles / Victor Gonçalves de Sousa ; orientador Evan Robert Keeling. - São Paulo, 2018.
175 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Aristóteles. 2. Ética. 3. Razão prática. 4. Verdade prática. 5. Causalidade. I. Keeling, Evan Robert, orient. II. Título.

fflch E SÃO PAULO
FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Victor Gonçalves de Sousa

Data da defesa: 5 / 12 / 2018

Nome do Prof. (a) orientador (a): Evan Robert Keeling

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 8 / 1 / 2019

(Assinatura do (a) orientador (a)

Folha de Aprovação

SOUSA, Victor Gonçalves de. *Verdade e razão prática: um estudo sobre o papel da razão prática como causa de ação em Aristóteles*. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Agradecimentos

Ao prof. Evan Robert Keeling, pela orientação deste trabalho

Ao prof. Nuno M.M.S. Coelho, por ter despertado em mim o interesse na filosofia antiga, sem o qual esse trabalho não teria sido escrito.

Aos professores Marco Zingano e Paulo Ferreira, por terem aceitado o convite para compor a comissão julgadora desta dissertação e pelas considerações feitas durante meu exame de qualificação e por ocasião da defesa desta dissertação.

Ao professor Breno Zuppolini, por também ter aceitado o convite para compor a comissão julgadora desta dissertação e pelas considerações feitas durante a defesa desta dissertação.

A Simone Seminara, pela interlocução e por ter aceitado o convite para compor comissão julgadora desta dissertação, apesar dos impedimentos burocráticos que obstaram a concretização desse convite.

Aos demais colegas e professores do Projeto Temático "Teorias da causalidade e ação humana na filosofia grega antiga", com os quais pude muito aprender nos últimos anos.

Aos colegas do núcleo de filosofia do Centro de Estudos Helênicos Areté, pelas estimulantes discussões de textos gregos nas manhãs de sábado.

A minha família, pelo apoio e formação; em especial, a minha avó, Maria Luiza de Jesus Sousa, pelo apoio e paciência incondicionais.

A Nataly Ianicelli Cruzeiro, pelo apoio, amor e carinho a mim dispensados nos últimos anos. Nada disso teria sido possível sem sua companhia e sem sua leitura atenta.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) – código de financiamento 133942/2016-3.

RESUMO

SOUSA, Victor Gonçalves de. Verdade e razão prática: um estudo sobre o papel da razão prática como causa de ação em Aristóteles. 2018. 175 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Esta dissertação visa oferecer uma interpretação da verdade prática em Aristóteles que explique o papel causal da razão prática com relação à ação humana. Nossa hipótese é de que a verdade prática depende fundamentalmente da efetividade causal da razão prática na ação, visto que a razão prática, por sua relação com o desejo, consistiria em algo que é simultaneamente *κύριον* da verdade e da ação, de sorte que a verdade prática não seria uma verdade que apenas pode levar à ação, mas uma verdade que efetivamente leva à ação, ou melhor, ela seria verdade justamente por levar à ação. Para tanto, analisaremos o sentido em que a razão prática é causa de ação mostrando que a realização de seu *ἔργον* – a verdade – está inequivocamente ligada ao desempenho dessa função causal, não podendo se reduzir ao fato de a razão prática descobrir ou se valer de proposições verdadeiras.

Palavras-chave: Aristóteles. Ética. Razão prática. Verdade prática. Causalidade.

ABSTRACT

SOUSA, Victor Gonçalves de. Truth and practical reason: a study on Aristotle's account of the role of practical reason as a cause of action. 2018. 175 f. Thesis (Master Degree) - Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2018.

This dissertation aims at an interpretation of Aristotle's account of practical truth which explains the causal role of practical reason with regards to human action. Our hypothesis is that practical truth depends fundamentally upon practical reason's causal efficacy in action, since practical reason, due to its relation with desire, would be something which is *κύριον* at the same time of truth and action, so that practical truth would not be a kind of truth which can only lead to action, but a kind of truth which elicts action, in other words, it would be truth precisely because it elicts action. In order to do that, we shall analyse the sense in which practical reason is a cause o action showing that the achievement of its *ἔργον* – the truth – is unequivocally connected to the performance of this causal role, implying that practical truth is not reducible to the fact that practical reason discovers or makes use of true propositions.

Key Words: Aristotle. Ethics. Practical Reason. Practical Truth. Causality.

Introdução 7

1. Primeiro Capítulo 47

1.1. *De generatione et corruptione* II.11: a diferença entre ΜΕΛΛΟΝ e ’ΕΣΟΜΕΝΟΝ e o lugar da contingência 56

1.2. *De interpretatione* 9: a deliberação como princípio de ’ΕΣΟΜΕΝΑ 75

1.3. *De divinatione per somnum*: a deliberação como ’ΑΡΧΗ inefetivo de um estado de coisas futuro 86

2. Segundo capítulo 103

2.1. A noção de ΔΥΝΑΜΙΣ em De Caelo I.12 e a temporalidade da ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ em *EN*. VI.2 [= *EE*. V.2] 106

2.2. *Metaphysica* Θ.2 e 5: ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΜΕΤΑ ΛΟΓΟΥ, ’ΑΡΧΗ ΚΥΡΙΑ e o papel da ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ 124

2.3. A noção de ’ΑΡΧΗ ΚΥΡΙΑ em *EE*. II.6 138

3. Conclusão: dois tipos de verdade prática em *EN*. VI.2 [=*EE*. V.2] 149

Apêndice A – *Rhetorica* II.19: *μέλλοντα* como *ἐσόμενα* 159

Referências 167

Introdução

A questão acerca da verdade e da razão prática ocupa um lugar central na filosofia prática de Aristóteles. O fato de o uso prático da razão alcançar uma verdade que lhe é própria é o que fundamenta a distinção entre uso prático e teórico da razão, pois, ainda que Aristóteles geralmente faça menção a essa diferença sem tratar da verdade que é própria a cada uso da razão, por se tratar do *ἔργον* da razão, a verdade é aquilo que caracteriza sua atividade, de modo que o reconhecimento de uma verdade que é própria ao uso prático da razão é o que permite reconhecer um uso prático da razão que não possa se reduzir em nenhum sentido ao uso teórico da razão. Dessa maneira, esclarecer o que Aristóteles quer dizer ao tratar de uma verdade da razão prática é sem dúvidas relevante para uma discussão a respeito da razão prática e de suas eventuais relações com a razão teórica.

Tendo isso em vista, este trabalho pretende oferecer uma interpretação da verdade prática em Aristóteles que explique o papel causal da razão prática com relação à ação humana. Nossa hipótese consiste em afirmar que a verdade prática depende fundamentalmente da efetividade causal da razão prática na ação, visto que a razão prática, por sua relação com o desejo, consistiria em algo que é simultaneamente *κύριον* da verdade e da ação[1], de sorte que a verdade prática não seria uma verdade que apenas pode levar à ação, mas uma verdade que efetivamente leva à ação, ou melhor, ela seria verdade justamente por levar à ação[2].

Para mostrar isso, defenderemos, partindo de uma análise do argumento de Aristóteles em *EN.* VI.2 [=EE. V.2], as seguintes teses:

---

[1] Ver TAYLOR (2008, p. 205-206) e a nota 62.

[2] É possível construir essa relação de duas maneiras: ou, tomando a verdade como designação do cumprimento da função da razão prática, pelo fato de a razão prática desempenhar a função de ser causa de ação o cumprimento de sua função, sua verdade, dependeria da realização de uma ação; ou, tomando a verdade como designação do fato de uma proposição ser verdadeira, a verdade em sentido prático dependeria fundamentalmente da efetividade de uma proposição na produção de algo no mundo (ainda que, de um ponto de vista teórico, elas sejam já verdadeiras).

(I) O *ἔργον* da razão prática não consiste em uma verdade qualquer (como se afirma de maneira geral em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}12-13), mas em uma verdade que seja prática (verdade apresentada em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}26-31);

(II) O fato de uma verdade ser prática não implica apenas que ela diz respeito a matérias práticas (tal como a verdade em matérias práticas mencionada por Aristóteles em *EN.* X.9 1179^{a}17-20 ou a verdade de *λόγοι* acerca de coisas que se encontram nas ações a que Aristóteles se refere em *EN.* X.1 1172^{a}34-35), mas também que ela está envolvida na realização de ações;

(III) A razão prática é, na medida em que leva a *προαιρέσεις*, causa de ações (*EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}31-^{b}5) e, dessa maneira, sua função não se reduziria à descoberta de uma verdade acerca da ação, mas incluiria também o cumprimento de seu papel de causa de ação; e

(IV) O fato de a razão prática dizer respeito, sob a forma da deliberação, ao futuro (*EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11) implica que o papel de causa de ação de que é dotada a razão prática só poderia ser cumprido quando a razão prática fosse causa de um estado de coisas futuro, uma ação, o que só poderia ser o caso quando ela fosse causa efetivamente atuante desse estado de coisas.

Contudo, nenhuma dessas teses, tomada individualmente, é suficiente para que nosso ponto seja afirmado. Além disso, nem mesmo se tomarmos conjuntamente (I) e (II) ou (I), (II), e (III) parece ser possível fazê-lo, uma vez que, no primeiro caso, é possível que a verdade prática seja prática não porque leva a uma ação, mas porque pode levar a uma ação e, no segundo caso, a descrição da razão prática como causa de ação pode ser tomada em um sentido em que a razão prática simplesmente pode causar uma ação, de modo que sua verdade seria, igualmente, apenas uma possível causa de ação, não dependendo, tal como no primeiro caso, da efetiva realização de uma ação para valer por *ἔργον* da razão prática. Isso faz com que (IV) tenha um papel decisivo para o nosso ponto, sendo a tese que permite

que se afirme, por fim, que o *ἔργον* da razão prática depende fundamentalmente da realização de uma certa ação por parte do agente[3]. No entanto, poder-se-ia perguntar acerca da necessidade de (I) e (II), pois as teses (III) e (IV) pareciam suficientes para garantir que o *ἔργον* da razão prática depende de uma ação. De fato, as teses (I) e (II) não contribuem diretamente para esse ponto, mas, quer-nos parecer, permitem que a conclusão tirada das teses (III) e (IV) diga respeito, sem sombra de dúvidas, à razão prática como um todo, pois se poderia argumentar, no que toca à tese (IV), que ela diz respeito não à razão prática como um todo, mas apenas a sua virtude – a *φρόνησις* –, e, no que toca à tese (III), que a realização de uma ação não é uma condição para realização do *ἔργον* da razão prática, mas apenas para a realização do *ἔργον* da *δεινότης* e, por conseguinte, também da *φρόνησις*, de modo que ou bem, rejeitando (I), apenas a verdade alcançada pela *φρόνησις* seria prática no sentido designado pela tese (II) ou bem, rejeitando (II), apenas a verdade prática alcançada pela *φρόνησις* dependeria da realização de uma ação.

Por conseguinte, a discussão de (I) e (II) está relacionada a um problema diferente, o qual diz respeito, por um lado, à determinação dos casos em que a verdade prática efetivamente leva a uma ação (isto é, se todo caso de verdade da razão prática levaria a uma ação ou se apenas alguns casos dessa verdade levariam a uma ação) e, por outro lado, ao objeto da verdade da razão prática, isto é, essa discussão estaria relacionada à questão sobre se a verdade da razão prática seria uma verdade a respeito dos meios que conduzem a um fim ou uma verdade sobretudo do fim (mas que pode dizer respeito aos meios que a ele conduzem). Se ela for uma verdade que diz respeito apenas a meios, a realização de uma ação com base em um conhecimento verdadeiro dos meios seria suficiente para a verdade da razão prática, o que implica que agentes diferentes do *φρόνιμος* poderiam alcança-la[4]; se, porém,

---

[3] No entanto, a tese (IV) não implica (III), pois, como veremos em maior detalhe no segundo capítulo e na conclusão, parece ser possível aceitar que a razão prática cumpre o papel de causa de ação (isto é, (IV)) sem aceitar que seu *ἔργον* consista no fato de ela cumprir esse papel (isto é, (III)).

[4] Convém lembrar, contudo, que uma referência a um fim moralmente bom se faz necessária mesmo nesse caso, ainda que a verdade não diga respeito ao fim, pois só é possível falar com verdade a respeito de um meio, o qual é tomado como bom por contribuir para um fim, se ele de fato for algo bom, o que só pode ser o caso se se tratar de um meio para um fim moralmente bom.

ela for uma verdade que diz respeito a fins ou a meios e fins, apenas a realização de uma ação com base em um conhecimento verdadeiro do fim ou do fim e dos meios que a ele conduzem seria suficiente para a verdade prática, o que implica que somente o *φρόνιμος* poderia alcança-la[5].

Não iremos tratar desse problema em detalhes nesta dissertação, mas gostaríamos de sugerir uma outra saída para esse dilema, segundo a qual, enquanto *ἔργον* da razão prática, a verdade (prática) exigiria apenas uma verdade acerca dos meios (ainda que isso implique sempre a referência a um fim moralmente bom, ver nota 4) e, enquanto bem (*τὸ εὖ*) da razão prática, ela exigiria também uma verdade acerca do fim visado ou uma concepção correta do fim (o que seria um tipo de conhecimento dos meios). Além disso, convém observar que essa saída permite sustentar uma diferença efetiva entre o *ἔργον* e o bem (*τὸ εὖ*) da razão prática mesmo que se aceite as teses (I)-(IV), as quais pretendemos estabelecer nesta dissertação.

A discussão dessa saída será objeto da conclusão desta dissertação. Por ora, iremos nos ater a uma discussão das teses (I)-(IV), a fim de que se possa dizer que o *ἔργον* da razão prática consiste em uma verdade que é prática no sentido exposto em (II), o que permite dizer que só se pode falar em uma verdade prática quando a razão prática for, mediante uma *προαίρεσις*, causa efetivamente atuante de uma ação.

Nesta introdução, depois de mapearmos e discutirmos brevemente as possibilidades de leitura de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2], daremos início a uma discussão das teses (II) e (III), as quais permitem dizer, respectivamente, que a caracterização de uma verdade como sendo *πρακτική* não consiste em uma referência às matérias a que essa verdade diz respeito, mas em uma caracterização dessa verdade como estando envolvida, de algum modo, na realização de uma ação; e que esse envolvimento da verdade prática com a ação só pode ser entendido de um ponto de vista causal. A partir disso, discutiremos, no primeiro e no segundo

[5] No entanto, como veremos, é possível conceber o conhecimento dos meios não como um conhecimento meramente instrumental, mas como incluindo também uma concepção do fim, do que se seguiria que haveria um conhecimento dos meios que só seria obtenível por *φρόνιμος*.

capítulos, os termos em que esse papel causal da razão prática com relação à ação é desempenhado, a saber, somente no caso em que a razão prática for uma causa efetivamente atuante de uma ação, e não no caso em que a razão prática for uma causa potencial de ação, o que seria compatível com uma noção de verdade prática em que ela pode não levar a uma ação.

No primeiro capítulo, especificamente, caracterizaremos com maior detalhe o papel da razão prática como causa de ação, não apenas reforçando, na introdução do capítulo, a ideia de que a razão prática é causa de ações, como também discutindo, nas duas primeiras seções do capítulo, a caracterização da deliberação como causa de um estado de coisas futuro (em primeiro lugar, compreendendo o exato sentido de *ἐσόμενον* nessa descrição, para o que analisaremos parte do argumento de *GC.* II.11 e *De Int.* 9; e, em segundo lugar, explorando a maneira como a razão prática é causa de *ἐσόμενα*), discussão que permitirá tomar o *ἔργον* da razão prática como obtido apenas quando essa função causal for desempenhada, o que, segundo o argumento de *Div. Somn.* (discutido na terceira seção do primeiro capítulo), só pareceria ser possível no caso em que a razão prática for causa *ὡς ἐνεργῶν* de um estado de coisas futuro.

No segundo capítulo, colocaremos em discussão, partindo de uma análise da noção de *δύναμις* em *De Caelo* I.12 e *Met.* Θ.3-4 que permita caracterizar melhor a relação causal entre a razão prática e a ação, (a) o modo preciso como a *προαίρεσις* toma parte na causação de ações; partindo de uma discussão das *δυνάμεις μετὰ λόγου* em *Met.* Θ.2 e 5, (b) o papel da *προαίρεσις* na atualização da *δύναμις μετὰ λόγου* em que consiste a razão prática; e, por fim, partindo de uma discussão da noção de *ἀρχὴ κυρία* em *EE.* II.6, (c) a ideia de que os princípios decisivos para a ação devem ser tomados como sendo, em última instância, princípios que efetivamente causam uma ação, e não como princípios que meramente podem causar uma ação, de modo que a *δύναμις μετὰ λόγου* em que consiste a razão prática levaria a uma ação sempre que fosse atualizada com sucesso, o que implica que seu *ἔργον* está definitivamente ligado à ocorrência de uma ação causada pela razão prática.

Tendo isso em vista, poderemos, na conclusão desta dissertação, proceder a uma breve discussão do problema acerca do *ἔργον* e do bem (*τὸ εὖ*) da razão prática munidos das teses (I)-(IV), de forma que a diferença qualitativa entre a verdade prática obtida por um *φρόνιμος* e a verdade prática obtida por algum outro agente já não poderia ser reduzida ao fato de uma delas estar sempre efetivamente envolvida na realização de ações, ao passo que a outra apenas *pode* estar envolvida na efetiva relização de ações.

⁂

Aristóteles fala de uma verdade que é prática em apenas um lugar do *corpus*, a saber, em *EN.* VI.2 [=EE. V.2]. Apesar disso, não há nenhuma certeza sobre o que isso significa: em primeiro lugar, não é claro o que exatamente Aristóteles toma por *ἀλήθεια*: se apenas a verdade de que é dotada uma certa atividade da razão ou se a realização da função da razão, a qual, para alguns, em se tratando da razão prática, se esgotaria na descoberta ou consideração de uma verdade mas, para outros, incluiria, por exemplo, o desempenho de uma função causal da razão, a qual se expressaria na realização de ações (como se segue da tese (III)); em segundo lugar, é preciso esclarecer o que Aristóteles quer dizer ao caracterizar uma verdade como sendo prática, pois isso pode indicar tanto uma verdade que apenas diz respeito a matérias práticas quanto uma verdade que de algum modo leva a uma ação (como afirmado pela tese (II)). Além disso, não apenas as leituras possíveis de *EN.* VI.2 [=EE. V.2] não foram todas devidamente mapeadas, como também pouca atenção foi dada pelos intérpretes ao papel que a noção de *ἔργον* desempenha no argumento desse capítulo, o qual tem repercussões profundas na análise de EN. VI.2 [=EE. V.2] 1139ᵃ21-31.

Convém ter em vista, preliminarmente, que o *ἔργον* pode ser realizado de duas maneiras: em um caso se fala do *ἔργον* desprovido de qualificações, como, por exemplo, diz-se que o *ἔργον* da arte da sapataria é um calçado e que o de um citarista é tocar cítara; em outro caso, porém, a saber, no caso da virtude de algo, se fala do *ἔργον* de modo qualificado, como, por exemplo, se diz que o *ἔργον* de um excelente citarista não é apenas tocar cítara, mas tocar cítara bem e que o *ἔργον* da excelência da arte da sapataria (se concedermos que há algo assim) é um calçado excelente.

Se, portanto, a verdade é *ἔργον* tanto da razão prática quanto da razão teórica, é preciso que também nesses casos seja possível identificar diferenças qualitativas quando se fala do *ἔργον* de suas respectivas virtudes, isto é, da *φρόνησις* e da *σοφία*. Isso torna quadro, como veremos, ainda mais complexo, pois passa a ser possível que a verdade da razão prática entendida como verdade que efetivamente leva a ação sequer seja *ἔργον* da razão prática, mas apenas *ἔργον* da *φρόνησις* (como vimos)[6], ao passo que o *ἔργον* da razão prática estaria tão somente no fato de ela estar envolvida com proposições verdadeiras, tal como ocorre no caso da verdade teórica (ver *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}27-28 e *Met.* α.1 993^{b}20-21), com a diferença de que o *ἔργον* da razão prática diria respeito a matérias práticas (o que significaria, por conseguinte, rejeitar a tese (I)).

Voltaremos a essa discussão mais adiante nesta introdução. Por enquanto, convém observar que a tese de que a verdade prática depende da realização de uma ação não é nova, mas já figurava na paráfrase atribuída a Heliodoro (*CAG.* XIX.2 115,24-27)[7] e no comentário de Eustrácio ao sexto livro da *Ethica Nicomachea* (*CAG.* XX 280,15-17 e 280,36-281,8)[8].

---

[6] Nesse caso, a diferença qualitativa entre o *ἔργον* da *φρόνησις* e o *ἔργον* da razão prática estaria no fato daquele ser *prático* no sentido expresso pela tese (II) ou no fato daquele ser qualificado como estando efetivamente envolvido na realização de ações, enquanto o *ἔργον* da razão prática, não.

[7] "A <parte da alma> que é racional e prática tem por *ἔργον* aquela verdade que está em consonância com a ação virtuosa e com o desejo que é correto, isto é, que é virtuoso" (*ὃς δὲ διανοητικὸς καὶ πρακτικός ἐστιν, ἐκείνην τὴν ἀλήθειαν ἔργον ἔχει, ἥτις σύμφωνός ἐστι τῇ σπουδαίᾳ πράξει καὶ τῆς ὀρθῶς ἐχούσῃ καὶ σπουδαίως ὀρέξει*). O parafrasta não é claro, mas, com a exigência de que a verdade da razão prática esteja em consonância com a ação virtuosa, ele parece explicitar uma dependência da verdade prática relativamente à ação.

[8] "Naquela outra parte [*viz.* a parte calculativa da alma] o fim não se encontrava na contemplação, de modo a ser suficiente descobrir a verdade, mas era preciso também que se seguisse um desejo que perseguisse a conclusão <dessa parte da alma> e uma ação que obtivesse o bem, mesmo porque a obtenção dessas coisas também está sob nosso poder. Com efeito, uma vez que <o bem> é contingente e ele precisa de nossa virtude para sua obtenção (pois tais coisas são atos temperantes), por essa razão chama-se prático esse tipo de pensamento e de verdade"(*ἐν ἐκείνῳ μὲν γὰρ οὐ μέχρι θεωρίας ἦν τὸ τέλος, ὥσθ' ἱκανὸν εἶναι τοῦ εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἔδει καὶ ὄρεξιν ἐπακολουθῆσαι διώκουσαν τὸ συμπεραν θὲν καὶ πρᾶξιν κατορθοῦσαν τὸ ἀγαθόν, ὅτι γε καὶ ἐφ' ἡμῖν ἡ κτῆσις ἐκείνων. ἐνδεχομένου γὰρ ὄντος καὶ τῆς ἡμετέρας δεομένου σπουδῆς εἰς τὴν αὐτοῦ ἀποτέλεσιν (τοιαῦτα γὰρ τὰ σωφρονικά), διὰ τοῦτο καὶ πρακτικὸν τὸ εἶδος τῆς διανοίας ἐκεῖνο καὶ τῆς ἀληθείας ὠνόμασται*) e "Assim, a verdade desse dessa parte racional <da alma> [*viz.* da parte calculativa da alma] está em acordo, isto é, em consonância, com o desejo correto, pois o bem é obtido com sucesso deste modo: quando é descoberta a verdade de que o bem prático é um bem e quando o desejo é correto de modo a não obter o contrário do que foi concluído pelo pensamento racional, mas justamente aquilo que foi concluído verdadeiramente"(*ἔχει οὖν ἡ ἀλήθεια ἐν τῷ τοιούτῳ εἴδει τοῦ διανοητικοῦ ὁμολόγως, ἤγουν συμφώνως, τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ· οὕτω γὰρ κατορθοῦται τὸ ἀγαθὸν τῆς ἀληθείας εὑρισκομένης, ὅτι τὸ πρακτικὸν ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστι καὶ τῆς ὀρέξεως ἐχούσης ὀρθῶς, ὥστε μὴ εὑρῆσθαι τὸ ἐναντίον τοῦ συμπεραν θέντος τῇ λογικῇ διανοίᾳ, ἀλλ' ἐκεῖνο ὅπερ ἀληθῶς συμπεπέρανται*). O comentário de Eustrácio é claro: ainda que haja verdade em um certo sentido na descoberta de que um bem prático é realmente um bem, isso só consiste em verdade prática quando esse bem é obtido com sucesso, o que se dá quando o desejo persegue aquilo mesmo que concluiu a razão prática verdadeiramente, de modo que a verdade prática não se reduziria a eventuais conclusões verdadeiras a que a

Mais recentemente, ela foi suposta também por Julius WALTER (1874, p. 269-270) e por Richard LOENING (1903, p. 64-66, 68-70)[9] em suas interpretações da doutrina aristotélica da razão prática, as quais, convém observar, se opõem fortemente no que diz respeito ao problema do objeto da verdade prática, na medida em que Walter toma a verdade prática como dizendo respeito exclusivamente a meios (ainda esse conhecimento dos meios inclua uma concepção do fim), ao passo que Loening a toma como sendo uma verdade sobretudo dos fins visados; além disso, essa tese também foi defendida por G.E.M. ANSCOMBE (1965; 1999), cujo artigo de 1965 "Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?" parece ter dado ao debate acerca do que é "verdade prática" sua forma presente. Nesse texto, ANSCOMBE (1965, p. 77)[10] caracteriza a verdade prática como a boa operação da razão prática, isto é, do julgamento prático que leva a uma ação. Dessa maneira, haveria verdade prática quando todos julgamentos envolvidos na formação de uma decisão que leva à ação fossem verdadeiros; no entanto, a verdade prática não se reduz, para Anscombe, à verdade *desses julgamentos*, mas consiste, antes, na verdade da descrição sob a qual age aquele que executa uma decisão moralmente boa.

O ponto central da leitura de Anscombe está no fato de a boa operação da razão prática ser realizada pela ação, de modo que a verdade prática não se reduziria à verdade dos julgamentos através dos quais se chega a uma boa decisão, mas seria algo que passa a ser verdadeiro quando se age, a saber, uma descrição daquilo que se faz. Convém observar, entretanto, que mesmo quem executa uma decisão moralmente reprovável parece tornar verdadeira uma certa descrição daquilo que faz; no exemplo de Anscombe, alguém pode se assegurar de que um homem terá seus olhos arrancados e suas mãos cortadas ao considerar

razão prática pode chegar, mas depende de sua implementação pelo desejo.

[9] Essa tese, porém, não é explicita no argumento de Loening. Embora ele admita que tanto o *φρόνιμος* quanto o *ἀκρατής* são portadores de um conhecimento a respeito do fim, ele analisa a verdade prática em termos de uma concordância entre *λόγος* verdadeiro e desejo correto que não pode ser o caso em episódios de *ἀκρασία*, do que parece se seguir uma tese geral acerca da razão prática segundo a qual só há verdade prática quando o conhecimento a respeito do fim é concretizado através da realização de uma ação. O que explica o fato de Loening reconhecer a realização de uma ação como uma função que caracteriza a *φρόνησις qua* disposição, mas não a *ακρασία qua* disposição.

[10] Utilizo a paginação da reimpressão de 1981.

que se trata de algo justo, de modo que há uma descrição do que ele faz que se torna verdadeira quando esses atos são realizados: a descrição segundo a qual esse agente arranca os olhos e corta as mãos de certo homem. Contudo, não é essa a descrição da ação que importa para a verdade prática, mas aquela segundo a qual esses atos foram realizados, isto é, a descrição *sob a qual* se deu a ação, o que faz com que não se perca de vista o realismo aristotélico inclusive quando se trata da verdade prática. No caso do exemplo, trata-se da descrição desses atos como atos justos, a qual, quando esses atos são executados, mostra-se falsa, visto que não são realmente atos justos, ainda que aquele que os realiza os faça sob essa descrição.

Anscombe se vale em sua interpretação de dois elementos poderosos de sua teoria da ação, ambos introduzidos já em 1957 em seu *Intention*: o primeiro deles, o operador "sob uma descrição", é instrumento central em sua análise das ações intencionais; o segundo consiste no tratamento dado à razão prática nos §§32ss e é justamente esse ponto que nos é relevante. O §32 se inicia com o exemplo de uma lista de compras[11], no qual uma eventual diferença entre aquilo que consta na lista e o que alguém compra ao seguir essa lista consiste em um erro; não se trata, contudo, de um erro da lista, mas da ação daquele que a seguia. A ideia por trás desse exemplo é que o conhecimento prático possui uma relação própria com o mundo: enquanto o conhecimento contemplativo seria um conhecimento por observação, que depende de sua adequação aos fatos no mundo para ser conhecimento, o conhecimento prático seria um conhecimento por intenção, que depende de uma adequação do mundo ao que é por ele prescrito, a qual se estabelece através da ação.

Trata-se de uma ideia profícua na filosofia do século XX. Searle, por exemplo, desenvolverá explicitamente essa ideia em seu tratamento da intencionalidade, no qual cognição e intenção são caracterizadas por *direções de adequação* contrárias[12]. Porém, a despeito

---

[11] Que vale ou bem como expressão de uma intenção (caso a lista tenha sido elaborada por aquele que a executa) ou bem como expressão de uma ordem (caso a lista tenha sido elaborada por outra pessoa).

[12] Em seu *Expression and Meaning* de 1979, SEARLE (1979, p. 3-4) menciona Anscombe e o exemplo de *Intention* §32 para explicar o fato de algumas ilocuções terem por parte de seu ponto ilocucionário fazer com que o conteúdo proposicional das palavras adeque-se ao mundo ao passo que outras, fazer com que o mundo se adeque ao conteúdo proposicional das palavras. Essa diferença é denominada por Searle nesse texto como uma diferença na *direção de adequação*. Posteriormente, SEARLE (1983, p. 79-111) expandirá esse tipo de análise aos estados intencionais, incluindo aqueles que importam para a explicação de ações, as intenções.

da força filosófica dessas ideias, dificilmente podemos vê-las no tratamento dado por Aristóteles à verdade prática (especialmente em formulações análogas), ainda que elas façam justiça a algumas intuições realmente aristotélicas, na medida em que põem em destaque o papel causal da razão prática relativamente à ação e explicam o caráter prático da verdade prática em um sentido que de fato é admitido por Aristóteles, segundo o qual *πρακτικός* designa algo que efetivamente leva a uma ação (*e.g. EN.* VII.10 [=*EE.* VI.10] 1152ª8-9)[13].

No entanto, apesar de suas dificuldades, a leitura de Anscombe coloca em discussão um problema fundamental para compreensão da verdade prática e que também gostaríamos de discutir nesse trabalho: (1) sua conexão com a ação. Essa questão parece ter se transformado, mais recentemente, em uma questão acerca da força motivacional da verdade prática, mas se trata, ainda, da conexão da verdade prática com a ação. Em algumas leituras, (1a) somente quando a razão prática possui força motivacional suficiente para a ação pode-se falar em verdade prática (atendidas ainda outras condições que dizem respeito à correção da deliberação e ao valor moral da ação realizada)[14]; em outras leituras, porém, (1b) a verdade prática pode ser caracterizada ou sem que se explicite uma conexão com a ação, sendo a verdade prática apenas a verdade de um juízo do que se deve fazer[15], ou até mesmo como insuficiente para ação (o que ocorreria nos casos de *ἀκρασία* em sentido estrito, nos quais o acrático chega a uma *προαίρεσις* moralmente boa)[16].

Entretanto, não há homogeneidade no interior desses dois grupos e, sobretudo, no

---

[13] No mesmo sentido, ver ANGIONI (2011, p. 312-313) e LOENING (1903, p. 30, 30 n.1).

[14] Essas são as leituras de CHARLES (1984, p. 188-191), NATALI (2001, p. 12), VIGO (2006, p. 301-323), LEAR (2004, p. 103, 106), PAKALUK (2010) e BROADIE (1991, p. 224-225; 2016). Esse ponto não é exatamente claro na leitura de Pakaluk, mas é possível lhe atribuir essa leitura na medida em que ele explica a infalibilidade da *φρόνησις* em chegar à verdade prática e a impossibilidade de um *φρόνιμος* ser *acrático* com o fato de que (1) uma verdade é prática na medida em que as inferências que dela decorrem são passíveis de ação e (2) a *προαίρεσις* é um desejo pensante ou um pensamento desejante, o que implica que um desejo informado por uma deliberação resulta imediatamente em uma *προαίρεσις* relevante. (1) e (2) só parecem ter a força explicativa que lhes atribui Pakaluk se forem concebidos como condições suficientes para a ação, de modo que o *φρόνιμος* chega invariavelmente à verdade prática na medida em que chega sempre a *προαιρέσεις* que levam a ação ou, pelo menos, caso não levem a uma ação, isso não aconteça devido a um episódio de *ἀκρασία*, mas por alguma reconsideração que o *φρόνιμος* faz, de modo a abandonar uma *προαίρεσις* por ela não lhe parecer mais adequada.

[15] Como nas leituras de GRAESER (2004) e de WEIDEMANN (2005, p. 353).

[16] Como nas leituras de KENNY (2011b, p. 282-283) e de OLFERT (2014, p. 207, n. 5; 2017, p. 82, n. 5).

interior do primeiro. Cada um dos intérpretes toma o texto de Aristóteles de maneira bastante diversa e suas leituras têm consequências muito diferentes para a filosofia prática de Aristóteles, apesar de concordarem em um ponto ou outro. Essa diversidade não reflete senão os diferentes modos como se pode ler o único lugar do *corpus* em que Aristóteles aborda o que seria a verdade prática, *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}15-^{b}13, trecho que se segue imediatamente à divisão que Aristóteles faz no interior da razão a fim de tratar das virtudes intelectuais.

Antes de passarmos à análise desse texto, porém, convém termos em vista uma outra questão que se coloca aos intérpretes em razão da leitura de Anscombe e que também nos interessará: a questão sobre (2) "que tipo de verdade é a verdade prática". Ao fim de seu artigo de 1965, Anscombe propõe que as noções de "verdade" e "falsidade" poderiam inclusive ser vistas como predicados aplicáveis a ações, se, como ela argumenta, a ideia de descrições sob as quais aquilo que é realizado é voluntário for integral à noção aristotélica de *πρᾶξις*. Esse ponto é bastante polêmico e está ligado à leitura de Anscombe da doutrina do silogismo prático, mas, apesar disso, coloca em discussão a possibilidade de a verdade prática ser compreendida como uma verdade que não se reduz à verdade no sentido correntemente empregado por Aristóteles, isto é, coloca em discussão a possibilidade de a verdade prática ser uma verdade que não se reduz à verdade dos juízos feitos pela razão prática, mas que denota, por exemplo, a realização da função da razão prática, que pode ou não se limitar à verdade dos juízos emitidos por ela (o que depende de uma resposta à questão (1)).

Do mesmo modo, as interpretações divergem em suas respostas a essa questão, algumas (2a) procurando compreender a verdade prática como um tipo de verdade *diverso* da verdade tratada por Aristóteles em outras partes do *corpus* e outras, (2b) como um tipo de verdade no sentido corrente para Aristóteles. Ademais, a primeira tendência se manifesta também fora de propostas interpretativas da verdade prática, como, por exemplo, no fato de Paolo CRIVELLI (2004, p. 40) furtar-se do exame das observações de Aristóteles acerca da verdade prática pelo fato de elas estarem relativamente isoladas do resto de sua teoria da

verdade[17].

Em geral, leituras do tipo (1a) garantem a conexão entre verdade prática e ação mediante uma tese de tipo (2a), mas isso não é regra, havendo também leituras que façam o mesmo valendo-se de uma tese de tipo (2b). Todavia, leituras de tipo (1b) caracterizam a verdade prática sem explicitar conexão com a ação valendo-se tanto de teses de tipo (2a) quanto de tipo (2b). Isso torna ainda mais urgente que voltemos ao texto de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ª15-ᵇ13, cuja leitura talvez nos mostre razões por trás dessas divergências[18]:

Texto 1

1139ª15 [A][1] *ληπτέον ἄρα ἑκατέρου τού-*
των τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ'
ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. [2] *τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ*
τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τού-
των δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ
20 *τὰ θερία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.*
[B][1][i] *ἔστιν δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν*
ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· [ii] *ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις*
προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, [iii] *δεῖ διὰ*
ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν,
25 *εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία,* [iv] *καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι*
τὴν δὲ διώκειν. [2][i] *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια*
πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς
μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος·
τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, [ii] *τοῦ δὲ πρακτικοῦ*
30 *καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ*
ὀρθῇ. [C][1] *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις*
ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ
ἕνεκά τινος· [2] *διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ*
ἠθικῆς ἐστιν ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ
35 *ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν.* [3] *διά-*
νοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἕνεκά του καὶ πρακτική.
1139ᵇ1 *αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ*
πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ
τινος τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέ-
λος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. [4] *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις*
5 *ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.* [D][1] *οὐκ*
ἔστιν δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται
Ἴλλιον πεπορθηκέναι· [2] *οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγο-*
νότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, [3] *τὸ δὲ γε-*
γονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων
10 *μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,*
ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα.
[E] *ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς*
οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

[A][1] Portanto, é preciso considerar qual é a melhor disposição de cada uma dessas [*sc.* partes racionais da alma], pois essa <disposição> é a virtude de cada uma delas e a virtude <de cada uma delas> é relativa à função própria <a cada uma delas>.

[2] Há três coisas na alma que controlam ação e verdade: sensação, razão e desejo.

---

[17] "Aristotle's remarks on 'practical truth' (in *EN* 6.2, 1139a26–31) remain unexamined (I decided to forgo addressing them because they are relatively isolated from the rest of his theory)".

[18] Para citações da *EN.* seguimos o texto da edição Susemihl-Apelt.Eventuais diferenças no texto citado serão indicadas em nota.

> Dentre elas, a sensação não é princípio de nenhuma ação e isso é evidente pelo fato de os animais irracionais possuírem sensação, mas não tomarem parte na ação.
> [B][1][i] E aquilo que no pensamento é afirmação e negação, isso é, no desejo, perseguição e fuga, [ii] de sorte que, uma vez que a virtude é uma disposição para escolher deliberadamente e a escolha deliberada é um desejo deliberativo, [iii] é preciso, por isso, que o *λόγος* seja verdadeiro e que o desejo seja correto, se é verdade que a escolha deliberada é virtuosa, [iv] e que as mesmas coisas o <*λόγος*> afirme e o <desejo> persiga.
> [2][i] Assim, esse tipo[19] de pensamento e sua verdade são práticos, ao passo que a boa e a má operação do pensamento teórico, isto é, que não é prático nem produtivo, são o verdadeiro e o falso<, respectivamente>. De fato, isso é função de tudo que é capaz de pensar, [ii] mas <a função> do que é prático e capaz de pensar é a verdade que está em acordo com o desejo correto.
> [C][1] Desse modo, a escolha deliberada é um princípio de ação[20], <princípio> de onde decorre o movimento, mas não <princípio> do em vista do que, ao passo que o desejo e o *λόγος* em vista de algo são princípio da escolha deliberada. [2] Por essa razão, não há escolha deliberada nem sem razão e pensamento nem sem uma disposição moral, pois o bem-agir e o seu contrário não existem na ação sem pensamento e caráter. [3] No entanto, o pensamento ele próprio não põe nada em movimento, mas o pensamento em vista de algo, isto é, prático, põe. Esse <tipo de pensamento> comanda inclusive o <pensamento> produtivo, visto que todo aquele que produz algo produz em vista de algo e que o objeto de produção não é um fim incondicionado, mas um fim relativo e de um tipo de agente [isto é, de um agente *qua* médico, general, etc.]. O objeto de ação, de preferência, <é um fim incondicionado>, pois o bem agir é um fim e o desejo diz respeito a isso. [4] Por isso, a escolha deliberada é ou bem uma razão desejante ou bem um desejo pensante e esse é o tipo de princípio que o homem é.
> [D][1] Porém, nenhum objeto de escolha deliberada é passado. Ninguém escolhe deliberadamente, por exemplo, ter saqueado Tróia, [2] porque não se delibera a respeito do que aconteceu, mas a respeito do que será e que é possível, [3] ao passo que o que já aconteceu não pode não ter acontecido. Razão pela qual Agatão está correto:
>
> *Pois somente disto mesmo um deus está privado:*
> *tornar desfeito o que quer que esteja realizado*
>
> [E] Então, a verdade é função de ambas as partes racionais <da alma>. Assim sendo, serão virtudes de ambas essas disposições com base nas quais cada uma <dessas partes racionais da alma> melhor alcança a verdade.

Esse texto é bastante problemático já do ponto de vista de sua estrutura interna. De

---

[19] O demonstrativo *αὕτη* parece ter por função, aqui, delimitar uma espécie em um gênero mais amplo. Pakaluk defende esse ponto apresentando exemplos em que o gênero é enunciado explicitamente, como em 1130ᵃ8-9 (*αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν*: "This sort of justice, then, is not a part of virtue but virtue in its entirety") e em 1139ᵃ35-36, em que ele lê *αὕτη* ao invés de *αὐτή* (que é a opção de Bywater e de Susemihl), (*διάνοια δ' αὕτη οὐθὲν κινεῖ*: "This sort of thinking moves nothing"), e exemplos em que o gênero está implícito mas pode ser explicitado a fim de que o que se quer dizer se faça claro, como em 1106b16-17 (*αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις*: "This involves passions and actions", *i.e.*, "This *sort of virtue* involves passions and actions") e 1156ᵇ33-34 (*αὕτη μὲν οὖν καὶ κατὰ τὸν χρόνον καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τελεία ἐστί*: "This, then, as regards duration and everything else is complete", *i.e.*, "This *sort of friendship* as regards duration and everything else is complete").

[20] Ainda que tomemos ação aqui em um sentido bastante restrito, tal que ações reconhecidas como voluntárias na *EN.*, tal como ações de animais ou de crianças, estejam excluídas, a *προαίρεσις* é apenas um princípio de ação, pois ações repentinas (*τὰ ἐξαιφνης*) são também ações voluntárias (tanto na *EN.* quanto na *EE.*), não sendo, porém, ações que tenham por princípio uma escolha deliberada. Semelhantemente, poder-se-ia pensar em ações realizadas quando em episódios de *ἀκρασία*, que são voluntárias mesmo tendo-se em vista o critério mais restrito de voluntariedade presente na *EE.*, mas consistem em ações contrarias a uma escolha deliberada.

fato, seria bastante natural, por exemplo, que as considerações na seção [C] sobre o poder causal que a escolha deliberada tem sobre a ação fossem lidas junto da seção [A2], em que Aristóteles deixa de lado a sensação justamente porque ela carecia de poder causal sobre a ação (tomada aqui em um sentido estrito)[21], como propõe GAUTHIER (1968, p. 443-450), que rearranja o texto na sequência [A2][C][D][B][E].

Dificuldades semelhantes já haviam levado GREENWOOD (1909, p. 174-175) a propor um rearranjo do trecho de [A2] a [D], melhor compreendido, segundo ele, se lido na sequência [A2][C1-2][C4][D][B][C3][E] e, mais recentemente, levaram KENNY (1979, p. 100-101) a propor a sequência [A2][C1][C4][B][C3][C2][E], a qual deixa de fora [D], segmento tomado por ele como uma nota que não está bem localizada nesse livro, mas que faria mais sentido em *EE.* II ou *EN.* III[22]. Deixemos tudo isso de lado por ora, visto que a maior parte dos intérpretes se atêm apenas à seção [B], sem levar em conta a exata maneira como o argumento de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}15-^{b}13 se desenvolve.

Há diversos pontos problemáticos em [B], mas talvez seja mais oportuno enfatizarmos um deles aqui, o qual, embora seja pouquíssimo discutido, é sintomático de um impasse para a interpretação do que é a verdade prática. Trata-se do sentido do segmento [B2ii], que em geral é tomado como uma definição da verdade prática. No entanto, essa leitura só parece ser possível tendo-se em vista o texto de [B2] que traduzimos acima, no qual [B2ii] parece consistir em uma descrição do *ἔργον* da razão prática. Já no texto impresso na edição de Bywater, o qual é adotado pela maior parte dos intérpretes em suas discussões sobre a verdade prática (inclusive por aqueles que tomam [B2ii] como uma definição da verdade prática), [B2ii] parece consistir antes em uma descrição do bem (*τὸ εὖ*) da razão prática, a saber, do *ἔργον* da *φρόνησις*. De fato, na edição de Bywater, encontramos o seguinte texto para a seção [B2]:

Texto 2

[B][...][2][i] *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς*

[21] Isso não exclui o fato de que a sensação tem sempre um papel na realização de ações, o ponto seria, antes, que a sensação não é uma causa que explica adequadamente a ação, pois a causa que é própria à ação é a razão, visto animais partilham de sensação, mas, ainda assim, não tomam parte na ação.

[22] Voltaremos a esse ponto mais adiante nesta introdução.

> μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος
> (τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον) [ii] τοῦ δὲ πρακτικοῦ
> 1139a30 καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ
> ὀρθῇ.
>
> [B][...][2][i] Assim, esse tipo de pensamento e sua verdade são práticos. A boa e a má operação do pensamento teórico, isto é, <do pensamento> que não é prático nem produtivo, são o verdadeiro e o falso<, respectivamente> (pois isso é função de tudo que é capaz de pensar) [ii] ao passo que <a boa operação> do que é prático e capaz de pensar [*sc.* isto é, do pensamento prático] é uma verdade que está em acordo com o desejo correto.

Para além da ausência do artigo de *ἀλήθεια* em [B2ii], marca da predileção de BYWATER (1892, p. vi)[23] pelas lições do códice *Laurentianus 81.11* (K^b)[24], é proeminente a diferença de pontuação ao fim de [B2i], que faz de *τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον* uma oração parentética. Essas diferenças presentes no texto editado por Bywater produzem uma repercussão profunda, alterando o sujeito de [B2ii], que passa a ser *τὸ εὖ*. Não se trata, contudo, de uma diferença meramente estilística: com o texto de Susemihl-Apelt (que também corresponde, em linhas gerais, ao texto encontrado na edição Aldina e nas edições de Casaubon[25] de Adamantios Koraes, de Bekker, de Ramsauer e de Greenwood), [B2ii] expressa, como vimos, a função *própria* da razão prática, isto é, o que seria o *ἔργον οἰκεῖον* anunciado em [A1][26], ao passo que, com texto de Bywater, [B2ii](doravante B2ii') designa a *boa operação* da razão prática, isto é, o *ἔργον* de sua virtude, a *φρόνησις*. A base para essas conclusões se encontra no argumento do *ἔργον* de ambas as *Ethicae*, em *EE.* II.1 1219ª19-23 e *EN.* I.7 1097ᵇ27 e 1098ª8-12. Vejamos o argumento na *Ethica Eudemia*:

---

[23] "I have naturally devoted more space to K^b than to the rest: owing to the value and prestige of this our oldest MS.".

[24] Segundo o aparato de Bekker, o artigo está ausente nos códices K^b e O^b, o Marcianus 216 (que não é mencionado nos aparatos de Bywater e de Susemihl e Appelt, que reservam a sigla O^b para o códice Riccardianus 46); segundo o aparato de Bywater, o artigo está presente em L^b, o Parisiensis 1854, e em M^b, o Marcianus 213. Ademais, o artigo também não está presente em L, o códice Laurentianus 81.15, que transmite sexto livro da *Ethica Nicomachea* como quinto livro da *Ethica Eudemia*. A mera ausência do artigo, porém, não exclui a possibilidade de uma leitura como aquela preferível em [B2ii], mas essa alteração combinada com a pontuação de Bywater, torna essa leitura pouco provável.

[25] O que é reforçado pela tradução de CASAUBON (1590, vol. 2, p. 43) de [B2ii]: "Ao passo que, *ἔργον* [*opus*] da parte da alma que é capaz de levar à ação e de pensar é a verdade que consoa e concorda com o desejo correto"(*Eius autem animi partis, quae ad agendum & cogitandum valet, opus est veritas conspirans & congruens cum appetitu recto*).

[26] Esse ponto ganha força se lemos em *αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον* um *ἑκατέρῳ* subentendido ao fim da frase, o que não parece ser problemático. Isso não é, contudo, necessário. Aristóteles se utiliza do adjetivo *οἰκεῖον* em diversas outras partes do *corpus* em um sentido distributivo. Notadamente, em 1175ª36, Aristóteles se utiliza da expressão *τὸ οἰκεῖον ἔργον* para se referir ao *ἔργον* próprio a cada um daqueles que possuem uma certa *τέχνη*; do mesmo modo, em 1098ª12-15, Aristóteles emprega a expressão *ἡ οἰκεῖα ἀρετή* para se referir a virtude própria a cada uma das coisas que se faz bem.

Texto 3

λέγωμεν ὅτι τὸ ἔργον
1219ᵃ20 *τοῦ πράγματος καὶ τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. οἷον σκυ-*
τοτομικῆς καὶ σκυτεύσεως ὑπόδεμηα· εἰ δὴ τις ἔστιν ἀρετὴ
σκυτικῆς καὶ σπουδαίου σκυτέως, τὸ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον
ὑπόδημα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων

Dizemos que o *ἔργον* é da coisa e de sua excelência, mas não do mesmo modo. Por exemplo, o calçado é *ἔργον* da arte de se fazer sapatos e do ato de se fazer um sapato. Portanto, se há uma excelência da arte do sapateiro e do bom sapateiro, seu *ἔργον* [*sc.* dessa excelência] consiste no calçado excelente. Do mesmo modo também nos demais casos.

Esse texto sugere que o *ἔργον* de algo e o *ἔργον* de sua virtude não são *ἔργα* absolutamente distintos, mas são, em um certo sentido, um mesmo *ἔργον,* o qual se manifesta de maneira diferente no caso da virtude, a saber, *qualificadamente*. De fato, um sapato e um bom sapato, são, em um certo sentido, a mesma coisa: um sapato. Esse mesmo argumento aparece de maneira ainda mais explícita em *EN.* I.6 [=Bywater I.7], passagem em que Aristóteles primeiro diz, em 1097ᵇ27, que "o bem e a boa operação parecem estar no interior do *ἔργον*"(*ἐν τῷ ἐργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ*)[27] para então, em 1098ᵃ8-12, defender a mesma tese de *EE.* II.1 1219ᵃ19-23, com a diferença que Aristóteles especifica em 1098ᵃ8-12 em que sentido o *ἔργον* de algo e de sua virtude são o mesmo, a saber, pelo gênero:

Texto 4

τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει
τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου
1098ᵃ10 *κιταθριστοῦ, καὶ ἁπλῶς δὴ τουτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης*
τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ
μὲν κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ·

Dizemos que o *ἔργον* deste homem e deste homem virtuoso são o mesmo pelo *gênero*, tal como <são o mesmo pelo gênero o *ἔργον*> do citarista e do citarista excelente, e, em geral,[28] isso vale para todos os casos, desde que se acrescente ao *ἔργον* a proeminência devida à virtude: <o *ἔργον*> do citarista é tocar cítara, mas <o *ἔργον*> do citarista excelente é fazer isso bem

Portanto, em ambas as *Ethicae,* Aristóteles admite a possibilidade de se especificar o *ἔργον* de uma virtude, o que torna plausível a ideia de que [B2ii'] consiste em uma apresentação do *ἔργον* da *φρόνησις*, sobretudo porque *EN.* I.7 1098ᵃ12 utiliza a expressão *τὸ εὖ*

[27] Essa afirmação parece ter já um sentido preciso, que se confirma por 1098ᵃ8-12, a saber, Aristóteles afirma que o bem e a boa operação estão no *ἔργον tal como* espécies estão em um gênero. Trata-se de um sentido de "estar em" precisado por Aristóteles em *Phys.* III.3 210ᵃ17-18: "E de outro modo <diz-se que uma coisa está em outra> tal como o homem está no animal e, em geral, uma espécie está em um gênero"(*ἄλλον δὲ τρόπον ὡς ὁ ἄνθρωπος ἐν ζῷῳ καὶ ὅλως εἶδος ἐν γένει*).

[28] BONITZ (1870, s.v. *ἁπλοῦς*, p. 76ᵇ61-77ᵃ8) menciona essa passagem como exemplo de um sentido de *ἁπλῶς* que vale como antônimo de *τὶ*, *τοδὶ*, *καθ' ἕκαστον*, *κατὰ μέρος* ou *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*, que é utilizado para se marcar que se está falando de algo em um registro de universailidade.

para designar o *ἔργον* da excelência de algo[29]. Além disso, Aristóteles parece comprometido com essa diferença mesmo fora do contexto ético, pois na *Metaphysica,* nomeadamente, em *Met.* Θ.8 1050^{b}1-2, ele explica o fato de a *εὐδαιμονία* poder ser tomada como *ἔργον* da alma com o fato de que ela consiste em um certo tipo de vida (*ζωὴ γὰρ ποιά τίς ἐστιν*), uma vez que a vida é atividade da alma que consiste em seu *ἔργον*.

Esse ponto passa desapercebido a boa parte dos comentadores que adotam o texto [B2ii'], pois a maioria vê em [B2ii'] uma definição da verdade prática a despeito da diferença entre *ἔργον* e *τὸ εὖ* reconhecida por Aristóteles. Apenas a KENNY (1979, p. 92, n. 1; 2011b) e a OLFERT (2014, p. 208, n. 6, n. 7, 215, n. 26) essa diferença parece não passar desapercebida; Olfert faz disso um dos pilares de sua interpretação, segundo a qual teríamos em [B2ii'] uma definição da *φρόνησις* e não da verdade prática; KENNY (1979, p. 94), que também adota [B2ii'] em sua leitura, propõe, com base nisso, uma interpretação bastante alargada da verdade prática, na qual ela poderia ser atribuída inclusive aos raciocínios de um homem moralmente repreensível[30]. No entanto, nem Kenny nem Olfert colocam em discussão as razões filosóficas por trás de sua preferência por [B2ii'][31], o que não é de pouca

---

[29] Ademais, o advérbio *εὖ* também ocorre em *EE.* II.1 1219^{b}1-3 qualificando o *ἔργον* da alma e, especificamente, o *ἔργον* do homem, o bem agir e o bem viver (*τὸ εὖ πράττειν καὶ το εὖ ζῆν*). Uma objeção possível a isso está no fato de que, ao tratar da boa operação (*τὸ εὖ*) da razão teórica, Aristóteles não parece tratar daquela verdade que é obtida quando se têm *σοφία*, por exemplo, mas simplesmente identifica a boa operação (*τὸ εὖ*) da razão teórica com o verdadeiro. No entanto, parece ser possível evitar essa dificuldade dizendo que Aristóteles, ao fazer isso, não é obrigado a deixar de se comprometer com uma distinção entre a boa operação (*τὸ εὖ*) da razão teórica e o *ἔργον* da razão teórica, pois é perfeitamente possível dizer, por exemplo, que a boa operação (*τὸ εὖ*) da aulética consiste em tocar aulos (sem especificar que o que o bom auleta faz é tocar aulos bem) se tomarmos essa afirmação como uma qualificação da boa operação da aulética feita de um ponto de vista genérico, pois tocar aulos bem é, do ponto de vista genérico, tocar aulos, de modo que a falta de preocupação de Aristóteles em tratar especificamente da boa operação da razão teórica não seria senão sinal de sua preocupação com a razão prática em *EN.* VI.2 [*EE.* V.2], a qual se manifesta também no breve tratamento conferido, mais adiante, à *ἐπιστήμη*, à *σοφία* e ao *νοῦς* que são discutidos apenas na medida em que contribuem (seja por sua diferença relativamente à *φρόνησις*, seja por alguma semelhança que com ela mantêm) para uma apresentação da *φρόνησις*.

[30] Mais recentemente, porém, KENNY (2011b, p. 282-283) defendeu uma leitura mais restrita, na qual os raciocínios bem realizados de um homem moralmente repreensível não seriam mais um caso de verdade prática, embora os raciocínios bem realizados de um acrático que visava algo bom ainda sejam para Kenny casos de verdade prática, tal como para Olfert, isto é, para ambos faz-se necessária a referência a um fim moralmente bom.

[31] KENNY (1979, p. 92, n. 1) menciona que o sujeito de *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ* pode ser tanto *τὸ εὖ*, quanto *ἡ ἀλήθεια* ou *τὸ ἔργον* e declara sua preferência por *τὸ εὖ*; do mesmo modo, mais recentemente, KENNY (2011b, p. 280) apenas menciona os três candidatos para então declarar sua preferência pelo primeiro deles. No entanto, nesse texto fica claro que Kenny não apenas segue a lição de K^{b}, a qual, a princípio, é compatível com a leitura segundo a qual trata-se do *ἔργον* da razão

monta, visto que se trata de um ponto basilar para as leituras desenvolvidas por ambos.

Uma eventual escolha por [B2ii'] implica que haveria uma verdade prática que não é qualificada como *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ*, a qual poderia ser obtida por agentes que não são *φρόνιμοι*, resta saber em que condições (isso se aceitarmos a tese (I) e dissermos que a verdade prática é *ἔργον* da razão prática, de modo que o que está em questão aqui é uma discussão das teses (II)-(IV), isto é, a exata relação da verdade prática com a ação). Isso ocorre porque [B2ii'] se torna apenas uma fonte incidental para interpretação da verdade prática, que contribui para tal na medida em que especifica um tipo de verdade que se encontra no interior da verdade prática tomada genericamente, a saber, a verdade prática que é *ἔργον* da *φρόνησις*. Como vimos nos trechos do argumento do *ἔργον* de ambas as *Ethicae*, o *ἔργον* de uma virtude se encontra no interior do *ἔργον* (tomado genericamente) daquilo que a virtude aperfeiçoa, de modo que [B2ii'] consistiria em uma especificação da verdade prática, que passa a ser *ἔργον* da *φρόνησις* em razão da relação privilegiada que possui com o desejo, descrita pela obscura expressão *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ*.

Essa leitura de [B2ii'] leva a crer que [B2i], ou melhor, *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική* seja a única menção à verdade prática *qua ἔργον* da razão prática em todo o *corpus*, de forma que seria preciso compreender o que Aristóteles quer dizer com isso.

Haviamos traduzido *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική* como (a)"esse tipo de pensamento e sua verdade são práticos", que parecia ser uma tradução que colocava menos peso no texto de Aristóteles (sobre o sentido de *αὕτη* nessa tradução, ver a nota 19). Parece haver ainda duas outras maneiras de se reconstruir a sintaxe dessa passagem, na primeira delas, (b) "encontra-se nessa passagem um modo conciso de expressão, uma braquilogia, em que se deve ler *αὕτη* tanto com *ἡ διάνοια* quanto com *ἡ ἀλήθεια*, de modo que se teria 'esse tipo de pensamento e esse tipo de verdade são práticos'[32]"; na segunda, (c) "o

---

prática (*τὸ ἔργον* sendo nesse caso sujeito da oração), como também segue a pontuação de Bywater, que não deixa dúvidas de que *τὸ εὖ* deve ser tomado com sujeito. Já OLFERT (2014, p. 208, n. 6) apenas expressa que sua escolha se deve à tradução de Rowe.

[32] Essa é a solução de DIRLMEIER (1959, p. 123) e de KENNY (1979), recentemente defendida por PAKALUK (2010). Além disso, essa parece ser também a leitura de Alberto Magno (*Ethica,* L. VI, T. I, c. V, [=Borgnet, p. 402]), que comenta o trecho dizendo: "Tal pensamento e tal verdade definida pelo que é realizável são ditos

sujeito da frase não é mais *αὕτη ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια*, mas *αὕτη*, cujo predicado seria *ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική*, o que implica que *αὕτη* ou retoma a *προαίρεσις* mencionada em [B1iii] ou se explica por uma atração de gênero causada por *ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική*, o que tornaria natural a retomada do complexo *λόγος* verdadeiro e desejo correto ou apenas do *λόγος* verdadeiro[33]".

Porém, convém observar que há alguma dificuldade em (c) decorrente da posição predicativa do adjetivo *πρακτική*, do que se segue que não é possível que *ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική* seja predicado de *αὕτη* a não ser que se suponha que *ἡ ἀλήθεια πρακτική* seja uma expressão já cristalizada, o que é pouco provável. Além disso, é preciso ressaltar que pesa contra a possibilidade de que *αὕτη* se refira à *προαίρεσις* o fato de Aristóteles diferenciar a *προαίρεσις* da *δόξα* (opinião) em ambas *Ethicae* por dizermos que opiniões são verdadeiras ou falsas, mas não dizermos isso de *προαιρέσεις*, as quais dizemos apenas que são corretas ou incorretas (*cf. EN.* III.4 1111^{b}33-34, 1112^{a}6-7 e *EE.* II.10 1226^{a}4).

Assim, na leitura (a), a verdade prática se apresenta apenas como uma verdade do tipo de pensamento descrito em [B1i], isto é, trata-se da verdade de um pensamento que chega a *προαιρέσεις*, a qual pode ou não se reduzir à verdade das asserções desse tipo de pensamento. Já na leitura (b), o mais plausível é que a verdade prática esteja incógnita em [B1], o que sugere que o tipo de verdade em que consiste a verdade prática seja aquela que caracteriza o *λόγος* verdadeiro no interior de uma *προαίρεσις*. No entanto, é ainda possível que a verdade prática não se reduza ao tipo de verdade que caracteriza *λόγος* verdadeiro ou que o *λόγος* verdadeiro não possa ser verdadeiro independentemente do desejo correto, de modo que a verdade prática faria referência ou bem a um *λόγος* verdadeiro que só se dá no interior do complexo *λόγος* verdadeiro e desejo correto ou bem ao próprio complexo *λόγος* verdadeiro e desejo correto[34]. Em todo caso, isso significaria que estamos contrangidos a

práticos ou que hão de atuar" (*Talis autem mens et talis veritas ad operabile determinata, practica vocatur sive operatura*).

[33] Essa é a leitura de BROADIE (2016, p. 282, n. 4), a qual também está presente na tradução de Irwin: "This, then, is the thinking and the truth that is practical".

[34] Ou ainda a referência ao complexo *λόγος* verdadeiro e desejo correto consiste em uma sinédoque de todo pela parte, na qual se refere ao complexo *λόγος* verdadeiro e desejo correto em virtude do *λόγος* verdadeiro

aceitar a tese (I), segundo a qual a verdade prática, o que quer que isso signifique, é *ἔργον* da razão prática.

Já uma eventual escolha por [B2ii], além de admitir essas mesmas leituras, torna plausível uma versão das leituras (a) e (b) em que [B2i] não trata mais do *ἔργον* da razão prática, mas de sua boa operação. É possível que (a') "a verdade mencionada não seja apenas a verdade do tipo de razão que chega a *προαιρέσεις*, mas, especificamente, a verdade do tipo de razão que chega a *προαιρέσεις* virtuosas"; semelhantemente, é possível que (b') "'*αὕτη* [...] *ἡ ἀλήθεια*' refira-se não simplesmente ao tipo de verdade que é prática, mas, especificamente, ao tipo de verdade prática que está envolvida em uma *προαίρεσις* virtuosa (de um modo ainda a se determinar)". Essas leituras fazem com que [B2i] se torne uma descrição da *boa operação* da razão prática, ao passo que [B2ii] apresentaria o *ἔργον* da razão prática em geral, o que tem a vantagem de manter o contraste entre boa operação da razão teórica e da razão prática que é mantido por [B2ii'], mas que é perdido em outras leituras de [B2ii], fazendo justiça, assim, ao par *μέν* ... *δέ* em "*αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια ... τῆς δὲ θεωρητικῆς*". Além disso, é importante observar que as leituras (a') e (b') não implicam desde logo a tese (I), diferente do que ocorria com as leituras (a) e (b), pois faz-se necessário um argumento suplementar que mostre que a verdade da razão prática descrita em [B2ii] é uma verdade que é prática, como veremos.

Assim, uma escolha por [B2ii] ou [B2ii'] está diretamente ligada à resposta de um terceiro problema, o qual diz respeito a (3) que tipo de agente pode alcançar a verdade prática, a qual pareceria possível a uma gama maior de agentes em [B2ii'] por não exigir a relação com o desejo descrita por *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ*[35], relação que pode ser tomada como constitutiva da verdade prática no texto de [B2ii].

A partir daqui, deparamo-nos com questões bastante intrincadas, a respeito das quais dificilmente se pode tomar uma decisão. Parece difícil, considerando apenas o que

(BROADIE, 2016, p. 282, n. 4).

[35] Isso se tomarmos a expressão *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ* como descrevendo uma verdade que faz necessariamente referência a um desejo do fim que é corrente por estar calcado em uma compreensão correta do fim, a qual só está disponível ao *φρόνιμος* na medida em que ele é dotado de virtude moral.

vimos até agora, tomar uma decisão sobre o sentido de *λόγος* verdadeiro, de desejo correto e de *ὁμολόγως ἔχουσα*. Tampouco é claro se desejo correto significa o mesmo em suas duas ocorrências em [B], a saber, em [B1iii] e [B2ii] ou [B2ii'].

Aristóteles emprega a expressão desejo correto somente em um outro lugar do *corpus*, em *DA.* III.10 433ª26-27[36], onde ela parece significar desejo pelo que é moralmente bom. Entretanto, se *λόγος* verdadeiro indica a mera adequação dos meios descobertos pela deliberação ao fim visado ou se a verdade do *λόγος* depende também da correção moral dos meios preferidos (os quais só podem ser de fato bons tal como afirma o *λόγος* caso sejam meios para um fim moralmente bom, o qual, por sua vez, é moralmente bom quer como resultado de um processo no qual a razão toma parte quer sem participação da razão), Aristóteles pode querer dizer com desejo correto coisas muito diferentes. Em ambos os casos, é possível que desejo correto designe apenas a correção moral do objeto de desejo que dá início ao pensamento prático (*cf. DA.* III.10 433ª15-16 e 18-20)[37]. Uma outra possibilidade consiste em dizer que a expressão desejo correto esteja sendo explicada por [B1iv][38], de modo que o desejo seria correto quando ele perseguisse as mesmas coisas que o *λόγος* verdadeiro afirma serem boas, o que, caso se trate aqui de uma correção do objeto de desejo

---

[36] *DA.* III.10 433ª26-30: "Assim, a razão está sempre correta, ao passo que o desejo e a imaginação podem estar corretos ou incorretos. Por essa razão o objeto de desejo sempre inicia movimento, mas isso [*sc.* o objeto de desejo] é ou um bem <de fato> ou um bem <meramente> aparente. Contudo, nem todo bem <inicia o movimento>, mas o bem realizável. E realizável é o que pode ser também de outra maneira"(*νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δε καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*).

[37] "E todo desejo é em vista de algo, pois aquilo de que há desejo, este é o princípio da razão prática"(*Καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ*); "Com efeito, o objeto de desejo move e, por meio dele, o pensamento move, porque o objeto de desejo é princípio do pensamento"(*τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν*), respectivamente. Convém observar que há uma pequena ambiguidade em *DA.* III.10 433ª15-16, visto que *αὕτη* pode retomar *ἡ ὄρεξις* na frase anterior, ou pode retomar o antecedente de *οὗ*, isto é, o objeto de desejo, caso em que o feminino *αὕτη* se explicaria por uma atração de caso (*cf.* Kühner-Gerth, 2.T., 1. Bd., §369, 1a, p. 74). Ora, *DA.* III.10 433ª18-20, ao apresentar o objeto de desejo como princípio da razão prática e não o próprio desejo, decide em favor da segunda leitura. No mesmo sentido, *cf.* HICKS (1907, p. 557) e ROSS (1961, p. 315).

[38] Convém observar que essa é uma possibilidade que só está garantida tendo-se em vista o texto de [B1iii] na edição Susemihl-Apelt, que, seguindo a lição do códice M^b (Marcianus 213), imprime "*δεῖ διὰ ταῦτα κτλ.*". No entanto, segundo o aparato crítico de Susemihl-Apelt, os códices L^b (Parisiensis 1854) e O^b (Riccardianus 46) atestam "*δεῖ διὰ μὲν ταῦτα κτλ.*" e o códice K^b (Laurentianus LXXXI.11), "*δεῖ διὰ ταῦτα μὲν κτλ.*", de modo que haveria uma coordenação *μὲν ... καί* ligando [B1iii] a [B1iv], que seriam, portanto, dois itens independentes, o que impediria a leitura epexegética do *καί* que abre [B1iv](sobre a coordenação *μὲν ... καί*, ver DENNISTON (1954, p. 374)). Agradeço a Paulo 38 por esse ponto.

que dá início ao pensamento prático, implica dizer que a correção do objeto de desejo que dá início ao pensamento prático depende de uma cognição racional e, caso se trate aqui de uma correção do desejo que resulta da operação da razão prática na determinação dos meios, depende de uma concepção de *λόγος* verdadeiro em que ele possa garantir por si só a correção moral da *προαίρεσις*, já que, caso contrário, a exigência de que o *λόγος* seja verdadeiro e que o desejo, correto, não seria suficiente para explicar a correção moral da *προαίρεσις*[39], a saber, uma concepção de *λόγος* verdadeiro em que ele não implique apenas uma adequação instrumental dos meios a um fim qualquer, mas traga consigo uma concepção correta do fim[40]. Ora, mas que desejo é o desejo correto nessa leitura?

Para Eustrácio (*CAG.* XX, 279.31-34, 280.2-7, 280.36-281.2 e 281.6-8)[41], trata-se da própria *προαίρεσις*, que é um desejo deliberativo, de modo que a exigência de que o desejo

---

[39] Trata-se de uma objeção de GREENWOOD (1909, p. 175-176), que visa a formulação dessa leitura sustentada por STEWART (1892, vol. 2, p. 24-25), segundo a qual a correção do desejo se reduz ao fato de o desejo perseguir o que o pensamento afirma ser bom e evitar o que ele nega ser bom, ao passo que a verdade do *λόγος* se reduziria apenas à adequação dos meios para a consecução do fim visado, os quais são meios que efetivamente produzirão o fim visado. Além disso, como vimos na nota 38, há também razões textuais para ler [B1iii] e [B1iv] como requisitos independentes.

[40] Isso pode se dar em dois casos, a saber, tanto se a razão tomar parte na determinação do fim correto (o que significa que há alguma operação da razão envolvida na determinação do objeto do desejo que visa o fim, ainda que essa operação da razão seja somente instância final de um processo de habituação), quanto se ela estiver restrita apenas à determinação dos meios, o que inclui conceber o fim visado de uma dada maneira (voltaremos a isso na nota 196).

[41] "De modo que é preciso reunirem-se essas duas coisas, é preciso que seja verdadeiro o *λόγος* pelo qual o pensamento estabeleceu ou se o bem é um bem ou se o mal é um mal ao chegar a uma conclusão e <é preciso> que o desejo seja correto, a fim de que não seja o caso que ele, por estar corrompido, não deseje aquilo que o pensamento conclui ser um objeto de perseguição, mas antes atire-se ao contrário"(*ὥστε δύο ταῦτα δεῖ συνδραμεῖν τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι, ὃν ἡ διάνοια συνεστήσατο εἴτε τὸ ἀγαθὸν ἀγαθὸν εἴτε τὸ φαῦλον φαῦλον περαίνουσα καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, ἵνα μὴ διάστροφος οὖσα αὕτη οὐκ ὀρέγηται ἐκείνου, ὃ ἡ διάνοια διωκτὸν εἶναι συνεπεράνατο, ἀλλὰ πρὸς τοὐναντίον ὁρμᾷ*); "E como o desejo seria correto? Se a escolha deliberada for virtuosa, isto é, dotada de virtude, e prescrever o melhor ao invés do pior, pois, tal como está dito, se o desejo que é deliberativo for virtuoso, desejará justamente aquilo que a deliberação concluir verdadeiramente ser bom, de modo que exatamente aquilo que o *λόγος* afirma <ser bom>, isso o desejo correto persegue, dado que <a *προαίρεσις*> é um desejo deliberativo"(*πῶς δ' ἂν εἴη ἡ ὄρεξις ὀρθή; εἰ ἡ προαίρεσις σπουδαία ἐστί, τουτέστιν ἀρετῆς ἐχομένη, καὶ προτιθεῖσα τὸ κρεῖττον τοῦ χείρονος· ὄρεξις γὰρ οὖσα βουλευτική, ὥσπερ εἴρηται, ἐὰν σπουδαῖος ᾖ, ἐκείνου ὀρέξεται ὅπερ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν ἡ βούλευσις συνεπέρανεν, ὥστε ὅπερ ὁ λόγος κατέφη ἀγαθὸν εἶναι, τοῦτο διώκει σπουδαία οὖσα ἡ βουλευτικὴ ὄρεξις*); "Com efeito, no caso do pensamento que não chega a um termo na medida em que descobre a verdade, mas exige que também se faça algo com base em um desejo deliberativo, isto é, uma escolha deliberada, não há o bem e o mal na medida em que o verdadeiro e o falso estão presentes, mas <quando> se implicar também uma ação com base <em uma disposição> virtuosa ou viciosa"(*ἐπὶ γὰρ τοῦ διανοητικοῦ τοῦ μὴ μέχρι τοῦ εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν ἱσταμένου, ἀλλὰ καὶ πρᾶξαί τι ἀπαιτοῦντος κατὰ τὴν βουλευτικὴν ὄρεξιν, ἤτοι τὴν προαίρεσιν, οὐκ ἔστι τὸ εὖ καὶ τὸ κακῶς μέχρι τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους, ἀλλὰ καὶ πρᾶξιν ἀκολουθεῖν κατὰ τὸ σπουδαῖον ἢ φαῦλον*); "[*sc.* pois o bem é obtido com sucesso deste modo][...] e quando desejo for correto de modo a não obter o contrário do que foi concluído pelo pensamento racional, mas precisamente aquilo que <foi concluído> verdadeiramente"(*καὶ τῆς ὀρέξεως ἐχούσης ὀρθῶς, ὥστε μὴ εὑρῆσθαι τὸ ἐναντίον τοῦ συμπερανθέντος τῇ λογικῇ διανοίᾳ, ἀλλ' ἐκεῖνο ὅπερ ἀληθῶς*).

seja correto implica não só que a *προαίρεσις* virtuosa deve ter por objeto meios moralmente bons, como também que eles devem ser efetivamente desejados, o que é, para ele, condição suficiente para que o bem seja obtido em uma ação. Essa relação que Eustrácio estabelece entre a *προαίρεσις* e a ação sugere que a correção do desejo depende de algum modo da ausência de conflito entre os desejos (ou ao menos de uma garantia de que a *προαίρεσις* vença os demais desejos quando em um conflito), o que poderia se explicar, em [B1iii], na medida em que se trata de *προαιρέσεις* virtuosas e, em [B2ii] ou [B2ii'], a depender de sua leitura da relação *ὁμολόγως ἔχουσα*; no entanto, há ainda uma outra possibilidade, segundo a qual a correção *προαίρεσις* não depende de um ou de outro desejo, mas do fato de a própria faculdade desiderativa do agente voltar-se para aquilo que prescreve a razão, o que parece explicar melhor porque Eustrácio considera a correção do desejo suficiente para que a *προαίρεσις* leve a uma ação[42]; dessa leitura, convém observar, segue-se que a correção do desejo é algo que não é alcançável, por exemplo, por agentes acráticos ou encráticos, pois a faculdade desiderativa desses agentes não se volta àquilo que sua razão toma como sendo bom, mas está em conflito, no caso do acrático em um conflito em que um desejo irracional se sai vitorioso e no caso do encrático em um conflito em que a razão se sai vitoriosa. Tomás de Aquino (*Sententia Ethic.*, *L. VI*, 2 87-88 e 109-127)[43] lê o desejo correto em [B1iii] de

---

[42] Essa interpretação corresponde, em linhas gerais, à leitura sustentada por NATALI (2001, p. 14-15, 194, n. 45), segundo a qual a correção moral da *προαίρεσις* também advém da verdade do *λόγος*, o que Natali explica referindo-se à caracterização do objeto de *βούλησις* em Met. Λ.7 1072ª-28-30, o qual é desejado por nos parecer bom em razão do pensamento. Embora Natali não explique a correção do desejo em [B1iii] com [B1iv], que considera ser uma terceira exigência (tal como quer Greenwood), Natali toma o desejo correto como um desejo que obedece à razão devido à caracterização da parte desiderativa da alma em *EN.* I.13 (o mesmo argumento poderia se apoiar também em *EE.* II.1, em que a faculdade desiderativa é descrita como uma naturalmente capaz de obedecer à razão), o que tem os mesmos efeitos da leitura do desejo correto em Eustrácio na qual a correção do desejo consiste na obediência de toda faculdade desiderativa ao que é prescrito pela razão.

[43] Tomás de Aquino defende a mesma leitura, isto é, ele toma "*et eadem hanc quidem dicere, hunc autem persequi*" como explicativa de "*appetitum rectum*": "É preciso que a razão seja verdadeira e que o apetite seja reto, isto é, que as mesmas coisas que a razão diz, isto é, afirma, o apetite persiga" (*oportet quod et ratio sit vera et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit, id est affirmat, appetitus prosequatur*). No entanto, como o próprio Tomás observa um pouco adiante, não se deve tomar a correção do desejo como uma correção meramente instrumental. Embora o desejo correto seja um desejo que persegue os meios afirmados pela razão prática, Tomás subordina a correção do desejo à verdade com que a razão prática afirma os meios, verdade que depende também da correção moral dos fins visados: "Se, por um lado, a verdade do intelecto prático se determina por comparação com o desejo reto e, por outro lado, o a retidão do desejo se determina por aquilo que concorda com a razão verdadeira, como estava dito antes, seguir-se-á uma certa circularidade nas determinações mencionadas. E, por essa razão, é preciso dizer que o desejo é do fim e das coisas

modo semelhante. Entretanto, Tomás acredita que em [B2ii] ou [B2ii'] desejo correto deve significar desejo pelo que é moralmente bom, na medida em que, dada sua leitura de *ὁμολόγως ἔχουσα*, Aristóteles estaria dizendo, em [B1iii-iv], que o desejo correto se explica pela verdade do *λόγος* (que seria a verdade prática) e, então, dizendo em [B2ii] ou [B2ii'] que a verdade da razão prática é uma *que está em acordo* com o desejo correto, o que, caso desejo correto significasse *desejo que persegue o que a razão afirma*, seria claramente circular.

Ao fundo desse problema (3), portanto, deparamo-nos, mais uma vez, com aquele problema concernente ao objeto da verdade prática que havíamos mencionado no início desta introdução. Se a correção do desejo designa a correção do objeto de desejo que dá início ao pensamento prático, é possível ou bem que essa correção seja devida a razão, na medida em que ela seja capaz de determinar o objeto de desejo que dá início à deliberação apreendendo-o como algo bom (o que implica que a verdade prática inclui uma verdade acerca dos fins), ou bem que essa correção seja devida a algo externo à razão, como a virtude (do que não se segue que a verdade prática implique também uma verdade acerca do fim visado, ainda que nada impeça que isso possa ser o caso nessa leitura). Se, porém, a correção do desejo a que se refere Aristóteles é a correção do desejo que diz respeito aos meios, isto é, do desejo que integra a *προαίρεσις*, embora essa correção dependa da referência desses meios a um fim correto, não é claro ainda se a verdade prática incluiria ou não um conhecimento acerca do fim, isto é, uma verdade a respeito do fim.

---

que são em vista do fim; além disso, o fim é determinado pela natureza do homem, como anteriormente foi considerado no livro III, ao passo que as coisas que são em vista do fim não são determinadas por nossa natureza, mas por aquilo que foi investigado pela razão; assim, portanto, é evidente que a retidão do desejo relativamente ao fim é medida da verdade na razão prática e, em razão disso, a verdade na razão prática é determinada com base na concordância com o desejo reto, e a própria verdade da razão prática é medida da retidão do desejo acerca das coisas que são em vista do fim e em razão disso, então, o apetite reto é dito aquele que persegue as coisas que a razão verdadeira afirma"(*Nam, si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est quod appetitus est finis et eorum quase sunt ad finem; finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est, ea autem quae sunt ad finem non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum, ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus circa ea quae sunt ad finem et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit*).

Já no que diz respeito à relação *ὁμολόγως ἔχουσα*, tanto o parafrasta (*CAG.* XIX.2 115.26-27) quanto Eustrácio (*CAG.* XX 281.3-4) e Tomás de Aquino (*Sententia Ethic.*, *L. VI*, 2 105-106) a compreendem como uma relação de consonância (expressa por *σύμφωνός ἐστι*, *συμφώνως ἔχει* ou *concorditer <se habet>* respectivamente). Não é muito claro o que o parafrasta e Eustrácio querem dizer com isso. Para o parafrasta, a relação *ὁμολόγως ἔχουσα* parece repetir o requisito de que o desejo deve perseguir o mesmo que a razão afirma, requisito por ele compreendido independentemente da correção do desejo[44], a qual designaria a correção moral do objeto de desejo; já para Eustrácio, que compreende o desejo correto como um desejo que persegue o que a razão afirma, a relação *ὁμολόγως ἔχουσα* parece ou bem fazer com que sua interpretação caia na circularidade apontada por Tomás, caso ela signifique o mesmo que significa para o parafrasta, ou bem designa uma relação de correspondência na qual a verdade prática é caracterizada por corresponder a um desejo que persegue o que a razão afirma[45]. Já Tomás de Aquino acredita que a relação *ὁμολόγως ἔχουσα* indica que a determinação da verdade prática depende de sua consonância com o desejo correto, o que significa que a verdade prática tem por medida a retidão do desejo relativamente aos fins desejados, de modo que se trata em [B2ii] ou [B2ii'] de algo que se diz verdade não por prescrever meios inadequados para a realização de fins moralmente bons ou meios adequados para um fim qualquer, mas por prescrever meios que estão em consonância com os fins moralmente bons[46].

Aristóteles emprega o adjetivo *ὁμολόγος*, por exemplo, em *EN.* III.5 1115^{a}30-32, onde afirma que as honras conferidas aos homens nas cidades e junto dos reis correspondem aos perigos enfrentados em guerra, que são os mais intensos e belos; outrossim, o advérbio *ὁμολόγως* ocorre apenas em uma passagem do *corpus* fora de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2], em *PA.* III.4 665^{b}21-23, na qual o fato de o coração localizar-se no ponto de origem do corpo, isto é, no centro do corpo, que é algo notável no caso do homem, se dá de modo correspondente

[44] No mesmo sentido, ver a nota 38.
[45] Para uma leitura semelhante da relação *ὁμολόγως ἔχουσα*, ver PAKALUK (2010, p. 154-156).
[46] No mesmo sentido, ver GAUTHIER (1968, P. 448-449) e WEIDEMANN (2005, p. 351-352).

no caso dos outros animais, nos quais o coração tende a estar situado no centro de seu corpo necessário (*Ἐμφανέστατον δὲ τὸ λεχθέν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, βούλεται δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁμολόγως ἐν μέσῳ κεῖσθαι τοῦ ἀναγκαίου σώματος*). Dessa maneira, há boas razões para se compreender a relação *ὁμολόγως ἔχουσα* como uma relação de *correspondência* na qual a verdade da razão prática corresponde, em outro plano, à correção do desejo (quer se trate ou não do desejo do agente). Entretanto, como vimos, a depender do que se entenda por desejo correto e por *λόγος* verdadeiro, isto é, a depender das teses que se pretende sustentar a respeito da verdade prática, essa relação de correspondência pode indicar coisas radicalmente diferentes.

É evidente que não há em [B] elementos o suficiente para que se faça uma escolha a respeito disso, tampouco para que se dê uma resposta bem fundamentada sobre (1) em que sentido a verdade prática é prática, isto é, qual sua conexão com a ação, sobre (2) que tipo de verdade é a verdade prática e sobre (3) que tipo agente pode alcançar a verdade prática. Assim, as teses de que eventualmente dependem uma dada leitura do que é a verdade da razão prática para Aristóteles não podem ser sustentadas partindo-se apenas de uma discussão de [B], o que faz necessário que se encontre em outros lugares do *corpus* elementos que possam contribuir para tal.

Em geral, os comentadores ou bem simplesmente assumem uma leitura da filosofia prática de Aristóteles e passam a uma análise de [B] sem explicitar essa sua leitura, ou bem, mesmo quando a explicitam, não a colocam em discussão, do que resulta pouca ou quase nenhuma convergência entre os intérpretes, pois suas interpretações não são senão reflexo do modo particular como compreendem certos elementos da filosofia prática de Aristóteles. Uma exceção talvez esteja nas leituras que recorrem especificamente à doutrina do silogismo prático, a qual, na medida em que possa oferecer um modelo para compreensão da razão prática, proporcionaria uma resposta para (1) em que a conexão entre verdade da razão prática e ação é necessária (o que sugere que a verdade da razão prática seja prática no sentido exposto na tese (II)). Porém, posto que essa saída produza leituras mais homogêneas, ela tampouco parece ter uma base sólida, visto que, ainda que haja realmente certas

interpretações do silogismo prático nas quais ele cumpre uma dupla função, servindo como explicação causal para o movimento animal e como apresentação do pensamento prático sob forma silogística[47], o que permitiria justificar uma resposta a (1) em que a verdade prática está necessariamente ligada à ação (dado que Aristóteles identifica a conclusão do silogismo prático com uma ação, *cf. MA.* 7 701ª10-25), isso está longe de ser pacífico, havendo boas razões para que o silogismo prático seja apenas uma explicação causal do movimento animal, o qual, quando empregado em contextos éticos (*e.g. EN.* VII.5 1147ª24-35), apenas explicitaria a concorrência causal na produção de uma ação[48]; isso não exclui sua relevância para a compreensão da verdade prática, mas essa relevância passa a depender de argumentos suplementares que estabeleçam uma conexão entre o papel causal da razão prática relativamente à ação e a verdade da razão prática. Uma terceira saída possível é a de Olfert, que estabelece alguns *desiderata* que deveriam ser satisfeitos por qualquer interpretação da verdade prática, os quais proporcionam a ela um critério para avaliar leituras anteriores e uma orientação para sua interpretação de [B]. Entretanto, não apenas alguns *desiderata* estabelecidos por Olfert não são pacíficos (como aquele segundo o qual a especificidade da verdade prática não pode se fundar na especificidade da razão prática, mas é, ao contrário, a verdade prática que deve explicar a especificidade da razão prática)[49], como também os que

[47] Para uma visão geral do debate acerca do silogismo prático em Aristóteles, na qual as principais interpretações propostas a partir da segunda metade do século XX (da leitura de 1955 de D.J. Allan à leitura de David Charles, de 1984) mostram-se divididas em dois grupos, um, majoritário, no qual o silogismo prático é visto como exemplo de operação da razão prática e outro, que encerra apenas as leituras de Etheridge e de Cooper, no qual o silogismo prático é visto como apenas uma analogia à serviço da explicação causal da ação, *ver* CORCILIUS (2008a).

[48] Sobre isso, CORCILIUS (2008b) e MOREL (2008)

[49] A objeção é de BROADIE (2016, p. 292, n. 34), que oferece o contraexemplo da investigação teórica, cujas características marcantes, explicitadas por Aristóteles em outras partes do *corpus*, como nos analíticos posteriores, são pouco ou nada esclarecidas por referência a verdade teórica, de modo que a verdade teórica pareceria insuficiente para caracterizar a razão teórica. O mesmo valeria para a razão prática, cuja caracterização em *EN.* VI.2 de certo parece depender da *προαίρεσις*, a qual embora esteja associada à verdade prática, não é reduzível a ela. Ademais, ainda que de fato a verdade prática explique a especificidade da razão prática, disso não se segue nenhuma proibição a um procedimento investigativo que, a fim de compreender exatamente o que é a verdade prática, parta da carecterização conferida por Aristóteles a razão prática em diferentes partes do *corpus*, de modo que uma leitura da verdade prática deverá ser capaz de dar conta da razão prática tal como caracterizada por Aristóteles nessas passagens.

não são problemáticos de modo algum justificam algumas escolhas de Olfert em sua interpretação de [B][50], pois poderiam igualmente ser satisfeitos por interpretações muito diferentes[51].

Por conseguinte, em vista desse impasse a que o debate acerca da verdade da razão prática nos conduz, proponho que voltemos ao contexto de [B], ou seja, que se comece a enfrentar a questão da verdade da razão prática com uma análise do papel de [B] em [A]-[E] que explicite quais elementos estão ao fundo da discussão da razão prática e de seu *ἔργον*, a verdade.

Como haviamos observado, [B] se encontra no centro de considerações acerca de causas da ação. Em [A2], a sensação é deixada de lado por não ser causa de nenhuma ação tomada em sentido estrito (isto é, da ação como um fenômeno peculiar ao homem), ao passo que, em [C], Aristóteles fala do poder causal da *προαίρεσις* e da ausência de poder causal da razão teórica sobre a ação, respectivamente, ausência de poder causal sobre ação que também marca a razão produtiva, a qual em última instância está sob o controle da razão prática (o que nos permite supor que ela só é causa da ação na medida em que é comandada pela razão prática)[52]. Como vimos, isso levou muitos comentadores a proporem rearranjos

---

[50] O principal exemplo que se pode dar aqui é a escolha de Olfert por [B2ii'], a qual é fundamental para sua leitura, mas que não é exigida por nenhum de seus *desiderada*, tampouco se baseia em algum argumento apresentado por ela.

[51] São cinco os *desiderata* apresentados por Olfert: (i) o *desideratum* da prioridade; (ii) o *desideratum* da especificidade funcional; (iii) o *desideratum* da verdade; (iv) o *desideratum* da praticalidade; e, por fim, (v) o *desideratum* da unidade. Segundo (i), a especificidade da verdade prática não pode ser fundamentada na especificidade da razão prática, o que é passível de objeção, como vimos na nota 49; segundo (ii), uma concepção de verdade prática deve mostrar de maneira clara e sem incorrer em *petitio principi* qual é a função própria da razão prática e como essa função faz a razão prática distinta de outros usos da razão; segundo (iii) a verdade prática deve ser entendida como uma verdade do mesmo tipo que a verdade da razão teórica; segundo (iv) uma concepção de verdade prática deve explicar porque a razão prática é prática; segundo (v), por fim, uma concepção de verdade prática deve integrar o caráter racional e o caráter prático da razão prática em uma única função ou atividade característica. Ora, Olfert sustenta uma leitura da verdade prática de tipo (1b) e (2b), isto é, como vimos, que compreende a verdade prática como insuficiente para ação e como um tipo de verdade no sentido corrente para Aristóteles, respectivamente. (2b) é exigido pelo *desideratum* (iii), no entanto, nada parece impedir que Olfert sustentasse uma leitura de tipo (1a), em que a verdade prática fosse suficiente para ação. Seus únicos argumentos contra essa leitura dizem respeito à inadequação de leituras anteriores que defendiam essa tese a um ou outro *desideratum*: Pakaluk, por exemplo, não atenderia, segundo Olfert, aos *desiderata* (ii), (iv) e (v), ao passo que Anscombe, não atenderia aos *desiderata* (ii) e (iii). Nada disso, porém, parece impedir, em princípio, uma leitura de tipo (1a) que atenda aos cinco *desiderata* propostos por Olfert.

[52] Desenvolveremos esse ponto na segunda seção do segundo capítulo desse trabalho.

no interior da sequência [A2]-[E], os quais teriam a função de tornar mais claro o argumento de Aristóteles, mas não a de valerem como reconstruções do texto (exceto no caso Gauthier)[53]. Esses rearranjos realmente possuem algum interesse hermenêutico, mas não parecem ser de modo algum necessários. Como observa PAKALUK (2010, p. 150), ainda que Aristóteles pareça chegar à conclusão de que precisa para seus objetivos no capítulo ao fim de [B] (resultado que é então retomado em [E]), o restante do capítulo (a saber, [C]-[D]) apresenta amplificações, apartes, justificativas suplementares e respostas antecipadas a possíveis objeções, como seria típico de Aristóteles.

Tendo isso em vista, a sequência argumentativa deAristóteles em [A]-[C] pode ser concebida do seguinte modo: em [A1], Aristóteles volta a falar das virtudes intelectuais, a respeito das quais, segundo 1139ᵃ2-3, falar-se-ia depois de se tratar primeiramente da alma. Com efeito, [A1] retoma o tratamento das virtudes intelectuais em vista da divisão da parte racional da alma feita em *EN.* VI.2 [*EE.* V.2] 1139ᵃ3-15, de modo que a melhor disposição de cada uma das partes racionais da alma será sua respectiva virtude. Todavia, a especificação da virtude de cada parte da alma depende ainda de um outro elemento, a especificação do *ἔργον* próprio a cada uma dessas partes ao qual é relativa a virtude de cada uma delas.

Dessa maneira, esperar-se-ia que Aristóteles desse início em [A2] à investigação do *ἔργον* próprio a cada uma das partes racionais da alma. À primeira vista, não é isso que ocorre, pois vemos em [A2] a apresentação de três coisas na alma que têm verdade e ação sob seu controle, a saber, sensação, razão e desejo. Ao fim de [A2], além disso, Aristóteles parece deixar de lado a sensação (cujo tratamento não é mais retomado) sob o argumento de que ela não é dotada de poder causal sobre a ação. Isso nos permite dizer que algo é *κύριον* da ação em *EN.* VI.2 quando é *causa* da ação, papel que só se poderia atribuir indiretamente à sensação, na medida em que certas percepções acidentais têm de fato um papel

[53] Greenwood e Kenny mencionam aqui o rearranjo de STEWART (1892, vol. 2, p. 45) do trecho *EN.* VI.5 [=*EE.* V.5] 1140ᵇ4-30, que é oferecido por Stewart "not as a reconstruction of the text as it may have originally stood, but as an attempt to make the meaning of the passage, as we now have it, clearer".

essencial na ação, a saber, quando um dado objeto singular que é objeto de sensação é identificado como sendo o particular a respeito do qual a razão prática emitiu um comando.

Ora, essa interrupção não surpreende se tivermos em vista um outro objetivo que marca a investigação levada a cabo em *EN.* VI [=*EE.* V], a saber, a determinação do que é o elemento racional que opera no interior das virtudes morais investigadas por Aristóteles nos livros precedentes, isto é, do que é o *ὀρθὸς λόγος*[54], objetivo que parece ser enfrentando por Aristóteles a partir de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] por meio do tratamento das virtudes intelectuais, visto que a *φρόνησις* se mostrará, por fim, em *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13] 1144^{b}14-17, como constitutiva da virtude moral em sentido estrito. Tanto em *EE.* II.3 1220^{b}27-28 e II.5 1222^{b}6-8 quanto em *EN.* II.2 1103^{b}31-34, II.5 1106^{b}5-18 e II.6 1106^{b}36-1107^{a}2 Aristóteles se depara com um elemento racional que opera no interior da virtude moral relativamente ao qual ou pelo qual se determina o meio entre excesso e falta ou mesmo própria virtude moral. Em *EE.* II.5 1222^{b}7-8, a investigação acerca desse *λόγος* correto é postergada; semelhantemente, em *EN.* II.2 1103^{b}32-34, Aristóteles anuncia que falará ulteriormente acerca do *ὀρθὸς λόγος*, a saber, do que ele é e de como ele se relaciona com as demais virtudes, o que parece um anúncio claro de *EN.* VI.1 [=*EE.* V.1] e *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13], respectivamente. Tal como em *EE.*, esse *λόγος* também encontra lugar na definição da virtude moral em *EN.*; no entanto, em *EN.* II.6 1106^{b}36-1107ª2, não se trata de um *ὀρθὸς λόγος* (como será posteriormente no tratamento das virtudes particulares), mas ou de um *λόγος* pelo qual se delimita a disposição em que consiste a virtude moral tal como a delimitaria um *φρόνιμος* ou, seguindo-se a lição de Aspásio, do *λόγος* pelo qual o *φρόνιμος* delimitaria a mediedade[55], o que fortalece as suspeitas de que o *ὀρθὸς λόγος* é determinado em cada caso pela *φρόνησις*[56].

Em todo caso, a insistência de [A2] na causação de ações parece responder a essa preocupação de Aristóteles com o elemento racional que opera no interior da virtude moral,

---

[54] Sobre a compatibilidade ou incopatibilidade entre as duas introduções de *EN.* VI [=*EE.* V], isto é, o primeiro capítulo e a primeira parte do segundo capítulo, *cf.* GAUTHIER (1968, 439-440).
[55] Sobre essas possibilidades, ver o comentário de ZINGANO (2008, p. 128-132).
[56] Sobre as dificuldades de se encontrar respostas sobre a natureza do *ὀρθὸς λόγος* em *EN.* VI [=*EE.* V] e sobre sua relação com a *φρόνησις*, ver FREDE (2008, p. 106-115).

pois ele parece exigir uma operação da razão que simultaneamente tenha poder causal sobre a ação (ou melhor, que seja *κύριον* do agir) e que alcance a verdade, isto é, que determine com verdade o meio entre falta e excesso que caracteriza o bem agir que se dá com base na razão. O que é extraordinário nessa passagem é que nenhum dos dois candidatos restantes, o desejo e a razão, parece ser, por si só, algo *κύριον* simultaneamente da verdade e da ação. Ora, como vimos, a sensação poderia ser dita algo *κύριον* da ação somente na medida em que se associa ao desejo; o mesmo raciocínio poderia se aplicar à razão, como veremos em maior detalhe no decorrer do trabalho, pois ela tem um papel prático tão somente quando conectada com o desejo, relação que uma percepção acidental intermedeia. O desejo, por sua vez, parece poder ser algo *κύριον* da verdade precisamente na medida em que se associa à sensação ou à razão, a partir de cujas cognições ele emerge, de modo que Aristóteles, ao pensar em algo que é simultaneamente *κύριον* da verdade e da ação (em sentido estrito), não pode senão recorrer à associação entre razão e desejo que caracteriza a razão prática.

Em [B] encontramos o resultado que era esperado depois de [A1], a identificação do *ἔργον* da razão, a verdade, e da *boa operação* dos usos prático e teórico da razão[57]. Contudo, [B] obtém esses ganhos dando prosseguimento ao argumento de [A2], isto é, partindo de uma análise das duas coisas na alma que ainda não haviam sido descartadas em [A2], a saber, o desejo e a razão, o que está, como vimos, em conformidade com as preocupações de Aristóteles em *EN.* VI.1 [=*EE.* V.1]. Em [B1i], Aristóteles estabelece uma correspondência entre o que são, para o pensamento, afirmação e negação e o que são, para o desejo, perseguição e fuga (de modo bastante semelhante a *DA.* III.7 431ª9-10 e 14-16), para então, em [B1ii], tratar da *προαίρεσις*, a qual, como se sabe e por via de [C], é um produto do pensamento prático que é causa da ação; em [B1iii], por fim, Aristóteles analisa a *προαίρεσις* em seus componentes, razão e desejo, cuja verdade e correção, respectivamente, garantem o valor moral da *προαίρεσις* (sem deixar claro, porém, se esse desejo é um desejo pelo fim que a *προαίρεσις* visa ou dos meios que são preferidos por ela). [B1iv], por sua vez, mostra como

[57] A divisão entre um uso prático e um uso teórico da razão, no entanto, não parece coincidir perfeitamente com a divisão das partes racionais da alma apresentada em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2], ver nota 70.

o paralelo feito em [B1i] se manifesta no caso da *προαίρεσις*, em que há uma coincidência entre o que é afirmado pelo pensamento e o que é perseguido pelo desejo, isto é, a *προαίρεσις* é caracterizada por uma resposta cognitiva e desiderativa a um mesmo objeto.

É somente depois de todos esses passos que Aristóteles fala do *ἔργον* da razão, a verdade, mostrando em que consiste a boa operação da razão teórica e da razão prática, a qual permitirá identificar a virtude de cada uma delas. Esses são os resultados de [B2i]-[B2ii]/[B2ii'] que são recuperados em [E], onde Aristóteles volta a falar das partes racionais da alma distinguidas em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2].

Por conseguinte, [C] continuaria o argumento acerca da sensação apresentado ao fim de [A2] passando a uma análise do poder causal da *προαίρεσις*, a qual justificaria sua abordagem em [B]. Em [C1], atribui-se à *προαίρεσις* poder causal sobre a ação de maneira precisa: trata-se de uma causa *eficiente* (isto é, uma causa de onde decorre o movimento) e não de uma causa *final* (o que decorre da restrição do objeto de deliberação e de *προαίρεσις* aos meios feita anteriormente no tratado). Além disso, Aristóteles prossegue nessa seção a uma análise dos princípios da *προαίρεσις*, que são um desejo e um *λόγος* em vista de um fim.

Desse segundo passo de [C1] decorre [C2], que introduz um elemento novo na caracterização da *προαίρεσις* dizendo que não há *προαίρεσις* nem sem *διάνοια* nem sem disposição moral, permitindo-nos, assim, reduzir ao caráter o desejo que opera no interior da *προαίρεσις*[58] e, *a fortiori*, também a correção desse desejo. [C3], por sua vez, responde ao uso incondicionado de *διάνοια* em [C2] e é consequência do fato de um dos princípios da *προαίρεσις* ser um *λόγος* em vista de algo, o que não nos permite dizer que todo e qualquer *λόγος* e, com mais razão, toda e qualquer *διάνοια* possa ser princípio de *προαίρεσις* e que, consequentemente, toda e qualquer *διάνοια* produza movimento. Portanto, somente um

[58] Esse passo do argumento, embora não exclua totalmente a possibilidade de desejo correto significar desejo que obedece à razão, sugere fortemente que desejo correto significa, em *EN.* VI.2, tal como em *DA.* III.10, desejo por um objeto moralmente bom, o que só está totalmente garantido no caso em que há virtude, visto que é possível ter em vista um fim moralmente bom, mas ainda assim decidir-se por meios inadequados para a realização desse fim. Voltaremos a esses problemas no terceiro capítulo.

pensamento em vista de algo, isto é, um pensamento prático[59] pode ser causa de ação, pois tão somente esse tipo de pensamento é constitutivo da *προαίρεσις*. Aristóteles oferece como evidência a isso o caso do pensamento produtivo, o qual também se orienta a um fim. O objeto de produção, no entanto, é um fim *relativo* e não um fim *incondicionado*, ao passo que o objeto de ação é um fim incondicionado, dado que o próprio bem agir é um fim objeto de desejo, o que implica que o pensamento produtivo se encontra de algum modo sob a alçada do pensamento prático, sendo por ele comandado, pois o objeto de produção *qua* fim relativo se submete, em última instância, a um fim incondicionado que é desejado pelo agente, fim que orienta o pensamento prático[60].

[C4], por fim, é consequência dos desenvolvimentos de [C1] apresentados em [C2] e [C3], nos quais a *προαίρεσις* se mostrava irrevogavelmente dependente do desejo, de modo a poder ser definida em [C4] ou bem como um pensamento *desejante*, isto é, como um pensamento que implica desejo, ou bem como um desejo *pensante*, isto é, um desejo que é ativamente orientado pelo pensamento[61].

Ora, essa leitura da sequência [A]-[C], embora ainda precise de mais argumentos para se justificar, deixa ao menos uma coisa clara: o papel causal da razão prática é fundamental para sua caracterização, tal que pareceria estranho que ela pudesse realizar seu *ἔργον* sem que esse papel causal fosse desempenhado, isto é, pareceria estranho que houvesse

---

[59] O passo dado aqui parece ser o mesmo que Aristóteles dá em *DA.* III.10, onde ele primeiro coloca o desejo e o pensamento como sendo aquilo que move, para depois especificar o tipo de pensamento que cumpre essa função junto do desejo, a saber, o pensamento que calcula em vista de algo. Nesse sentido, a razão prática, em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2], é caracterizada do mesmo modo que em *DA.* III.10 433ª14: como um pensamento que calcula em vista de um fim, isto é, um pensamento prático. Voltaremos a isso na introdução do primeiro capítulo.

[60] Como veremos no segundo capítulo, isso parece ter ainda mais consequências: o pensamento produtivo parece mover somente por intermédio de um pensamento prático, visto que opera comandado pelo pensamento prático.

[61] Nesse sentido, ver o comentário de Tomás de Aquino (l. 207-213): "De fato, porque a escolha deliberada é princípio de ação e os princípios da escolha deliberada são desejo e razão, intelecto ou pensamento, os quais são princípios de ação mediante a escolha deliberada, é consequente que a escolha deliberada ou bem seja um pensamento desejante, isto é, que a escolha deliberada seja essencialmente um ato do intelecto segundo o qual se ordena o desejo, ou bem seja um desejo intelectivo, isto é, que a decisão seja essencialmente um ato do desejo segundo o qual <o desejo> é dirigido pelo intelecto"(*Quia enim electio est principium actus et electionis principia sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens, quae mediante electione sunt principia actus, consequens est quod electio vel sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus secundum quod ordinat appetitum, vel sit appetitus intellectivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu*).

verdade prática sem que a razão prática fosse *causa* de uma ação, o que pode ocorrer tão somente através de uma *προαίρεσις*[62]. Isso significa que devemos nos comprometer, de partida, com as teses (I)-(III). Na sequência, mostraremos que esse papel causal só se exerce de fato quando a *προαίρεσις efetivamente* leva a uma ação, não sendo suficiente que ela seja uma causa inefetiva da ação (se é que se pode falar de fato de uma *προαίρεσις* nesses casos), isto é, defenderemos a tese (IV).

Gostariamos de sugerir que a razão prática, à diferença da razão teórica, é algo que é simultaneamente *κύριον* da ação e da verdade, de modo que seu *ἔργον* não se realiza quando ela simplesmente descobre a verdade, mas quando ela se torna também causa de uma ação (*cf.* TAYLOR, 2008, p. 205-206). Há diferentes maneiras de se compreender o sentido em que a razão prática é causa de ações, mas, como irei argumentar no primeiro capítulo, parece que o sentido relevante para especificar seu *ἔργον* é aquele em que ela é princípio *ὡς ἐνεργῶν* (voltaremos a isso na última seção do primeiro capítulo) da ação, sentido de causa que é indissociável da realização de algo.

Se damos sequência à análise do argumento de *EN.* VI.2 [*EE.* V.2] passando a [D]-[E], porém, deparamo-nos com um problema em [D]. Com efeito, [E] consiste em uma retomada dos resultados obtidos em [B2], [D], no entanto, causa incômodo a maior parte dos comentadores. Para STEWART (1892, vol. 2, p. 29, §6) trata-se de um passo desnecessário para o argumento; GAUTHIER (1968, II.2, p. 446), semelhantemente, considera-o uma nota destacada sem muita conexão com o contexto, a qual evidencia o estado de incompletude e desordem no qual *EN.* VI [=*EE.* V] nos foi transmitido[63]. Já RAMSAUER (1878, p. 378)[64] propõe que essa passagem deve ser lida junto de *EN.* III.3 1112ª21-34, no que foi seguido mais recentemente por KENNY (1979, p. 101). Esse argumento de Ramsauer, além

[62] STEWART (1892, vol. 2, p. 21) vai ainda mais além, sugerindo que *πρᾶξις καὶ ἀλήθεια* seja uma hendíadis de *πρακτικὴ ἀλήθεια*, de sorte que a verdade prática seria o *ἔργον* daquele elemento na alma que for *κύριον* simultaneamente da ação e da verdade. No mesmo sentido, ver BURNET (1900, p. 254) e BROADIE (2002, p. 362).
[63] Essa dificuldade mantém-se contemporaneamente com BROADIE (2002, p. 364).
[64] "Lemos essas coisas, como era adequado, no argumento sobre a *prohairesis* junto das outras coisas em 1112ª21-34, as quais não são menos necessárias" (*Haec, ut decebat, in disputatione περὶ προαιρέσεως praeter alia, quae non minus necessaria sunt, legimus 1112ª21-34).*

disso, pode valer também para a relação de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139b5-11 com *EE.* II.10 1026ª28-33, onde encontramos uma restrição dos objetos de deliberação da mesma natureza que *EN.* III.3 1112ª21-34.

Esse incômodo é bastante recente e não é partilhado pelos comentadores antigos e medievais. Na paráfrase atribuída a Heliodoro (*CAG.* XIX.2 116.16-20)[65] e nos comentários de Eustrácio (*CAG.* XX 286.21-35)[66], de Alberto Magno (*Ethica,* L. VI, Tract. 1, caput VII [=Borgnet, p. 403])[67], de Tomás de Aquino (*Sententia Ethic.*, lib. 6 2. 225-230)[68] e de Piero

---

[65] "Assim, a escolha deliberada é de tal tipo, ao passo que os objetos de escolha deliberada, a saber, aquelas coisas que podemos escolher deliberadamente, são coisas contingentes e dessas, as futuras. Com efeito, no que tange às coisas passadas, ninguém delibera se deve fazê-las e a respeito daquelas coisas que ninguém delibera ninguém escolhe deliberadamente, pois os objetos de deliberação são também objetos de escolha deliberada, tal como está dito nos escritos sobre a escolha deliberada"(*Ἡ μὲν οὖν προαίρεσις τοιαύτη, προαιρετὰ δέ, δηλονότι ἃ δυνάμεθα προαιρεῖσθαι, τὰ ἐνδεχόμενά εἰσι, καὶ τούτων τὰ μέλλοντα· περὶ γὰρ τῶν παρελθόντων οὐδεὶς βουλεύεται εἰ δεῖ ποιῆσαι· περὶ ὧν δὲ οὐδεὶς βουλεύεται οὐδὲ προαιρεῖται· τὰ γὰρ βουλευτὰ καὶ προαιρετά, ὡς ἐν τοῖς περὶ προαιρέσεως εἴρηται·*).

[66] "Nessa passagem, <Aristóteles> diz acerca das matérias de escolha deliberada que essas coisas são contingentes e futuras. Com efeito, não se delibera nem acerca de coisas necessárias nem acerca de coisas que já aconteceram, e, visto que não é possível deliberar acerca dessas coisas, tampouco é possível escolher deliberadamente uma coisa desse tipo. De fato, todo aquele que escolhe deliberadamente escolh porque delibera. Por essa razão a escolha deliberada é definida *per se* como um desejo deliberativo. Assim, de que modo um objeto de escolha deliberada é aquilo a respeito de que não é possível deliberar e em que caso de necessidade se deliberaria acerca uma coisa já acontecida ou acerca de algo que é necessário que ocorra ainda que ninguém delibere a respeito disso? Por conseguinte, nesses casos, a deliberação seria vazia e vã. Por conseguinte, não é prudente deliberar nem acerca de coisas passadas nem acerca de coisas necessárias, de modo que não se escolherá deliberadamente nada de tal tipo. Com efeito, se onde há escolha deliberada há deliberação, onde não há deliberação, tampouco há escolha deliberada. Além disso, se a escolha deliberada concerne a coisas contingentes e que estão sob nosso poder, então o passado não pode não ter acontecido, de modo a, caso contrário, não ser passado, razão pela qual o passado não é objeto de escolha deliberada"(*Περὶ τῶν ὑποκειμένων τῇ προαιρέσει φησὶν ἐνταῦθα, ὅτι ἐνδεχόμενά τέ ἐστι ταῦτα καὶ μέλλοντα. οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀναγκαίων βουλεύεταί τις οὔτε περὶ τῶν ἤδη γενομένων, καὶ ἐπεὶ περὶ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι βουλεύεσθαι, οὐδὲ ἔστι τι τῶν τοιούτων προαιρετόν. πᾶς γὰρ ὁ προαιρούμενος βουλευόμενος προαιρεῖται. διὸ καὶ βουλευτικὴ ὄρεξις ἡ προαίρεσις καθ' αὑτὴν ἀποδίδοται. πῶς οὖν ἐστι προαιρετὸν περὶ οὗ οὐκ ἔστι βουλεύεσθαι, καὶ εἰς τί δέον βουλεύσαιτ' ἄν τις περὶ πράγματος ἤδη γεγονότος, ἢ περί τινος ὅ ἐστιν ἀναγκαῖον γενέσθαι, καὶ μηδενὸς βουλευσαμένου περὶ αὐτοῦ; ὡς εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις κενὴν καὶ ματαίαν τὴν βούλευσιν. οὐκ ἄρα περὶ γεγονότων οὐδὲ ἀναγκαίων βουλεύσαιτ' ἄν τις ἐχέφρων, ὥστ' οὐδὲ προαιρήσεταί τι τοιοῦτον. εἰ γὰρ ἔνθα προαίρεσις, ἐκεῖ καὶ βούλευσις, ἔνθα μὴ βούλευσις, ἐκεῖ οὐδὲ προαίρεσις. ἔτι εἰ περὶ τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἐφ' ἡμῖν ἡ προαίρεσις, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι, ἤτοι ὡς μὴ γεγονὸς εἶναι, διὰ τοῦτ' οὐδ' ἂν εἴη προαιρετὸν τὸ γεγονός*).

[67] "E, estão fora das ações humanas somente acontecimentos devidos a uma escolha deliberada acerca do passado, pois somente por isso há uma razão para a necessidade. Donde nenhuma coisa acontecida poder ser objeto de escolha deliberada. Por exemplo, embora capturar Tróia seja uma ação humana, ninguém escolhe deliberadamente que Tróia tenha sido capturada. E a razão disso é que a escolha deliberada é um desejo deliberativo. Além disso, ninguém delibera sobre o acontecido, mas antes sobre o que será e que pode ser de outra maneira. O que já aconteceu não pode não ter sido feito ou ter acontecido; mas ao menos é necessária a suposição de que se algo aconteceu não pode não ter acontecido"(*In factis autem humanis solum ab electione excipitur factum de praeterito: hoc enim solum necessitatis habet rationem. Unde nihil factum elegibile est. Verbi gratia, quamvis humanum factum sit Ilion captum, tamen modo nullus eligit captam fuisse Trojam. Et hujus ratio est, quia electio est consiliativus appetitus. Nullus autem consiliatur de facto, sed de futuro et contingenti aliter se habere: factum autem de praeterito non contigit non fieri sive factum esse : necessitatem enim habet suppositionis ad minus, scilicet quod si factum est, non factum esse non potest*).

[68] "Ninguém delibera sobre o que está feito, isto é, sobre o passado, mas sobre o futuro. E <isso> se prova

VETTORI (1584, p. 325)[69], *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 consiste, de preferência, em uma afirmação de que os objetos do uso prático da razão são contingentes, o que tem consequências temporais, visto que "nada do que já ocorreu pode ser de outra maneira". A ser assim, essa passagem retoma, em verdade, *EN.* VI.2 [*EE.* V.2] 1139^{a}13-14, onde Aristóteles inclui a deliberação no interior da parte calculativa da alma sob o argumento de que ninguém delibera acerca das coisas que não podem ser de outra maneira. Assim, *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139b5-11 faz a ligação entre o uso prático da razão descrito em [B]-[C] com a parte racional da alma que considera objetos que podem ser de outra maneira, tal que a função própria a essa parte da alma seria a função do uso prático da razão[70].

Contudo, ainda que seja essa a função de [D] na sequência [A]-[E], essa passagem parece garantir que os objetos de deliberação sejam contingentes de um modo bastante curioso: eles são contingentes por serem futuros. STEWART (1892, p. 29-31) remete em seu comentário a essa passagem ao argumento de *De Interpretatione* 9, onde Aristóteles se vale em diversos momentos do fenômeno da deliberação para mostrar absurdos implicados pelas teses necessitaristas, dizendo inclusive que "há um princípio das coisas que serão no fato de deliberarmos e no fato de realizarmos algo"(*De Int.* 9 19 : *ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαι τι*); a mesma conexão foi percebida mais recentemente

por isto: a deliberação não é senão de algo contingente, como foi mostrado acima; ao passo que o que está feito, isto é, o que aconteceu, não é contingente, porque não pode não estar feito, isto é, <não é possível> que não esteja feito"(*Nullus enim consiliatur de facto, id est de praeterito, sed de futuro. Et hoc probat: consilium non est nisi aliquo contingenti, ut supra habitum est; factum autem, id est, praeteritum, non est contingens, quia non contingit ipsum non fieri, id est quod non sit factum*).

[69] "<Aristóteles> ensina <nessa passagem> quais coisas são matéria de escolha deliberada: e, primeiro, comunica que uma coisa qualquer já realizada e que tenha sido levada a bom termo no tempo passado não condiz com a escolha deliberada, o que <ele> confirma com um exemplo ilustre; [...] não se delibera a respeito de uma coisa qualquer anteriormente realizada, mas na verdade um conselho é reunido a respeito daquilo que deve ser feito: e não se espera uma escolha deliberada sem deliberação, pois aquilo que é melhor foi compreendido mediante uma investigação diligente sobre alguma coisa de boa condição e isso os homens, de preferência a outras razões, induzem suas almas a produzirem; e isso mesmo é a escolha deliberada"(*Docet, quae res materia sint electionis: primumque tradit, non cadere in electionem rem ullam iam gestam & quae praeterito tempore exitum nacta sit, quod illustri exemplo confirmat; [...] non deliberatur de re quapiam antea facta, verum cogitur consilium de illo, quod fieri debet: non manet autem electio sine deliberatione : quod enim melius, accurata quaestione de aliqua re habita visum fuerit, id homines, aliis rationibus posthabitis, gerere in animum inducunt; estque haec ipsa electio*).

[70] Haveria, portanto, certa cautela por parte de Aristóteles, que não identifica imediatamente o *ἔργον* próprio à parte calculativa da alma com o *ἔργον* do uso prático da razão. Sobre a diferença entre os dois tipos de divisão da alma, ver GREENWOOD (1909, p. 22-26) e Takatura ANDO (1965, p. 217).

por OLFERT (2014, p. 210, 212, n. 16, 227, n. 63), mas por razões bastante diferentes. Olfert afirma ser possível estabelecer alguma conexão entre o problema da verdade prática e o problema dos futuros contingentes, já que deliberamos a respeito do futuro, mas ela deixa de lado essa conexão sob o argumento de que asserções acerca de futuros contingentes não são *nem verdadeiras nem falsas*, de modo que explorar a conexão entre o problema dos futuros contingentes pouco contribuiria para se compreender a verdade prática. No entanto, ainda que em algumas leituras da solução de Aristóteles para o problema dos futuros contingentes as asserções singulares sobre futuros contingentes não possuam, *ex ante facto*, valor de verdade (a saber, nas chamadas leituras tradicionais), não é verdade que essas asserções não sejam passíveis de verdade ou falsidade, mas, de preferência, elas adquirirão um valor de verdade no futuro (voltaremos a esse ponto na segunda seção do primeiro capítulo).

Embora não explicitamente, alguma relação com os futuros contingentes parece estar presente também na paráfrase atribuída a Heliodoro (*CAG.* XIX.2 116.18) e no comentário de Eustrácio (*CAG.* XX 286.21-22), na medida em que ambos transparecem certo cuidado ao dizerem que objeto de deliberação é futuro utilizando-se de *μέλλον* e não de *ἐσόμενον* como o próprio Aristóteles. Ora, esse é um cuidado que também se manifesta no comentário de Amônio a *De Interpretatione* 9. Amônio (*CAG.* IV.5 138.35-139.2) não apenas põe em relevo o fato de Aristóteles empregar em 18ª33 o termo *μέλλον*, o que, para Amônio, indica que se trata de um âmbito contingente (isto é, que se trata de um futuro que pode ocorrer, mas que não ocorrerá de todo modo, o que Amônio (*CAG.* IV.5 139.2-6) diz extrair da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* em *GC.* II.11), como também (*CAG.* IV.5 151.2-8) explica o emprego de *ἐσόμενον* em 19ª7-9 dizendo que se trata de um uso mais coloquial do termo, que indica o que ainda não ocorreu mas ainda pode ocorrer, a não ser que haja um impedimento[71]. Dessa maneira, a afirmação em *De Int.* 9 19ª7-9 de que há um princípio de

[71] "Para mostrar isso [viz. que há contingência na realidade que a contingência depende de coisas de certo tipo], Aristóteles disse que há um princípio das coisas que serão tanto no deliberar quanto no realizar algo, utilizando agora de modo mais coloquial, por um lado, o nome 'o que será', com referência ao que ainda não ocorreu mas ainda pode ocorrer, a menos que algo<o impeça, e, por outro lado, indicando com 'praticar algo'

coisas futuras no fato de deliberarmos deveria ser lida com cuidado, em um sentido em que as coisas futuras designadas por *ἐσόμενον* sejam entendidas em um sentido lato, que admite a contingência. A preocupação de Amônio deve-se à diferença entre *τὸ μέλλον* e *τὸ ἔσται* apresentada por Aristóteles em *GC.* II.11, segundo a qual se é verdade que algo é *ἐσόμενον*, é necessário que isso ocorra, ao passo que não é necessário que algo que se diz *μέλλον* ocorra, de modo que o uso de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 19ª7-9 seria lato por designar o mesmo que *μέλλον* designa em 18ª35, a saber, um futuro que pode ocorrer, mas que nada impede que não ocorra.

Mais recentemente, Josip TALANGA (1986, p. 82) e Richard GASKIN (1995, p. 99, n. 8) defenderam uma leitura do mesmo tipo[72], em que há certos lugares no *corpus* em que Aristóteles não seria sensível à diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον*, a saber, em *De Int.* 9 19ª7-9 e *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ᵇ8. GASKIN (1995, p. 97-99), além disso, chega a essa conclusão, tal como Amônio, a partir de sua análise de *GC.* II.11, na qual somente *τὸ μέλλον* seria capaz de garantir a existência da contingência, uma vez que *τὸ ἔσται* a destruiria por remeter à necessidade.

Portanto, ao dizerem que se delibera sobre algo que é *μέλλον*, o parafrasta e Eustrácio estariam enfatizando justamente a contingência do futuro que é objeto de deliberação, futuro seria melhor expresso pelo termo *μέλλον*, sem que isso importasse à verdade prática uma conexão com o problema dos futuros contingentes.

Não gostaríamos de defender que as asserções da razão prática sejam asserções sobre os futuros contingentes, como Olfert sugere ser possível. Como veremos, essa tese dificilmente se sustenta. Isso não exclui, todavia, uma conexão entre a razão prática e os futuros contingentes, pois ela é de fato princípio de coisas futuras e, mais do que isso, a depender do sentido em que se diga que se delibera a respeito de coisas futuras, é possível

---

o fato de encarregarmo-nos dos princípios da ação, justamente o que anteriormente <Aristóteles> chamara de 'dar-se ao trabalho'."(*ἅπερ ἐνδεικνύμενος ὁ Ἀριστοτέλης εἶπεν ὅτι ἀρχή ἐστι τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι, τῷ μὲν ὀνόματι τοῦ ἐσομένου ἐπὶ τοῦ μήπω μὲν ἐκβεβηκότος δυναμένου δὲ ἐκβῆναι, εἰ μή τι κωλύσοι, κοινότερον νῦν χρησάμενος, διὰ δὲ τοῦ πρᾶξαί τι δηλῶν τὸ ταῖς ἀρχαῖς ἐγχειρῆσαι τῆς πράξεως, ὅπερ πρότερον ἐκάλει πραγματεύεσθαι*).

[72] No mesmo sentido, seguindo Talanga e Gaskin, ver WEIDEMANN (2014b, p. 227-228).

que a razão prática desempenhe seu papel causal *mesmo quando nada ocorre*, o que garantiria que ela cumpre sua função mesmo quando não produz nenhuma ação. Entretanto, ainda que seja possível que a razão prática faça asserções verdadeiras sem que isso leve a uma ação (a depender de como compreendamos as asserções da razão prática e seu valor de verdade), como de fato poderia ocorrer para certos agentes acráticos, Aristóteles afirma "o acrático não é prático"(*EN.* VII.11 [=*EE.* VII.11] 1152ª9: *ὁ δ' ἀκρατὴς οὐ πρακτικός*), de modo que não se esperaria que ele fosse capaz de alcançar a verdade prática quando em episódios de *ἀκρασία*, os quais, segundo a explicação canônica de *EN.* VII [=*EE.* VI.], ocorrem em razão de o acrático *não se utilizar do conhecimento*, ainda que ele *possua* o conhecimento relevante para a ação. Dessa maneira, se esperaria que o *ἔργον* da razão prática só pudesse se realizar quando ocorresse a ação em favor da qual se havia escolhido deliberadamente, o que só pode ser o caso quando a *προαίρεσις* efetivamente exerce seu poder causal sobre a ação, de modo que as asserções da razão prática só poderiam ser verdadeiras *em sentido prático* quando de fato ocorresse a ação por elas asserida como sendo boa (o que exige que esse conhecimento seja *aplicado* pelo agente), o que comprometeria Aristóteles com um certo internalismo psicológico segundo o qual a verdade só poderia ser prática no sentido relevante (isto é, não sendo apenas uma verdade *sobre questões práticas*) quando o agente realmente sustentasse esse conhecimento no momento oportuno para a ação, o que não se dá em casos de *ἀκρασία*, visto que a verdade prática dependeria da presença ativa desse conhecimento no momento oportuno para a ação.

Além do mais, esse incômodo com a possibilidade de verdade prática em casos de *ἀκρασία* não parece desarrazoado, ao menos se atentarmos a um outro detalhe do argumento do *ἔργον* apresentado em ambas as *Ethicae*. Tanto na versão nicomaquéia quanto na versão eudemia do argumento do *ἔργον*, Aristóteles concebe o *ἔργον* como uma atividade. Em *EN.* I.6 1098ª5-8, a razão disso está na superioridade do ato relativamente à potência, já em *EE.* II.1, o *ἔργον* é, desde o início, associado a uma certa *χρῆσις*, em alguns casos consistindo em algo que pode resultar da *χρῆσις*, tal como a saúde pode resultar da utilização da medicina, e em outros coincidindo com a *χρῆσις*, tal como a contemplação, que é *ἔργον*

da matemática, consiste também em uma utilização da matemática. Encontram-se argumentos no mesmo sentido, ademais, também em *Met.* Θ.8 1050^{a}4-^{b}6.

Tendo isso em vista, [D] suscita pontos relevantes para a discussão das questões (1), (2) e (3), forçando-nos a compreender o exato sentido em que a deliberação faz referência ao futuro, o qual tem repercussão no papel causal que a razão prática pode desempenhar na ocorrência de coisas futuras. Essa discussão nos permitirá, no primeiro capítulo, caracterizar a razão prática como um princípio de coisas que serão cuja atualização implica uma ação. No segundo capítulo, depois de retomarmos, em primeiro lugar, a discussão da noção de *ἔργον*, a qual nos permitirá ver como a realização desse *ἔργον* depende também do exercício pela razão prática de seu papel causal, exploraremos o exato sentido em que a *προαίρεσις* é causa de coisas futuras, primeiro caracterizando o objeto de deliberação e de *προαίρεσις* de um ponto de vista modal para então passarmos a uma análise do papel da *προαίρεσις* na atualização de *δυνάμεις μετὰ λόγου*, a qual nos permitirá especificar, em um contraste com as *τέχναι* (que são o modelo que Aristóteles toma para analisar as *δυνάμεις μετὰ λόγου* em *Met.* Θ), as condições em que o *ἔργον* da capacidade de agir racionalmente se realiza, dentre as quais está a presença de um elemento desiderativo *κύριος*, cujo sentido analisaremos.

Concluiremos, por fim, apresentando uma tentativa de solução das dificuldades de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}21-31 ([B]), a qual levará em conta os ganhos obtidos pela análise feita nos capítulos precedentes. Para isso, mostraremos como a aceitação das teses (I)-(IV) parece sugerir uma certa leitura do problema do objeto da verdade prática, visto que outras possibilidades não parecem fazer justiça à ideia de que a verdade é *ἔργον* da razão, leitura que, como defenderemos, permite uma escolha a respeito do sentido das expressões desejo correto, *λόγος* verdadeiro e *ὁμολόγως ἔχουσα*.

1. Primeiro Capítulo

Como vimos na introdução, Aristóteles inicia seu argumento em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ª17ss elencando três coisas na alma que teriam um papel na descoberta da verdade e na realização de ações. A presença da sensação nessa lista pode ser justificada, por um lado, em razão de um sentido bastante alargado de *πρᾶξις* que pode abranger mesmo o mero movimento animal, de modo que a sensação pareceria um bom candidato, visto que, através dela, de fato é possível descobrir a verdade e mover-se de um determinado modo (*cf. DA.* II.2 413ᵇ23-24, III.7 431ª8-14 e 10 433ᵇ17-18)[73]; e, por outro lado, pelo fato de mesmo a *πρᾶξις* em sentido estrito depender, mesmo que instrumentalmente, da sensação, visto que a passagem do pensamento para ação é intermediada por uma percepção acidental, como parece claro em *EN.* VII.3 [=*EE.* VI.3] 1147ª29-ᵇ3.

O sentido de *πρᾶξις* que Aristóteles tem em vista nessa passagem, porém, é o sentido mais estrito, do que se segue que a sensação não é causa de nenhuma ação, ainda que ela possa ter algum papel na realização de ações, visto que a razão opera no interior dela para levar à ação[74]. Restam, por conseguinte, ainda outros dois candidatos, a razão e o desejo. Tal como o papel causal da sensação na produção de movimentos devia-se à sua associação com o desejo, também o papel causal da razão relativamente a ação parece ter uma base semelhante: Aristóteles não tem em vista aqui qualquer tipo de razão, mas especificamente uma

---

[73] A sensação implica, por si própria, desejo, na medida em que a através da sensação há prazer ou desprazer, dos quais decorre imediamente o desejo, cuja atividade é identificada por Aristóteles com o movimento: "Com efeito, onde há percepção, há também tanto desprazer quanto prazer, e onde há estes, necessariamente há também apetite"(*ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία*); "Assim, perceber é semelhante ao apenas asserir ou inteligir, e quando <se percebe> algo prazeroso ou desprazeroso, tal como se afimasse ou negasse, persegue-se ou se evita, e sentir prazer ou desprazer é ativar o meio perceptivo relativamente o bem ou mal enquanto tais. Desejo e fuga são o mesmo quanto a sua atividade e a faculdade desiderativa e a capacidade de se evitar algo não são diferentes, nem uma da outra, nem da faculdade perceptiva, mas seu ser é diverso"(*Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα. Καὶ ἡ φυγὴ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτὸ ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ᾽ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο*); "o desejo é um tipo de movimento, isto é, <o desejo> em ato <é um movimento>"(*ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν, ἡ ἐνεργείᾳ*).

[74] Disso não se segue nenhuma incompatibilidade de *EN.* VI.2 [*EE.* V.2] com a noção mais ampla de *πρᾶξις* que é recorrente na *EN.*, pois é perfeitamente possível que nesse contexto Aristóteles esteja recorrendo a uma noção mais estrita de *πρᾶξις*, de modo que esse não seria um ponto dirimente para se responder a questão sobre se *EN.* VI.2 [*EE.* V.2] deve ser lido em contexto eudemio ou nicomaquéio.

razão que está de algum modo associada com o desejo, a razão prática[75]. Além disso, como vimos, Aristóteles parecia atribuir também ao desejo um papel na descoberta da verdade (ainda que indiretamente), visto que, na medida em que ele está associado à razão ou à sensação, o desejo depende de algum tipo de discriminação de seu objeto, de modo que certos desejos pressupõem uma discriminação verdadeira de seu objeto.

Do mesmo modo, em *DA.* III.10, Aristóteles identifica aquilo que move com o *νοῦς* e o desejo, desde que se tome *νοῦς* em um sentido amplo, incluindo a *φαντασία*, isto é, como uma rubrica geral que abarca diferentes modos de cognição[76]; trata-se, portanto, dos mesmos três elementos listados em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ª17ss, dado o vínculo estreito entre *φαντασία* e sensação. Contudo, à diferença de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ª17ss, Aristóteles não está preocupado, em *DA.* III.10, exclusivamente com a ação humana, mas também com o movimento em que tomam parte os animais, o que o leva a fazer também algumas observações sobre o modo como a *φαντασία* dá início ao movimento.

Gostaríamos de por em relevo apenas um detalhe do argumento de *DA.* III.10, a saber, a concepção de razão prática nele apresentada. Para tal, vejamos *DA.* III.10 433ª9-21[77]:

> *Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρξεις ἢ νοῦς, εἴ τις*
> 433ª10 *τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νοησίν τινα. Πολλὰ γὰρ παρὰ*
> *τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλ-*
> *λοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία.*
> *Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις,*
> *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκα τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει*
> 15 *δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. Καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ*
> *γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον*
> *ἀρχὴ τῆς πράξεως. Ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ*
> *κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια ἡ πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κι*
> *νεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ*
> 20 *ὀρεκτόν. Καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέ-*
> *Ξεως*
>
> Em todo caso, há claramente duas coisas que movem, desejo e intelecção, caso se considere a *φαντασία* como uma sorte de intelecção. De fato, muitos seguem as *φαντασίαι* contra o conhecimento e não há, nos outros animais, razão ou raciocínio, mas há *φαντασία*. Portanto, ambos são capazes de promover movimento no espaço, a saber, razão[78] e desejo; porém, <só é capaz de promover movimento no

[75] Essa relação entre razão prática e desejo, no entanto, pode ser construída de diferentes maneiras, quer partindo de uma submissão da razão ao desejo, quer partindo de uma submissão do desejo à razão, quer, por fim, partindo de uma concepção de razão prática em que ela é caracterizada por uma intersecção de razão e desejo.

[76] Como veremos mais adiante, Aristóteles se vale do mesmo procedimento em *MA.* 6 700ᵇ17-20, reduzindo *διάνοια*, *φαντασία*, *προαίρεσις*, *βούλησις* e *ἐπιθυμία* ao *νοῦς* e à *ὄρεξις*, o que se segue porque *φαντασία* e *αἴσθησις* ocupam a mesma posição que o *νοῦς*, visto que os três são faculdades discriminativas.

[77] Seguimos o texto da edição de JANNONE (1966).

[78] Embora Aristóteles comece o capítulo falando do *νοῦς* em um sentido bastante amplo, abarcando a *φαντασία*,

> espaço> uma razão que raciocina em vista de algo, isto é, que é prática; <esse tipo de razão> difere da teórica pelo seu fim. E todo desejo é em vista de algo, pois aquilo de que há desejo é princípio da razão prática, ao passo que o termo último <da razão prática> é princípio de ação. Por conseguinte, parece correto que essas duas coisas sejam aquelas que movem, o desejo e o pensamento prático, pois o objeto de desejo é o que move, e, por meio dele, o pensamento move, porque o princípio desse <pensamento> é o objeto de desejo. E mesmo a *φαντασία*, quando move, não move sem desejo.

Primeiramente, convém observar que esse trecho que inicia *DA.* III.10 responde diretamente às dificuldades a que Aristóteles chegara em *DA.* III.9, segundo as quais nem a razão prática pareceria ser *κύριον* do movimento, visto que ela não o é em episódios de *ἀκρασία*, nem o desejo pareceria ser *κύριον* do movimento, pois em episódios de *ἐγκράτεια* o desejo é vencido pela razão. Essa passagem de *DA.* III.10, portanto, introduz uma noção mais ampla de desejo, que pode estar associado tanto à *φαντασία,* explicando o movimento animal e as ações que se dão em episódios de *ἀκρασία*, quanto à razão prática, explicando os demais casos de ação humana.

Embora Aristóteles reduza, na sequência desse texto, a saber, em 433ᵃ21ss, o papel da razão no movimento à sua associação com o desejo, isso não diminui de modo algum seu poder causal sobre a ação. De fato, ainda que a razão prática tenha por princípio um objeto de desejo, que é aquilo mediante o que ela pode levar a uma ação, seu termo último permanece sendo, para Aristóteles, um princípio de ação.

Em *MA.* 6 700ᵇ17-24, deparamo-nos com um argumento semelhante[79]:

Texto 5

ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ
προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα
ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ
700ᵇ20 *αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ*
πάντα, διαφέρουσι δὲ κατὰ τὰς εἰρημένας ἐν ἄλλοις διαφοράς. βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις,
ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως· ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτὸν καὶ διανοητόν. οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν,
25 *ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος.*

Vemos que as coisas que movem o animal são pensamento, imaginação, escolha deliberada, querer e apetite. E todos esses se reduzem a intelecto e desejo. Com efeito, tanto a imaginação quanto a percepção ocupam o mesmo lugar do pensamento, pois são todas faculdades discriminativas e diferem conforme as diferenças mencionadas em outros lugares. Querer, impulso e apetite, por sua vez, são todos desejo, ao passo que a escolha deliberada é algo comum ao pensamento e

---

nesse ponto do argumento ele parece tratar exclusivamente do *νοῦς* enquanto razão em sentido estrito, como fica evidente na sequência e pelo fato de a *φαντασία* ser tomada separadamente após esse argumento a respeito do *νοῦς*.

[79] Seguimos o texto da edição de NUSSBAUM (1985).

> ao desejo. Por conseguinte, movem primeiramente o objeto de desejo e pensamento. No entanto, nem todo objeto de pensamento <move>, mas <move> o fim das coisas que podem ser feitas.

Não há nessa passagem nenhuma diferença substancial relativamente ao argumento de *DA.* III.10 433ª9-21 e, portanto, parece ser a justo título que a razão é mencionada em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ª17ss como uma das coisas na alma que tem a ação sob seu controle, qualificação que, como vimos, deve ser lida no sentido em que se diz que ela pode ter um papel causal na realização de ações.

A diferença entre razão prática e teórica, além disso, não parece se reduzir uma diferença extensional dos objetos considerados por elas (como fica claro no argumento de *DA.* III.9 432ᵇ26-433ª8, em que nem mesmo quando a razão teórica considera um objeto de ação ela assume um papel prático), mas está diretamente ligada à força motivacional que possui a razão prática, a qual se explica pelo fato de ela ter por princípio um objeto de desejo (independentemente do modo como se entenda essa afirmação). A ser assim, o uso prático da razão se distingue do uso teórico por sua finalidade (*DA.* III. 10 433ª14-15); em *Pol.* VII.3 1325b17-21, semelhantemente, o pensamento prático é contraposto ao teórico por ser um pensamento que ocorre em vista das coisas que resultam na ação (*τὰς διανοίας εἶναι* [...] *ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν*), ao passo o pensamento teórico é tomado como tendo a si próprio por fim (*τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις*)[80].

Ora, Aristóteles não está dizendo com isso que a razão prática serve a um fim externo a ela própria, de modo que ela pudesse realizar seu *ἔργον* sem qualquer conexão com ação, o qual então serviria para um fim que lhe é externo, a saber, a realização de uma ação; se isso fosse o caso, a razão prática estaria, relativamente à ação, em uma posição análoga àquela que a razão produtiva ocupa relativamente à razão prática. Em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139ª36-ᵇ4, isto é [C3], Aristóteles justificara a posição subalterna da razão produtiva à razão

[80] Cabe lembrar que, em verdade, *Pol.* VII.3 1325ᵇ17-21 visa estabelecer que o pensamento teórico é com mais razão chamado de prático do que o próprio pensamento prático, o que se insere na discussão da superioridade da vida prática em *Pol.* VII.3, que, segundo Aristóteles, não necessariamente se dá nas relações com os outros, tal como não é apenas prático o pensamento que ocorre em vista dos resultados na ação, mas, com mais razão, também o pensamento que tem a si próprio por fim, isto é, o pensamento téorico.

prática a partir da diferença entre os objetos de ação e de produção, que são, respectivamente, um fim incondicionado e um fim relativo. Portanto, se a razão prática estivesse meramente subordinada ao objeto de ação, ela simplesmente proporcionaria a alguma outra capacidade (talvez o desejo) algo de que essa outra capacidade fizesse uso. No entanto, essa conclusão dificilmente parece aceitável para Aristóteles, pois ele concebe a razão prática como uma capacidade que se utiliza das demais e que é caracterizada por não ser utilizada por nenhuma outra, o que significaria, por exemplo, que a *φρόνησις* seria uma ciência (*cf. EE.* VIII.1)[81]. Além disso, ainda que seja verdade que, diferente da *φρόνησις*, a *δεινότης* possa levar tanto a atividades dignas de louvor quanto a atividades dignas de reprimenda (a depender o valor moral do fim visado), tampouco a *δεινότης* tem por atividade algo que é posteriormente utilizado pelo desejo, mas antes ela própria consiste em uma capacidade de realizar e obter para si as coisas que contribuem para um fim visado (ver *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13] 1144ª24-26) e, por conseguinte, a *φρόνησις*, a qual implica a *δεινότης*, deveria consistir também em uma capacidade de realizar e obter algo, o que nos contrange a ler sua caracterização como uma *ἕξις πρακτική* em um sentido ativo, isto é, como uma *disposição* ou *capacidade* para agir, cuja atualização implica uma ação (ainda que seu *ἔργον*, como veremos, não se reduza a uma ação)[82]. Dessa maneira, há boas razões para se dizer que a razão prática não é um mero serviçal do desejo, mas opera no interior do próprio desejo e, por conseguinte, a despeito do fato de Aristóteles considerar o objeto de desejo como aquilo que move, a *προαίρεσις* parece inaugurar um campo um pouco diferente, no qual aquilo que move é

[81] Há diferentes maneiras de se reconstruir essa primeira aporia de *EE.* VIII.1, especialmente no que diz respeito a sua relação com o livro precedente, ver DIRLMEIER (1963, p. 473-476), VON FRAGSTEIN (1974, p. 358-360), NATALI (2001, p. 6-10) e SIMPSON (2013, p. 379-384). Isso não faz, contudo, diferença para nosso ponto.
[82] Curiosamente MILO (1966, p. 112-113) considera essa associação entre razão prática e ação o maior erro da caracterização aristotélica da razão prática, pois, para ele, embora isso de fato seja o caso no que tange à *φρόνησις*, não poderia ser o caso para a razão prática em geral, pois seria muito bem possível conhecer o que se deve fazer, sem que faça essa mesma coisa, visto que é possível que deixemos de fazer o que devemos em razão de um episódio de *ἀκρασία*. Ora, a caracterização da *δεινότης* que mencionamos parece fazer com que tese de Milo não possa se sustentar, na medida em que a *δεινότης*, que é caracterizada por Aristóteles como uma capacidade de agir, for também uma disposição moral que está exposta à possibilidade da *ἀκρασία* (ver *EN.* VII.10 [=*EE.* VI.10] 1052ª10-14), de modo que, em primeiro lugar, a atualização da *δεινότης* implica uma ação e, em segundo lugar, a relação da *φρόνησις* com a ação não é algo que se deve ao fato de a *φρόνησις* não ser compatível com a *ἀκρασία*, mas a uma característica que ela partilha com disposições intelectuais que podem conviver com a *ἀκρασία*, o que pode ser generalizado para a razão prática como um todo.

simultaneamente objeto de pensamento e de desejo, como se pode ver em *MA.* 7 700^{b}22-25. A ser assim, a ação não é meramente um fim externo à razão prática, ao qual ela está submetida, mas consiste no ponto em que razão prática pode encontrar sua realização. Por conseguinte, o *ἔργον* da razão prática, sua verdade, seria, de algum modo, inseparável de uma certa ação, no sentido em que ele é coetâneo a uma ação de um certo tipo[83], a saber, uma ação que, dentre outras coisas, é moralmente boa; veremos mais adiante (no segundo capítulo) que Aristóteles tem boas razões para dizer que a ação não é, por si só, *ἔργον* da razão prática, mas a importância da ação permanece em relevo pelo fato de ela ser fim da razão prática, isto é, pelo fato de ela ser aquilo que a operação da razão prática visa e cuja obtenção permite a realização de seu *ἔργον*.

Pretendemos tratar especificamente do modo como a razão prática parece alcançar seu fim, a saber, sendo causa da ação. Como vimos, esse papel causal da razão prática é desempenhado mediante a *προαίρεσις*, a qual ocupa uma posição intermediária entre a razão prática e a ação, figurando como termo último da razão prática e como princípio de ação. Tendo isso em vista, mostraremos que o desempenho desse papel causal da razão prática

[83] Nesse sentido, poder-se-ia pensar na afirmação de *MA.* 7 de que a conclusão do silogismo prático consiste em uma ação. No entanto, há alguma dificuldade se tomarmos o caso do silogismo prático de que Aristóteles se vale em *EN.* VII.3 [=*EE.* VI.3] para descrever o fenômeno da *ἀκρασία*, pois fica evidente em *EN.* VII.3 1147^{a}25-28 que a conclusão do silogismo prático só se identifica com uma ação quando se age com base na opinião que resulta das premissas do silogismo prático (convém observar, porém, que há certa diferença entre as premissas do silogismo prático descrito em *MA.* e o silogismo prático descrito em *EN.* VII.3 [=*EE.* VI.3] e em *DA.* III.11 434^{a}16-21, sobre isso, ver ZINGANO (2007, p. 181-183)), mas nada impede que o agente enuncie a conclusão do silogismo prático e, mais do que isso, parece ser preciso que, mesmo em episódios de *ἀκρασία*, o agente reconheça a proposição em que consiste a conclusão como conclusão do silogismo prático, que é o que permite caracterizar a *ἀκρασία* como um tipo de contradição prática (ver ZINGANO, 2007, 179-180). Ademais, como vimos na introdução, esse tipo de conexão entre razão prática e ação que é possível estabelecer por recurso à doutrina do silogismo prático depende também do sentido que se dá a essa doutrina: se ela de fato oferece um modelo de compreensão da razão prática (além de cumprir o papel de explicação causal do movimento animal), é possível que estabeleçamos imediatamente uma conexão necessária entre a conclusão da razão prática e a ação, na medida em que compreendamos as asserções da razão prática como contrapartes das asserções da razão teórica, isto é, desde que as compreendamos como ações; se, porém, o silogismo prático tiver tão somente um papel de explicação causal do movimento, seja o movimento próprio a todos animais seja o movimento próprio ao homem, é preciso um argumento suplementar que estabeleça que a razão prática é causa de ação em um sentido em que sua atividade implique a efetiva realização de uma ação. Por essa razão, deixamos de lado uma análise mais acurada da doutrina do silogismo prático, favorecendo uma discussão acerca do papel causal da razão prática, pois os resultados dessa discussão permitem que a conexão da razão prática com a ação seja estabelecida sem sombra de dúvidas.

através da *προαίρεσις* é indissociável da ação. Todavia, como já havíamos observado na introdução, há diversas maneiras pelas quais se pode dizer que a razão prática satisfaz sua função causal. Pode-se dizer, por exemplo, que ela é um princípio de ação que, muitas vezes, não tem nenhuma efetividade, não levando a nenhuma ação. Entretanto, ainda que seja de fato verdade dizer que a razão prática é, não raro, princípio de coisas que não se realizam, há boas razões (como veremos) para que esses não possam ser casos em que a razão prática realiza seu *ἔργον*. Mostrar isso é o que pretendemos fazer neste e no próximo capítulo; neste primeiro capítulo, no entanto, daremos um primeiro passo, mostrando o exato sentido em que a deliberação é causa de ações, a saber, enquanto causa de coisas futuras, o que nos permitirá associar a efetividade causal da razão prática a sua atividade *qua* princípio.

Entrevimos, na introdução deste trabalho, a seguinte dificuldade no que diz respeito ao papel causal da razão prática: a depender do sentido em que a razão prática disser respeito a coisas futuras e a depender de como se compreenda a expressão "princípio de *ἐσόμενον*", é possível que a razão prática exerça sua função causal, mas que ainda assim não haja resultados, isto é, caso *ἐσόμενον* faça uma referência fraca ao futuro, dizer que a razão prática, sob a forma da deliberação, diz respeito a *ἐσόμενα* implicaria que a razão prática é causa de um estado de coisas futuro mesmo em casos em que ele não ocorre, de modo que ela cumpriria sua função causal ainda não tenha levado a uma ação e, além disso, a depender de como se compreenda a caracterização da deliberação como "princípio de *ἐσόμενον*", independente do sentido que se atribua a *ἐσόμενον*, poder-se-ia dizer que a razão prática é um princípio que não garante a ocorrência daquilo de que ele é princípio.

Em geral, a distinção entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* é tomada de modo tal que *μέλλον* designa um futuro contingente, o qual, embora possa ser verdadeiramente designado *qua μέλλον*, nada impede que não ocorra; e *ἐσόμενον* designa um futuro necessário, cuja ocorrência se impõe por necessidade, sendo incompatível com a contingência. Essas são as razões por trás, por exemplo, da leitura de Richard Gaskin, que vê em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2], isto é, [D], um uso não técnico de *ἐσόμενον*, pois somente assim se poderia dizer que a deliberação diz respeito a *ἐσόμενα*.

Na primeira seção deste capítulo, aprensetaremos uma leitura ligeiramente diferente, em que não só *ἐσόμενον* pode ser tomado em um sentido compatível com a contingência (quer se trate do mesmo sentido apresentado em *GC.* II.11, quer se trate de um sentido lato, mas que guarda uma semelhança relevante com o sentido técnico exposto em *GC.* II.11) como também a designação de *μέλλον* não parece adequada para se falar propriamente da ocorrência de algo no futuro, mas, de preferência, para tratar da possibilidade de acontecimentos futuros, a qual de fato não permite afirmar a ocorrência ou não dessas coisas.

Na segunda seção, confirmaremos a compatibilidade entre *ἐσόμενον* e a contingência, mostrando como a solução dada por Aristóteles ao problema dos futuros contingentes permite que os *ἐσόμενα* sejam objetos de deliberação.

Na terceira seção, por fim, estabeleceremos um contraste entre a razão prática e asserções meramente teóricas acerca de estados de coisas singulares futuros contingentes, contraste que se estabelece através da relação causal da razão prática com as ações futuras a que ela se refere, relação causal que está ausente em outros modos de referência ao futuro. Antes disso, porém, exploraremos um pouco mais o papel causal da razão prática, analisando casos em que ela é uma causa inefetiva. Essa análise nos permitirá compreender o exato sentido em que a razão prática pode ser causa de coisas futuras, a saber, como um princípio *ὡς δυνάμενον* ou como um princípio *ὡς ἐνεργῶν*, o primeiro sentido não sendo adequado para se falar do desempenho de uma função causal da razão prática, de modo que somente se dirá que seu papel causal foi desepenhado quando ela for um princípio *ὡς ἐνεργῶν*.

Outrossim, ao comentar *EN.* VI.2 [*EE.* V.2] 1139^{b}5-11, BURNET (1900, p. 257, §6) vê nessa passagem um argumento que, embora lhe pareça um fragmento destacado e com uma ligação fraca com o contexto, seria parte de uma prova de que a razão prática lida com *ἐσόμενα*. Para BURNET (1900, p. xxiii, §12), essa restrição do objeto da razão prática possui uma razão de fundo: ela visa demarcar a razão prática da razão teórica. Enquanto a razão teórica, como Aristóteles diz repetidamente, tem por fim o próprio conhecimento, o uso prático da razão, tem por fim a ação. Dessa maneira, afirmar que a razão prática se ocupa

do que será significa dizer que ela não se ocupa de algo que já existe no mundo, mas da geração de algo que pode vir a existir; disso decorre que não somos apenas espectadores do mundo quando fazemos uso da razão prática, mas tornamo-nos também atores.

Essa interpretação de Burnet ganha alguma sustentação se tivermos em vista a menção que Aristóteles faz ao *ἔργον* da razão em *EE.* II.3 1221^{b}29-30. Nessa passagem, o *ἔργον* da parte racional da alma é identificado com a verdade[84], que pode se dar em dois registros diferentes, ou bem acerca do como é (*περὶ τοῦ πῶς ἔχει*) ou bem acerca de uma geração (*περὶ γενέσεως*)[85]. Um contraste semelhante pode ser encontrado também no segundo livro dos analíticos posteriores, em *An. Post.* II.19 100^{a}9, onde Aristóteles distingue *ἐπιστήμη* e *τέχνη* a partir de uma diferença daquilo a que diz respeito o universal em que cada uma delas consiste: a *ἐπιστήμη* surge quando há um universal acerca do que é (*περὶ τὸ ὄν*), ao passo que a *τέχνη*, quando há um universal acerca de uma geração (*περὶ γένεσιν*), o que sugeriria uma grande afinidade entre a razão prática e a *τέχνη*.

Nada disso é já decisivo para uma caracterização da razão prática, mas ao menos nos proporciona alguns indicativos de que seu *ἔργον* mantém ligação direta com a ocorrência de algo no mundo, tal como também o *ἔργον* de uma *τέχνη* se realiza pela produção do *ποιητόν* que lhe é próprio.

Portanto, gostaríamos de mostrar nesse capítulo que a restrição do objeto da razão prática, sob a forma da deliberação, a *ἐσόμενα* tem um sentido filosófico bastante preciso, permitindo-nos compreender como o papel causal da razão prática na realização de ações se liga à realização de seu *ἔργον*.

---

[84] Em verdade, essa passagem afirma que a verdade é *ἔργον* das virtudes intelectuais. No entanto, é possível tomar esse *ἔργον* em um sentido genérico, isto é, como o *ἔργον* que compete tanto a uma coisa quanto a sua virtude, na mesma linha do argumento apresentado em *EE.* II.1 1219^{a}18-20.

[85] Semelhantemente, em *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13] 1143^{b}19-21, encontra-se um contraste entre *σοφία* e φρόνησις onde a *σοφία* é apresentada como não considerando nenhuma coisa a partir de que o homem se tornar *εὐδαίμων*, ao passo que a *φρόνησις* certamente diz respeito a isso, diferença que pode ser reconduzida ao fato de a σοφία não dizer respeito a nenhuma geração, que é a explicação dada por Aristóteles para o fato de ela não dizer respeito a essas coisas.

1.1. *De generatione et corruptione II.11*: a diferença entre μελλον e ἐσομενον e o lugar da contingência

GC. II.11 é o único lugar no *corpus* em que Aristóteles explica a diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον*[86]. Todavia, não são claros nem o sentido nem o papel dessa diferença no contexto argumentativo desse texto. Essa diferença é introduzida imediatamente após Aristóteles formular o *problema* que norteia a investigação levada a cabo no capítulo e fornecer uma primeira solução para ele[87]:

Texto 6:

[1] Ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς συνεχῶς κινουμένοις κατὰ γένεσιν ἢ
337ᵃ35 ἀλλοίωσιν ἢ ὅλως μεταβολὴν ὁρῶμεν τὸ ἐφεξῆς ὂν καὶ γι-
337ᵇ1 νόμενον τόδε μετὰ τόδε ὥστε μὴ διαλείπειν, [2] σκεπτέον πότε-
ρον ἔστι ὅ τι ἐξ ἀνάγκης ἔσται, ἢ οὐδέν, ἀλλὰ πάντα ἐνδέ-
χεται μὴ γενέσθαι. [3] Ὅτι μὲν γὰρ ἔνια, δῆλον, [4] καὶ εὐθὺς τὸ
ἔσται καὶ τὸ μέλλον ἕτερον διὰ τοῦτο· [5] ὅ μὲν γὰρ ἀληθὲς
5 εἰπεῖν ὅτι ἔσται, δεῖ τοῦτο εἶναί ποτε ἀληθὲς ὅτι ἔστιν· [6] ὃ δὲ
νῦν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι μέλλει, οὐδὲν κωλύει μὴ γενέσθαι·
μέλλων γὰρ ἂν βαδίζειν τις οὐκ ἂν βαδίσειεν. [7] Ὅλως δ',
ἐπειδὴ ἐνδέχεται ἔνια τῶν ὄντων καὶ μὴ εἶναι, δῆλον ὅτι καὶ
γινόμενα οὕτως ἕξει, καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης τοῦτ' ἔσται.
10 [8] Πότερον οὖν ἅπαντα τοιαῦτα ἢ οὔ, ἀλλ' ἔνια ἀναγκαῖον ἁπλῶς
γίνεσθαι, καὶ ἔστιν ὥσπερ ἐπὶ τοῦ εἶναι τὰ μὲν ἀδύνατα μὴ
εἶναι τὰ δὲ δυνατά, οὕτως καὶ περὶ τὴν γένεσιν; οἷον τρο-
πὰς ἄρα ἀνάγκη γενέσθαι, καὶ οὐχ οἷόν τε μὴ ἐνδέχεσθαι;

[1] Uma vez que, nas coisas que são movidas continuamente conforme uma geração, alteração ou, em geral, mudança, vemos que há o consecutivo, isto é, que isto ocorre depois daquilo de modo a não haver descontinuidade, [2] é preciso examinar se existe alguma coisa que será por necessidade ou se não, mas antes tudo pode não ocorrer. [3] De fato, é evidente que algumas coisas <podem não ocorrer/ocorrem por necessidade> [4] e, por isso, o que será e o que está prestes a ocorrer são imediatamente diferentes; [5] isto é, aquilo de que, por um lado, é verdadeiro dizer que será, disso é preciso ser em algum momento verdadeiro <dizer> que é; [6] mas aquilo de que, por outro lado, é agora verdadeiro dizer que vai eventualmente ocorrer[88], nada impede que não ocorra: pois alguém que ia andar, poderia não andar. [7] E, em geral, uma vez que alguns entes podem também não

[86] Essa diferença é mencionada apenas mais uma vez no *corpus*, em *Div. Somn.* 2 463b29 (*οὐδε τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον*). Voltaremos a esse texto na última seção deste capítulo.

[87] Seguimos o texto da edição de Rashed (2005).

[88] É preciso observar duas coisas sobre essa escolha de tradução: em primeiro lugar, é preciso observar que o uso absoluto de *μέλλω* deve ser entendido como resultante de uma elipse do infinitivo na perífrase *μέλλω* + infinitivo (Basset (1979, p. 22-23) explica desse mesmo modo os usos absolutos de *μέλλω* em expressões como *τὸ μέλλον* e *ὁ μέλλων*); e, em segundo lugar, que, como veremos na nota 102, tomamos o sentido técnico *μέλλω* como fazendo uma referência ao futuro que visa não sua realização, mas sua possibilidade, de modo que preferimos, ao invés de apenas marcar na tradução a diferença entre um futuro sintético (será) e uma – futuro analítico (vai ocorrer) – o que permitiria dizer que mesmo coisas necessárias são *μέλλοντα* –, evidenciar de que maneira *μέλλω*, no sentido em que Aristóteles parece lhe reservar aqui, faz uma referência ao futuro, a saber, como algo incerto, que pode acontecer ou deixar de acontecer, logo, trata-se algo que vai eventualmente acontecer, o que implica que a afirmação de que algo vai eventualmente ocorrer não possui nenhum compromisso com o fato de que essa coisa ocorrerá ou deixara de ocorrer, mas apenas com o fato de que a ocorrência ou não ocorrência dessa coisa é algo que está em aberto.

ser, é evidente que também <algumas> coisas que ocorrem são desse modo, e estas não serão por necessidade.

[8] Todas as coisas, então, são desse tipo ou não são? Mas antes é necessário *simpliciter* ocorrerem algumas e, tal como no caso do ser algumas coisas são incapazes de não existirem e outras capazes de não existirem, assim também relativamente à geração <algumas coisas são capazes de virem a ser e outras de não virem a ser>? Tal como é necessário, como se sabe[89], que um solstício ocorra e que não seja possível que ele não possa ocorrer?[90]

GC. II.11 tem como ponto de partida o fato de a geração e a corrupção no mundo sublunar ocorrerem de modo contínuo, o que havia sido tomado como *explanandum* já em *GC.* I.3 317^{b}34-35[91]. Em *GC.* I.3 318^{a}1-10, porém, Aristóteles restringe a investigação a ser levada a cabo a apenas um tipo de causa responsável pela continuidade da geração e da corrupção no mundo sublunar, a matéria:

Texto 7:

318^{a}1 Οὔσης δ' αἰτίας μιᾶς μὲν ὅθεν τὴν ἀρχὴν εἶναί φαμεν τῆς κινήσεως, μιᾶς δὲ τῆς ὕλης, τὴν τοιαύτην αἰτίαν λεκτέον. Περὶ μὲν γὰρ ἐκείνης εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις, ὅτι ἐστὶ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸν ἅπαντα χρόνον, τὸ δὲ
5 κινούμενον ἀεί. Τούτων περὶ μὲν τῆς ἑτέρας ἀρχῆς προτέρας διελεῖν ἐστι φιλοσοφίας ἔργον· περὶ δὲ τοῦ διὰ τὸ συνεχῶς κινεῖσθαι τἆλλα κινοῦντος ὕστερον ἀποδοτέον, τί τοιοῦτον τῶν καθ' ἕκασθα λεγομένων αἴτιόν ἐστιν, νῦν δὲ τὴν ὡς ἐν ὕλης εἶδει τιθεμένην αἰτίαν εἴπωμεν, δι' ἣν
10 ἀεὶ φθορὰ καὶ γένεσις οὐχ ὑπολείπει τὴν φύσιν

Uma vez que uma causa é o princípio de onde nós dizemos que o movimento decorre e outra <causa> é a matéria, é preciso discutir esse tipo de causa, visto que, a respeito daquela, falou-se anteriormente nos escritos sobre o movimento que há uma <causa> imóvel ao longo de todo o tempo e outra que está sempre em movimento. A respeito de um princípio dentre esses compete a uma filosofia anterior esclarecer[92], já a respeito daquilo que, por ser movido continuamente, move as demais coisas, é preciso tratar posteriormente de que coisa de tal tipo dentre as

---

[89] A função de *ἄρα* nessa passagem parece ser bem traduzida tendo-se em vista que há um uso, elencado no DGE (*s.v. ἄρα* B I, b), segundo o qual *ἄρα* ressalta o caráter evidente de algo quando empregado no segundo termo de um símile, tal como nessa passagem.

[90] Para uma defesa dessa leitura de *καὶ οὐχ οἷόν τε μὴ ἐνδέχεσθαι*, ver JOACHIM (1922, p. 272). Outra alternativa é a solução de BUCHHEIM (2010, p. 561), que traduz "es auf keine Art sein kann, daß nicht", de modo que *καὶ οὐχ οἷόν τε μὴ ἐνδέχεσθαι* não é senão um reforço da afirmação de que é necessário que o solstício ocorra, podendo ser tomada como uma explicação da afirmação de que é necessário que um soltíscio ocorra: "é necessário que um solstício ocorra, isto é, não é possível que ele possa não ocorrer"(*οἷον τροπὰς ἄρα ἀνάγκη γενέσθαι, καὶ οὐχ οἷόν τε μὴ ἐνδέχεσθαι*). Com a leitura de Buchheim, Aristóteles estaria especificando o sentido em que é necessário que um solstício ocorra, ao passo que na leitura de Joachim, estaria identificando duas condições necessárias para que se possa dizer que o solstício ocorre segundo uma necessidade incondicionada, a saber, é preciso que ele ocorra por necessidade (ainda que hipotética) e que não seja possível que ele não ocorra, de modo que não se trata de uma geração que é, em última instância, contingente.

[91] "Então, é preciso, tanto quanto for possível, tratar acerca dessas coisas [*sc.* da geração simples, da geração parcial e das dificuldades envolvidas em sua discussão] e de qual é a causa do fato de que a geração, tanto a simples quanto a parcial, serem eternas"(*Περὶ τε τούτων οὖν ὅσον ἐνδέχεται πραγματευτέον, καὶ τίς αἰτία τοῦ γένεσιν ἀεὶ καὶ τὴν ἁπλῆν εἶναι καὶ τὴν κατὰ μέρος*).

[92] Sigo aqui o texto da família *a*, tal como impresso na edição de Rashed. Com o texto da família b para esse trecho, temos um texto mais claro, e que, além disso, mantém paralelo com *DC.* III.1 298^{b}19-20. Sobre isso, ver RASHED (2005, p. 114-115). O argumento, porém, permanece o mesmo em ambos os casos.

> ditas singularmente é causa; mas agora, comecemos a falar da causa como algo que pertence à espécie da matéria, <causa> por meio da qual corrupção e geração jamais abandonam a natureza.

Assim, ainda que a investigação levada a cabo em *GC.* I.13 acerca das causas da ocorrência contínua da geração tenha a matéria a título de causa como seu ponto de convergência, a qual, como se pode observar em *GC.* I.3 319ª20-22, é causa da ocorrência contínua da geração "porque é capaz de se transformar em contrários e porque, no que toca às substâncias, a geração de uma coisa é sempre corrupção de outra e a corrupção <de uma coisa>, geração de outra"(*ὅτι μεταβλητικόν ἐστιν εἰς τἀναντία, καὶ ἡ θατέρου γένεσις ἀεὶ ἐπὶ τῶν οὐσίων ἄλλου φθορὰ καὶ ἡ φθορὰ ἄλλου γένεσις*), há um espaço reservado para a investigação daquilo que é causa de movimento pelo fato de ser movido, isto é, dos entes supralunares, investigação que parece ser precisamente aquela desenvolvida em *GC.* II.10. Nesse último texto, Aristóteles determina que tipo de movimento de translação é capaz de ser continuamente causa da geração e da corrupção: se o movimento for único, isto é, absolutamente regular, não será possível que ele seja causa da geração e da corrupção, de modo que é preciso que ele seja mais de um ou contrário, o que pode ser o caso quer em razão de sua direção quer em razão de alguma irregularidade. Por conseguinte, a causa da continuidade da geração e da corrupção não consiste no movimento primário, isto é, no movimento da primeira esfera celeste, que move consigo todas as demais, mas no movimento que se dá ao longo do círculo oblíquo (ver *GC.* II.10 336ª23-32)[93], movimento que pode ser desmembrado em dois movimentos (dado que um movimento que ocorre de forma elíptica pode ser desmembrado em um movimento de aproximação e um movimento de distanciamento de

---

[93] "Uma vez que foi suposto e provado que a geração e corrupção das coisas é contínua e <que> dizemos que a locomoção é causa da geração, é evidente que, sendo única a locomoção, não é possível que ambos [*sc.* a geração e a corrupção] ocorram por haverem contrários (pois é natural que o que é o mesmo e permanece do mesmo modo faça sempre o mesmo, de modo que ou bem haverá sempre geração ou ou <haverá sempre> corrupção), mas é preciso que os movimentos sejam muitos ou contrários, quer por sua direção quer por irregularidade, visto que contrários são causas de contrários e por essa razão a locomoção primária não é causa da geração e da corrupção, mas antes o movimento que se dá ao longo do círculo oblíquo [i.e. através de uma elipse] <é causa da geração e da corrupção>"(*Ἐπεὶ δ' ὑπόκειται καὶ δέδεικται συνεχὴς οὖσα τοῖς πράγμασι γένεσις καὶ φθορά, φαμὲν δ' αἰτίαν εἶναι τὴν φορὰν τοῦ γίνεσθαι, φανερὸν ὡς μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γένεσθαι ἄμφω διὰ τὸ ἐναντία εἶναι (τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν, ὥστε ἤτοι γένεσις ἔσται ἀεὶ ἢ φθορά), δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας, ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων ἐναντία αἴτια· διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον·*).

um dos focos da elipse), de modo que são satisfeitas as condições impostas por Aristóteles para que um movimento possa ser causa da geração e da corrupção, o que permite a Aristóteles identificar o corpo supralunar cujo movimento é causa da continuidade da geração e da corrupção (preocupação já anunciada em *GC.* I.3 318ᵃ8) com o Sol (ver *GC.* II.10 336ᵇ15-18)[94].

Dessa maneira, [1] parece especificar o modo como a continuidade se manifesta no mundo sublunar, a saber, através de uma sucessão ininterrupta, de modo que parece legítima a questão colocada em [2], pois não há implicação de necessidade tal como há no caso da continuidade do movimento dos entes supralunares (tomando aqui a necessidade no sentido que se aplica ao movimento dos entes supralunares)[95].

A existência ou não de alguma geração necessária no mundo sublunar se coloca como problema na medida em que geração e corrupção não são contínuas tal como o movimento dos corpos celestes, mas o são tão somente em um sentido derivado[96]. Em *Phys.* VIII.6 260ᵇ19-21[97], Aristóteles emprega o adjetivo *συνεχῶς* de um modo que parece explicar melhor essa dificuldade. Nessa passagem da *Física*, Aristóteles diz que a existência contínua de um movimento pode se dar em duas situações, ou bem quando o movimento é propriamente contínuo, ou bem quando ele é meramente sucessivo. Assim, em [1], a afirmação de

---

[94] "Há coisas manifestas com base na percepção que concordam com nossos argumentos, pois vemos que há geração quando o sol se aproxima, e perecimento quando se distancia, e cada um desses em um mesmo tempo"(*Φαίνεται δὲ καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα τοῖς παρ᾽ ἡμῶν λόγοις· ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσις ἔστιν, ἀπιόντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἑκάτερον*).

[95] Para um argumento semelhante, ver o comentário de Tomás de Aquino (Cap. XI, Lect. 11, num. 1) "Embora estivesse dito que o movimento circular é causa da geração e da corrupção e da eternidade e continuidade delas [*sc.* da geração e da corrupção] e <embora> tenha sido mostrado que esse movimento é necessariamente contínuo e eterno, não foi mostrado que o efeito dele [*sc.* do movimento circular] deve ser necessário"(*Cum enim dictum sit quod motus circularis sit causa generationis et corruptionis, et perpetuitatis sive continuitatis earum, et ostensum sit quod iste motus sit ex necessitate continuus et sempiternus, non est ostensum quod effectus eius debeat esse necessarius*).

[96] Embora Aristóteles pareça sugerir algumas vezes ao longo de *GC.* II.10 que a geração é contínua, ele termina por dizer que tão somente o movimento de translação é contínuo, o qual é a causa da continuidade da geração, cuja continuidade nada mais seria que uma imitação da continuidade do movimento de translação. Dessa maneira, Aristóteles parece falar da geração como contínua apenas em um sentido derivado (BUCHHEIM, 2010, p. 556), de modo que poderíamos dizer, como observa MANSION (1946, p. 75-77), que a geração e a corrupção ocorrem segundo uma necessidade meramente hipotética, não estando garantido que elas possam se dar segundo uma necessidade análoga àquela a que está submetido o movimento dos entes supralunares.

[97] "Por conseguinte, visto que, por um lado, é necessário que um movimento exista continuamente e que, por outro lado, <um movimento> poderia existir continuamente ou sendo contínuo ou <sendo> sucessivo [etc.]"(*ὥστ᾽ ἐπεὶ κίνησιν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι συνεχῶς, εἴη δ᾽ ἂν συνεχῶς ἢ συνεχὴς οὖσα ἢ ἐφεξῆς*, [*κτλ.*]).

GC. II.10 de que a geração e a corrupção ocorrem continuamente passa a ser examinada em maior detalhe, especificando o modo como elas ocorrem continuamente, a saber, sendo sucessivas.

Primeiramente, é preciso observar que Aristóteles, ao falar de uma continuidade da geração, não parece estar se referindo a uma continuidade do próprio processo de geração, mas antes a uma continuidade das coisas que são geradas, isto é, não é o caso que a geração se dá de modo sucessivo tal que sempre seja verdade que uma geração está ocorrendo (sem que haja qualquer descontinuidade), mas antes é o caso que a geração ocorre de modo tal que não há momento em que algo que resulta da geração não exista, mas não porque seja necessário que isso ocorra, mas porque as coisas no mundo sublunar estão sujeitas a corrupção em algum momento e sua corrupção consiste sempre na geração de outra coisa, a qual, por sua vez, consiste na corrupção de outra. Um bom exemplo, mencionado por Aristóteles em *GC.* II.10, é a transformação dos elementos, cuja corrupção consiste na geração de outro elemento (ver nota 98). Não se trata ainda de uma geração cíclica tal como o movimento de translação dos corpos celestes, embora, como observa Aristóteles, digamos que há ciclos nesse tipo de geração; trata-se, antes, tão somente de uma geração linear que *imita* o movimento cíclico dos astros (*ver GC.* II.10 336^{b}34-337^{a}7)[98] e, por conseguinte, só se pode admitir que essa geração seja contínua, a princípio, na forma de uma sucessão.

Portanto, mesmo que se possa dizer que a geração e a corrupção ocorrem garantindo uma sucessão ininterrupta de coisas geradas, ainda não se segue disso uma relação necessária entre anterior e posterior na geração, isto é, ainda não se sabe se há alguma geração necessária ou se toda geração ocorre de modo contingente (JOACHIM, 1922, p. 271), embora ela possa estar submetida a uma necessidade hipotética, problema que abre *GC.* II.11.

---

[98] "E a causa disso, como foi dito repetidamente, é o movimento cíclico de translação, pois é o único <movimento> contínuo. Por essa razão, também as outras coisas que se transformam umas nas outras quanto a suas propriedades e capacidades, tal como os corpos simples, imitam o movimento circular de translação, pois quando o ar surge da água e o fogo, do ar e a água novamente do fogo, dizemos que a geração completou um ciclo por ter novamente recorrido. Por conseguinte, mesmo o movimento linear é contínuo por imitar o movimento circular"(*Τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχὴς. Διὸ καὶ τἆλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρο πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ, κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν. Ὥστε καὶ ἡ εὐθεῖα φορὰ μιμουμένη τὴν κύκλῳ συνεχής ἐστιν.*)

As dificuldades e as controvérsias acerca de *GC.* II.11 começam com [3], visto que, a partir desse ponto, é possível reconstruir o argumento de Aristóteles de diferentes maneiras, as quais serão determinantes para a compreensão da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* (dado que a diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* introduzida em [4]-[6] parece decorrer daquilo que se reconhece como sendo evidente em [3]). A dificuldade decorre da relação entre [3], [7] e [8]. Em [8], deparamo-nos com uma reintrodução do problema formulado em [3], o qual é reintroduzido com uma qualificação. Essa qualificação, porém, é ambígua: pode ser o caso que Aristóteles não esteja mais buscando algo que apenas vem a ser por necessidade, mas algo que venha a ser em razão de uma necessidade incondicionada (expressa por *ἀναγκαῖον ἁπλῶς*)[99]; ou, ainda, pode ser o caso que Aristóteles não esteja mais buscando apenas algo que vem a ser por necessidade, mas algo *que vem a ser em sentido estrito* por necessidade, isto é, a questão em [8] se restringiria a uma geração *ἁπλῶς*, no sentido apresentado em *GC.* I.3. Contudo, isso não exclui a possibilidade de que se tratar, ainda, de uma necessidade incondicionada, o que estaria marcado pelo emprego de *ἀναγκαῖον* em lugar de *ἀνάγκη* em [8]. Além disso, a relação entre [3] e [8] pode ser articulada de diferentes maneiras, a depender do sentido que se dá à generalização em [7].

Se [3] for lido de modo tal que seja evidente que algumas coisas podem não ocorrer, é preciso que a diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* não proporcione nenhuma evidência da existência de alguma geração necessária no mundo, o que é possível se *ἐσόμενον* puder identificar extensionalmente tanto coisas que vem a ser por necessidade, quer hipotética quer incondicionada, quanto coisas que vem a ser de modo contingente[100], não sendo, pois, de-

---

[99] Expressão empregada, por exemplo, em *An. Pr.* 30^{b}32-33 para marcar uma necessidade da consequência em contraste com uma necessidade incondicionada (expressa por *τούτων ὄντων ἀναγκαῖον*). Sobre a diferença entre esse dois tipos de necessidade em *An. Pr.*, ver PATZIG (1968, p. 16ss).

[100] Optam pela leitura de [3] segundo a qual é evidente que algumas coisas podem não ocorrer Tomás de Aquino (Cap. XI, Lect. 11, num. 2-3), JOACHIM (1922, p. 271), WILLIAMS (2002, p. 197-199), CRIVELLI (2004, p. 232-233), BUCHHEIM (2010, p. 559). Tomás de Aquino toma [3] como afirmação da solução que é provada por [7], de modo que [3] deve consistir na afirmação de que é evidente que algumas coisas podem não ocorrer. No entanto, Tomás parece proceder de modo diferente dos demais e das leituras que apresentamos na sequência, pois considera que [5] identifica de fato uma classe de coisas que ocorre por necessidade, de modo que o objetivo de Aristóteles no capítulo seria mostrar que, apesar da existência de coisas que vem a ser por

signação adequada para apresentar a evidência de que algumas coisas vem a ser por necessidade. Isso parece ser possível em dois cenários: ou se a) tivermos em [5] tão somente a implicação de uma necessidade da consequência, o que faria com que da designação de *ἐσόμενον* não se seguisse nenhuma necessidade da ocorrência de algo designado desse modo; ou se b) [5] puder identificar coisas contingentes ainda que se tenha em [5] a implicação de uma necessidade do consequente. Essa segunda opção pode ser o caso a depender de como se leia a ausência de indexação temporal na formulação de [5], que pode ser tomada como ou bem indicando uma indeterminação do tempo no qual é verdadeiro dizer que algo será e, por conseguinte, do tempo no qual é necessário que seja verdadeiro dizer que algo é o caso, de modo que mesmo coisas contingentes poderiam satisfazer os critérios para serem designadas como *ἐσόμενα*, desde que a afirmação de que elas serão seja verdadeira no mesmo momento em que elas são o caso, visto que mesmo coisas contingentes existem por necessidade *quando* existem (ver *De Int.* 9 19ª23-25); ou bem como indicando uma verdade *atemporal* da afirmação de que algo será, visto que, em certa solução do problema dos futuros contingentes, como veremos na próxima seção, a afirmação de que algo contingente será é atemporalmente verdadeira ou falsa, ainda que, de uma perspectiva temporal, ela possa ser dita *indeterminadamente* verdadeira ou falsa (ou possua seu valor de verdade de modo indefinido), afirmação que, no entanto, depende ainda de uma perspectiva *atemporal* e que não implica qualquer necessidade à ocorrência do que é asserido. Em ambos os casos, por

---

necessidade, haveria ainda lugar no mundo sublunar para a ocorrência de coisas contingentes, e, além disso, vê em [8] não uma pergunta sobre se todas coisas ocorrem de modo contingente ou se há alguma que ocorre por necessidade, mas sobre se todas as coisas ocorrem por necessidade ou se há no mundo sublunar tanto ocorrências necessárias quanto contingentes; Joachim e Buchheim concordam que o tipo de necessidade buscada por Aristóteles em [2] não coincide com aquela que pode ser identificada por [5], visto que [5] pode, quando muito, identificar itens submetidos a uma necessidade hipotética; Crivelli, por sua vez, embora não se pronuncie diretamente sobre sua leitura de [5], utiliza essa passagem para defender leituras antirrealistas de *de Int.* 9 (veremos mais sobre isso na próxima seção), o que sugere que Crivelli toma [5] como capaz de identificar tanto itens necessários quanto itens contingentes, de modo que em [5] teríamos possivelmente suscitado também o problema dos futuros contingentes; Williams, por fim, considera que, se [5] for construído como expressando uma necessidade do consequente, tratar-se-ia de um argumento falacioso, o que sugere que [5] deva ser lido como expressando uma necessidade da consequência, da qual, porém, não se segue que haja algo que vem a ser por necessidade; ademais, segundo Williams, o fato de que algumas coisas existem por necessidade não implica que elas são geradas por necessidade, visto que é possível que essas coisas sejam eternas e, portanto, não tenham sido geradas, sendo preciso um argumento suplementar para a prova de que algo vem a ser por necessidade, o qual prova também que essas coisas são necessárias.

não identificar exclusivamente algo que vem a ser por necessidade, os *ἐσόμενα* não seriam prova de que há algo que venha a ser por necessidade.

Nessa leitura de [3], segundo a qual é evidente que algumas coisas podem não ocorrer, [7] é uma generalização que coloca em dúvida a possibilidade de [5] identificar, além de coisas contingentes (o que faz de modo patente), também alguma coisa no mundo sublunar que venha a ser por necessidade (o que, a princípio, é possível, ainda que a geração dessas coisas não seja identificada *qua* necessária pelo critério apresentado em [5] nas reconstruções mencionadas). Nesse contexto, a questão colocada em [8] consiste na mesma questão colocada em [2]. Resta saber qual a exata função do exemplo do solstício, pois se ele consiste em uma geração que pode responder positivamente à pergunta sobre a existência de algo que vem a ser por necessidade, há alguma dificuldade em se compreender por quê Aristóteles não teria tomado como evidente o fato de que algumas coisas vêm a ser por necessidade, como seria o caso do solstício. Uma saída possível seria dizer que Aristóteles desde o início busca não qualquer tipo de geração, mas apenas gerações em sentido estrito, de modo que a referência ao solstício em [8] figura apenas como um exemplo do tipo de necessidade buscado, ainda que não do tipo de geração buscado, dado que o solstício não é, para Aristóteles, senão o momento de maior aproximação do sol, pois fala-se em solstício quando o sol se torna próximo da terra, não sendo, portanto, exemplo de uma geração em sentido estrito, isto é, de uma geração simples, mas apenas de uma geração parcial.

Se, porém, [3] for lido de modo tal que seja evidente que algumas coisas vem a ser por necessidade, é preciso que em [5] haja a implicação de uma necessidade do consequente[101], pois, caso contrário, não é possível que a diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* decorra dessa evidência apresentada em [3], de forma que é preciso que leiamos a ausência de indexação temporal na formulação de [5] ou como indicação de que a verdade da afirmação de que algo será é *omnitemporal* ou como indicação de que a afirmação que algo será é verdadeira em um tempo *anterior* àquele em que é preciso ser verdadeira a afirmação de

[101] Essa é a leitura defendida por Filopono (*CAG.* XIV.2 302, 26-27), Ludovico BOCCADIFERRO (1571, p. 236a-b), WHITE (1980) e RASHED (2005).

que algo é, condições que só podem ser satisfeitas caso [5] designe algo que vem a ser por necessidade. Não é claro, porém, que sentido de necessidade Aristóteles teria em vista com [5]: se já uma necessidade incondicionada, que seria o caso, por exemplo, da ocorrência de um solstício, ou se tão somente uma necessidade hipotética, que poderia ser satisfeita, por exemplo, por certos contingentes naturais (como morrer, que é o caso necessariamente em algum momento para um dado ser vivo no mundo sublunar se for o caso que esse ser vivo existe). Se [5] identifica coisas que ocorrem segundo uma necessidade hipotética, a pergunta em [8] se voltaria sobre algo que vem a ser segundo uma necessidade incondicionada, o que ainda não havia sido respondido por [5]. Mas se Aristóteles já tinha em vista com [5] algo que vem a ser segundo uma necessidade incondicionada, a reintrodução da pergunta de [2] em [8] só faz sentido caso não se esteja mais buscando apenas algo que vem a ser por necessidade, mas algo que *vem a ser em sentido estrito* por necessidade, de modo que a menção à ocorrência do solstício, embora exemplo de geração que se dá segundo uma necessidade incondicionada, não seria exemplo de algo que vem a ser em sentido estrito, como vimos. No primeiro caso, [5] não prova que nenhum tipo de geração se dá segundo uma necessidade incondicionada, já no segundo caso, [5] prova apenas a necessidade incondicionada de certas gerações parciais (como a ocorrência de um solstício), restando ainda a questão sobre a necessidade de alguma geração simples.

Para os nossos objetivos, no entanto, não será necessário defender uma ou outra dessas leituras, mas apenas ressaltar que a estrutura mediante a qual os *ἐσόμενα* são identificados é ou bem a mesma que subjaz no emprego de *ἐσόμενον* em *De Int.* 9, *Rhet.* II.19 (a análise de *Rhet.* II.19 se encontra no Apêndice A) e em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] (caso em que se deve ver, em [5], ou apenas a implicação de uma necessidade da consequência, ou a implicação de uma necessidade do consequente que permita que também coisas contingentes possam ser identificadas) ou bem semelhante àquela que subjaz no emprego de *ἐσόμενον* nesses outros textos (caso em que há, em [5], a implicação de uma necessidade do consequente, de modo que a diferença entre usos técnicos e não técnicos do termo *ἐσόμενον* diria

respeito à indexação temporal do critério que identifica os *ἐσόμενα*), demarcando assim uma semelhança entre usos técnicos e não técnicos da expressão.

Dessa maneira, o emprego do termo *ἐσόμενον* para designar coisas contingentes enfatiza um aspecto das coisas contingentes diferente daquele enfatizado por *μέλλον*. Enquanto o emprego deste último termo parece demonstrar uma preocupação com a possibilidade[102] da ocorrência de um dado estado de coisas contingente (de modo que ele pode ser descrito verdadeiramente como *μέλλον* sem que isso implique qualquer garantia à sua ocorrência), a escolha por *ἐσόμενον*, por seu turno, demonstra uma preocupação com a ocorrência de um dado estado de coisas, de modo que seu uso para tratar de coisas contingentes se mostraria mais adequado em contextos como aqueles em que o que está em jogo é a causação de um dado estado de coisas (tal como é o caso da descrição do objeto de deliberação), visto que, nesses contextos, não basta ressaltar apenas a possibilidade desse estado de coisas, a qual poderia estar dada independentemente da atuação efetiva da causa desse estado de coisas, mas é preciso pôr em relevo o fato de que ele vem a ser quando sua causa atua para isso, o que não pode ser feito se dissermos que se delibera a respeito de um *μέλλον*, mas apenas se dissermos que se delibera a respeito de um *ἐσόμενον*[103], visto que, nesse caso, se estaria dizendo que se delibera sobre algo tendo-se em vista não apenas sua possibilidade, mas também sua efetiva ocorrência, a qual depende, em última instância, da atuação da deliberação *qua* causa.

---

[102] Como mostra BASSET (1979, p. 164-165), *μέλλω* deve ser entendido, no período clássico, como um prospectivo modal, de modo que não apenas a referência ao futuro se faz através do sentido do verbo, como também o que é por ele visado não é a realização de um fato, mas uma constatação relativa à realização desse fato. Ora, isso é compatível com diferentes sentidos que *μέλλω* pode assumir, pois é possível, valendo-se de *μέλλω* + infinitivo, indicar uma situação como algo, por exemplo, intencionado, iminente, provável ou inevitável. No entanto, como observa GOODWIN (1897, p. 20, §73), construções de *μέλλω* + infinitivo podem denotar também a mera futuridade. Se isso é possível, parece que o sentido técnico que Aristóteles atribui a *μέλλον* é um no qual se faz referência ao futuro sem se ter em vista sua realização, mas tão somente sua possibilidade (voltaremos a isso no Apêndice A). Outrossim, ver VAN DER EIJK (1994, p. 304): "In einem gleichen Vorgang beziehen sich *τὸ μέλλον* und *τὸ ἐσόμενον* entweder auf zwei verschiedene Aspekte (oder Seinsarten) desselben Dinges (z. B. das Ding in seiner potentiellen Seinsart oder in seiner aktuellen Seinsart) oder auf zwei verschiedene Dinge (wenn die Verwirklichung des Dinges nicht stattfindet durch Hinderung anderer Faktoren: was in der Zukunft stattfindet, ist etwas anderes als dasjenige, was bevorstand)".

[103] Ainda que, como veremos na nota 154, seja perfeitamente adequado valer-se de *μέλλον* em contextos em que se visa propriamente a causação de um estado de coisas.

Essa hipótese será mantida em aberto por ora, nossa intenção é que ela se torne mais clara e verossímil com o progresso do argumento ao longo deste trabalho. No entanto, outros aspectos do argumento de *GC.* II.11, os quais talvez esclareçam algumas das possibilidades de leitura aventadas, restam ainda por esclarecer, ainda que isso não seja necessário para o ponto apresentado. Chamam a atenção, em especial, outros dois argumentos em *GC.* II.11: o primeiro é a explicação que Aristóteles fornece à dificuldade levantada em [8] e, o segundo, a solução dada por Aristóteles a essa dificuldade. Além de esclarecerem a primeira parte de *GC.* II.11, esses dois argumentos são relevantes na medida em que estabelecem como é possível que haja coisas que ocorrem por necessidade em um domínio do mundo que é marcado pela contingência, o que é de interesse na medida em que Aristóteles irá conceber a ação humana, em *EE.* II.6 1222^{b}15-20, como pertencendo, do ponto de vista causal, a um domínio diferente daquele em que se insere a reprodução de plantas, animais e homens, e, em *EN.* III.7 1113^{b}17-19, como pertencendo, do ponto de vista causal, a um domínio semelhante àquele em que ocorrem casos particulares de reprodução animal (a relação entre agente e ação seria tal qual aquela entre pai e filho do ponto de vista causal). Por conseguinte, é preciso compreender de que tipo de série causal Aristóteles poderia estar falando e em que medida essas comparações não são inconsistentes com a contingência das ações.

Vejamos, então, o primeiro argumento que nos interessará para esses fins. Trata-se da passagem que se segue imediatamente a [8], na qual Aristóteles desenvolve melhor a dificuldade que havia sido levantada em [7]-[8]:

Texto 8:

Εἰ δὴ τὸ πρότερον ἀνάγκη γενέσθαι, εἰ τὸ ὕστερον ἔσται, οἷον
337^{b}15 *εἰ οἰκία, θεμέλιον, εἰ δὲ τοῦτο, πηλόν, ἆρ' οὖν καὶ εἰ θεμέ-*
λιος γέγονεν, ἀνάγκη οἰκίαν γενέσθαι; ἢ οὐκέτι, εἰ μὴ κἀ-
κεῖνο ἀνάγκη γενέσθαι ἁπλῶς; εἰ δὲ τοῦτο, ἀνάγκη καὶ θε-
μελίου γενομένου γενέσθαι οἰκίαν· οὕτω γὰρ ἦν τὸ πρότερον
ἔχον πρὸς τὸ ὕστερον, ὥστ' εἰ ἐκεῖνο ἔσται, ἀνάγκη ἐκεῖνο
20 *πρότερον. Εἰ τοίνυν ἀνάγκη γενέσθαι τὸ ὕστερον, καὶ τὸ πρό-*
τερον ἀνάγκη, καὶ εἰ τὸ πρότερον, καὶ τὸ ὕστερον τοίνυν
ἀνάγκη, ἀλλ' οὐ δι' ἐκεῖνο, ἀλλ' ὅτι ὑπέκειτο ἐξ ἀνάγκης
ἐσόμενον. Ἐν οἷς ἄρα τὸ ὕστερον ἀνάγκη εἶναι, ἐν τούτοις ἀν-
τιστρέφει, καὶ ἀεὶ τοῦ προτέρου γενομένου ἀνάγκη γενέσθαι
25 *τὸ ὕστερον. Εἰ μὲν οὖν εἰς ἄπειρον εἶσιν ἐπὶ τὸ κάτω, οὐκ ἔσται*
ἀνάγκη τῶν ὕστερον τόδε γενέσθαι ἁπλῶς, ἀλλ' ἐξ ὑπο-
θέσεως· ἀεὶ γὰρ ἕτερον ἔμπροσθεν ἀνάγκη ἔσται, δι' ὅ
ἐκεῖνο ἀνάγκη γενέσθαι. Ὥστ' εἰ μὴ ἐστιν ἀρχὴ τοῦ ἀπείρου,

> οὐδὲ πρῶτον ἔσται οὐδὲν δι' ὅ ἀναγκαῖον ἔσται γενέσθαι. Ἀλλὰ
> 30 μὴν οὐδ' ἐν τοῖς πέρας ἔχουσι τοῦτ' ἔσται εἰπεῖν ἀληθῶς,
> ὅτι ἁπλῶς ἀνάγκη γενέσθαι, οἷον οἰκίαν, ὅταν θεμέλιος γένη-
> ται· ὅταν γὰρ γένηται, εἰ μὴ ἀεὶ τοῦτο ἀνάγκη γίνεσθαι,
> συμβήσεται ἀεὶ εἶναι ἐνδεχόμενον μὴ ἀεὶ εἶναι.

Se, de fato, é necessário que algo anterior ocorra, caso o posterior venha a ser (por exemplo, se uma casa <vem a ser>, <é necessário que> uma fundação <venha a ser> e se isso <vem a ser>, <é necessário que> argila <venha a ser>), acaso então, também se uma fundação for gerada, é necessário que uma casa seja gerada? Ou não mais, a menos que seja necessário *simpliciter* que também aquele [*sc.* o posterior] ocorra? Mas se isso é o caso [*sc.* se é necessário que o posterior ocorra/se é necessário que algo anterior ocorra caso o posterior venha a ser], é necessário que, se a fundação tiver sido gerada, também uma casa seja gerada, pois o anterior estava relacionado com o posterior de modo tal que se esse [*sc.* o posterior] <vem a ser>, é necessário que aquele anterior <venha a ser>. Se então é necessário que o posterior seja gerado, também é necessário que o anterior seja gerado, e se <é necessário que seja gerado> o anterior, então é necessário que também o posterior <seja gerado>, mas não em razão daquele [*sc.* do anterior], mas porque se assumiu como hipótese que <o posterior> vem a ser por necessidade. Portanto, naquelas coisas em que o posterior é necessário, nessas <a relação> é recíproca, e sempre, tendo sido gerado o anterior, necessariamente o posterior se gera. Dessa maneira, se se proceder <série> acima até o infinito, não há de ser *simpliciter* necessário que esse dentre os posteriores venha a ser, mas *hipoteticamente* <necessário>, pois sempre haverá necessariamente outro posterior por meio do qual aquele <anterior> necessariamente ocorre. Por conseguinte, a menos que haja um princípio do infinito, não haverá nenhum item primeiro em razão do qual é incondicionalmente necessário que <os demais> ocorram. Mas, certamente, nem no que diz respeito às coisas que tem um limite será possível dizer isto verdadeiramente, <a saber,> que é incondicionalmente necessário que ocorra, por exemplo, uma casa quando for gerada uma fundação, porque, quando <uma casa> é gerada, a menos que sempre seja necessário que isso seja gerado, resultará existir sempre <algo> que pode existir não-sempre.

Em *GC.* II.11 337^{b}14-16, Aristóteles pergunta se coisas submetidas a uma necessidade hipotética *a fronte*, a qual garante a necessidade de um item anterior em uma série se o item que lhe é posterior for o caso, estariam submetidas também a uma necessidade hipotética *a tergo*, como se a ocorrência de um item anterior em uma série fosse suficiente para a ocorrência do item posterior a ele na série. Já nas linhas ^{b}16-17, uma primeira dificuldade é levantada, pois talvez a conversão de uma necessidade hipotética *a fronte* em uma necessidade hipotética *a tergo* não esteja dada *a menos que* o item posterior venha a ser segundo uma necessidade *incondicionada* e, por conseguinte, a ocorrência do posterior seria necessária a despeito da ocorrência do anterior, a qual está dada porque a ocorrência do posterior está dada. Essa é a leitura tradicional do argumento, que liga ἁπλῶς a ἀνάγκη[104].

[104] Essa leitura se encontra, por exemplo, em Filopono (*CAG.* XIV.2 303,25-304,2 e 307,15-18); Tomás de Aquino (Cap. XI, Lect. 11, num. 5); WILLIAMS (2002, p. 199-203); e RASHED (2005, p. 180, n. 5).

Outrossim, mais adiante, em *GC.* II.11 337^{b}25-28, Aristóteles parece estabelecer um contraste entre dois tipos de necessidade, uma incondicionada e outra condicionada, a necessidade *ex hypothesi*, o que parece sugerir que também aqui se deve ligar *ἁπλῶς* a *ἀνάγκη*[105].

Isso, porém, não deve nos levar a crer que [8] deve ser lido de modo tal que *ἁπλῶς* se liga a *ἀναγκαῖον*. De fato, Aristóteles pode empregar o termo *ἀνάγκη* em um sentido que contraste com *ἀναγκαῖον*[106] e, por conseguinte, pareceria natural a adição de *ἁπλῶς* para especificar o sentido preciso que se atribui a *ἀνάγκη* em um dado contexto. Há alguma dificuldade, porém, no que toca à relação entre ^{b}16-17 e ^{b}25-28. Se *εἰ δὲ τοῦτο* em 337^{b}17 supuser uma resposta afirmativa à questão de ^{b}16-17, nada impede que Aristóteles não esteja ainda tratando de uma necessidade incondicionada, mas apenas de uma necessidade hipotética, de modo que a condição que deve ser satisfeita para que alguma coisa venha a ser o caso quando seu anterior vem a ser o caso pode ser a ocorrência de uma outra coisa, que é posterior à primeira. Caso contrário, isto é, caso Aristóteles estivesse tratando desde ^{b}16-17 de uma necessidade incondicionada, dificilmente ^{b}25-28 funcionaria como conclusão desse passo argumentativo, pois, nessa passagem, encontra-se a afirmação em sentido contrário, a saber, a afirmação de que a necessidade da ocorrência, por exemplo, de uma casa é tão somente hipotética, garantida por algo posterior a ela, de modo que seria preciso tomar *μὲν οὖν* em um sentido adversativo[107]. Se, no entanto, *εἰ δὲ τοῦτο* supuser uma resposta afirmativa à questão de 337^{b}14-16, é perfeitamente possível Aristóteles esteja tratando em ^{b}16-17 de uma necessidade incondicionada.

---

[105] Em *Cat.* 5 2^{b}1 e 2^{b}3, semelhantemente, Aristóteles emprega o advérbio *ἁπλῶς* em posição final, podendo ser ligado tanto ao substantivo que o antecede (*ἀνθρώπου* e *σώματι*, respectivamente) quanto ao verbo da oração, em sentido adverbial. Se tomarmos o *ἁπλῶς* em posição final como ligado não a *ἀνάγκη*, mas o verbo *ἐστι* omitido na oração, é possível igualmente a consequência de uma necessidade incondicionada, pois Aristóteles estaria tratando de casos em que é, independentemente da satisfação de qualquer condição (*ἁπλῶς*), necessário que algo ocorra.

[106] Em *EE.* II.6 1222^{b}42 e 1223^{a}1, por exemplo, Aristóteles emprega *ἀνάγκη* para marcar a necessidade de uma consequência e *ἀναγκαῖον* para marcar a necessidade de um consequente, respectivamente.

[107] Ainda que se trate de um emprego possível, ele é muito raro fora de contextos dialógicos, como observa DENNISTON (1954, p. 475-479). Se assumirmos essa leitura, Aristóteles estaria, em ^{b}25-28, objetando a conclusão tirada em ^{b}23-25 como se em um diálogo consigo mesmo.

Não há dificuldades semelhantes em [b]26, visto que, nessa passagem, é preciso que *ἀνάγκη* identifique uma necessidade que não é hipotética, mas incondicionada, o que parece fazer de modo mais claro se lermos o advérbio *ἁπλῶς* em posição final qualificando *ἀνάγκη* (ou <*ἐστι*>, ver nota 105). Em todo caso, o argumento de *GC.* II.11 337[b]14-33 (Texto 8) consiste em um desenvolvimento da dificuldade introduzida em [7]-[8], pois apresenta claramente a incompatibilidade entre a contingência e o vir a ser que se dá segundo uma necessidade incondicionada, e o faz apresentando os limites de uma série causal linear para se provar a existência de algo que vem a ser por necessidade, visto que esse tipo de série garante apenas uma necessidade hipotética do que é gerado, a menos que se admita que haja um princípio do infinito que garanta a necessidade incondicionada de todos os outros itens da série, concessão que Aristóteles não pode fazer, uma vez que a ideia de princípio é ela mesma incompatível com regressos ao infinito[108]. No entanto, tampouco se houver um princípio, isto é, tampouco no caso de séries causais *limitadas*, parece ser possível falar de uma necessidade incondicionada[109], visto que o item último da série (isto é, o primeiro princípio da ocorrência dos itens anteriores) precisaria ou bem ser algo que ocorre sempre (o que não pode ser o caso senão em séries ilimitadas) ou bem ser ele próprio incondicionalmente necessário[110], o que é impossível no caso de itens contingentes, pois resultaria que algo que pode tanto ser quanto não ser existe eternamente, o que é impossível.

Disso se segue que não é possível garantir que alguma coisa contingente seja gerada segundo uma necessidade incondicionada nem através de uma série limitada, nem através de uma série ilimitada linear. Por essa razão, Aristóteles carece de um outro tipo de série

---

[108] Para uma recusa desenvolvida da possibilidade de regresso ao infinito do ponto de vista causal e a consequente prova da existência de princípios primeiros, ver *Phys.* VIII.5 256[a]17-19 e *Met.* *α*.2 994[a]16-[b]9, texto em que, semelhantemente, o regresso ao infinito é rejeitado por não haver nele nada que possa ser "primeiro", de modo que não é possível encontrar nenhum princípio em séries infinitas.

[109] Nesse sentido, ver o comentário de Filopono (*CAG.* XIV.2, p. 304,30-33 e 310,26-27).

[110] Essa é a reconstrução de Filopono (*CAG.* XIV.2, p. 310,27-30): "Se o que ocorre por necessidade é aquilo que necessariamente ocorre sempre e se o que ocorre em uma <série> linear limitada não ocorre sempre, há de resultar, diz <Aristóteles>, que algo que é capaz de existir não-sempre sempre é o caso"(*εἰ γὰρ τὸ ἐξ ἀνάγκης γινόμενον τοῦτό ἐστιν ὃ ἀεὶ γίνεσθαι ἀνάγκη, τὸ δὲ ἐπ' εὐθείας πεπερασμένης γινόμενον οὐκ ἀεὶ γίνεται, συμβήσεται, φησίν, ἀεὶ γίνεσθαι τὸ ἐνδεχόμενον μὴ ἀεὶ εἶναι, ὅπερ ἄτοπον*).

causal que seja capaz de garantir a eternidade da geração que se dê segundo uma necessidade incondicionada. É precisamente esse o ponto do próximo argumento que gostaríamos de analisar.

Em *GC.* II.11 337^{b}33-338^{b}5, em primeiro lugar, Aristóteles reafirma a necessidade de que haja geração sempre, se de fato é preciso que algo seja gerado necessariamente. Isso, todavia, só pode ser garantido por uma série ilimitada circular, pois somente nesse tipo de série ilimitada é possível encontrar um princípio, sem, contudo, incorrer na impossibilidade de que esse princípio (algo contingente caso se trate de uma geração no mundo sublunar) seja algo que existe eternamente, tal como se passa no caso de séries limitadas. Em *GC.* II.11 338^{b}5-19, em segundo lugar, Aristóteles explica o funcionamento disso em dois casos distintos, um em que as coisas geradas recorrem numericamente e outro em que as coisas geradas recorrem especificamente, o que é uma dificuldade se tomarmos o caso dos elementos e o da reprodução animal, pois embora se trate em ambos os casos de itens cuja substância é corruptível, a alguns (notadamente a Empédocles) parece que os elementos recorrem numericamente, dificuldade que será contornada por Aristóteles.

Vejamos, então, o argumento de *GC.* II.11 337^{b}33-338^{b}5, o qual, além do que foi dito, também estabelece uma relação entre o movimento cíclico dos entes supralunares com a geração cíclica a que estão submetidos os entes sublunares:

Texto 9

Ἀλλὰ
δεῖ τῇ γενέσει ἀεὶ εἶναι, εἰ ἐξ ἀνάγκης αὐτοῦ ἐστιν ἡ γένε-
337^{b}35 σις· τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα· ὃ γὰρ εἶναι ἀνάγκη
338^{a}1 οὐχ οἷόν τε μὴ εἶναι· ὥστ᾽ εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀίδιόν ἐστι,
καὶ εἰ ἀίδιον, ἐξ ἀνάγκης. Καὶ εἰ ἡ γένεσις τοίνυν ἐξ ἀ-
νάγκης, ἀίδιος ἡ γένεσις τούτου, καὶ εἰ ἀίδιος, ἐξ ἀνάγκης.
Εἰ ἄρα τινὸς ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς ἡ γένεσις, ἀνάγκη ἀνακυ-
5 κλεῖν καὶ ἀνακάμπτειν. Ἀνάγκη γὰρ ἤτοι πέρας ἔχειν τὴν
γένεσιν ἢ μὴ, καὶ εἰ μὴ, ἢ εἰς εὐθὺ ἢ κύκλῳ. Τούτων δ᾽
εἴπερ ἔσται ἀίδιος, οὐκ εἰς εὐθὺ οἷόν τε διὰ τὸ μηδαμῶς εἶ-
ναι ἀρχήν, μήτ᾽ ἂν κάτω ἐπὶ τῶν ἐσομένων λαμβανο-
μένων, μήτ᾽ ἂν ἄνω ἐπὶ τῶν γενομένων· ἀνάγκη δ᾽ εἶναι ἀρ-
10 χήν· μήτε πεπερασμένης οὔσης, ἀίδιον εἶναι· διὸ ἀνάγκη
κύκλῳ εἶναι. Ἀντιστρέφειν ἄρα ἀνάγκη ἔσται, οἷον εἰ τοδὶ ἐξ
ἀνάγκης, καὶ τὸ πρότερον ἄρα· ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, καὶ τὸ
ὕστερον ἀνάγκη γενέσθαι. Καὶ τοῦτο ἀεὶ δὴ συνεχῶς· οὐδὲν
γὰρ διαφέρει λέγειν διὰ δύο ἢ πολλῶν. Ἐν τῇ κύκλῳ
15 ἄρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστι τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς· καὶ
εἴτε κύκλῳ, ἀνάγκη ἕκαστον γίνεσθαι καὶ γεγονέναι, καὶ εἰ
ἀνάγκη, ἡ τούτων γένεσις κύκλῳ. Ταῦτα μὲν δὴ εὐλόγως,
ἐπεὶ ἀίδιος καὶ ἄλλως ἐφάνη ἡ κύκλῳ κίνησις καὶ ἡ τοῦ
οὐρανοῦ, ὅτι ταῦτα ἐξ ἀνάγκης γίνεται καὶ ἔσται, ὅσαι ταύ-

338[b]1 *της κινήσεις καὶ ὅσαι διὰ ταύτην· εἰ γὰρ τὸ κύκλῳ κινού-*
μενον ἀεί τι κινεῖ, ἀνάγκη καὶ τούτων κύκλῳ εἶναι τὴν κί-
νησιν, οἷον τῆς ἄνω φορᾶς οὔσης ὁ ἥλιος κύκλῳ ὡδί, ἐπεὶ
δ' οὕτως, αἱ ὧραι διὰ τοῦτο κύκλῳ γίνονται καὶ ἀνακάμ-
5 *πτουσιν, τούτων δ' οὕτω γινομένων πάλιν τὰ ὑπὸ τούτων.*

Mas é preciso à geração existir sempre, se a geração de algo é por necessidade, pois o que é por necessidade é ao mesmo tempo também eterno, pois o que é eterno não pode não ser. Por conseguinte, se <algo> é por necessidade, é eterno, e se é eterno, é por necessidade. E, então, se a geração <de algo> é por necessidade, a geração disso é eterna, e se é eterna, é por necessidade. Se, portanto, a geração de algo é absolutamente necessária, é necessário que <ela> se dê circularmente, isto é, que seja recorrente. Com efeito, é necessário ou bem que haja um limite ou que não e, se não, <que a geração seja> ou bem linear ou cíclica. E dentre essas, se realmente há de ser eterna, não é possível que seja linear, por não haver de nenhuma maneira um princípio, nem caso se tome <itens> abaixo na série em direção ao futuro nem caso <se tome itens> acima na série em direção ao passado. No entanto, é necessário que haja um princípio e que, não sendo limitada <a geração>, que <ela> seja eterna. Por essa razão, é necessário que a <geração> seja cíclica. Há de ser necessário, portanto, que a relação seja recíproca, por exemplo, se uma dada coisa é por necessidade, também seu posterior é, consequentemente, por necessidade. Mas, com efeito, se isso [*sc.* o anterior] <for o caso>, também o posterior ocorre por necessidade. E isso ocorre sempre, de fato, de modo contínuo, pois em nada difere dizer em razão de dois ou de muitos. Por conseguinte, o que se dá por uma necessidade incondicionada existe no que se move e gera circularmente. Então, se é cíclico, é necessário que cada um se gere e tenha sido gerado, e, se é necessário, a geração deles é cíclica. Certamente essas coisas <estão ditas> de modo razoável, uma vez que o movimento circular, isto é, o movimento do céu se mostra eterno também de outro modo, porque estas coisas ocorrem e hão de ser por necessidade, <a saber,> todos os movimentos que pertencem a esse [*sc.* ao movimento do céu] e todos <os movimentos> que são causados por ele, visto que, se o que é movido ciclicamente sempre move algo, é preciso que também o movimento dessas coisas seja cíclico: por exemplo, porque há um movimento acima, o sol se move de um dado modo, e uma vez que <o sol se move> assim, as estações, por causa dele, ocorrem e recorrem ciclicamente e, uma vez que essas coisas ocorrem assim, por sua vez <ocorrem assim também> as coisas afetadas por elas.

Apesar das dificuldades expostas em *GC.* II.11 337[b]14-33, se a geração de alguma coisa for necessária, é preciso que essa geração seja eterna. Como se viu, não é possível que isso seja o caso em nenhum dos dois tipos de série apresentados, nem nas séries limitadas nem nas séries ilimitadas lineares. No caso das séries ilimitadas lineares, só se pode garantir uma necessidade hipotética à geração de algo, ainda que de fato seja possível falar em gerações eternas nesse tipo de série; no caso de séries limitadas, dado que não há nesse tipo de série a possibilidade de algo ocorrer sempre (diferente do que se passa em séries ilimitadas, onde nada impede que um mesmo item volte a ocorrer posteriormente[111]), só é possível garantir uma necessidade incondicionada à geração de algo se o último item na série (o

[111] Ver *GC.* II.10 337[a]4-7 na nota 98.

primeiro princípio dos anteriores) for incondicionalmente necessário, o que é impossível no caso de entes sublunares. Se, então, a geração de algo é incondicionalmente necessária, resta, segundo 338[a]4-5, apenas uma alternativa: uma geração que ocorra de modo circular, isto é, recorrente. Sendo assim, depois de apresentar os tipos possíveis de série, que podem ser limitadas ou ilimitadas e, se ilimitadas, lineares ou cíclicas, Aristóteles argumenta em favor das séries ilimitadas cíclicas, único tipo de série que pode satisfazer as condições exigidas para que haja uma geração que ocorra eternamente segundo uma necessidade incondicionada no mundo sublunar.

Para isso, Aristóteles mostra, em primeiro lugar, que é possível fazer a conversão mencionada em *GC.* II.11 337[b]14-16, isto é, se algo é necessário, também seu anterior é necessário, mas, nesses casos, se o anterior é necessário, também o posterior, independente do fato de um ou mais itens intermediar essa relação, como ocorre, por exemplo, na geração dos elementos, em que a geração de um item posterior idêntico ao primeiro é intermediada pela geração dos demais elementos. Em segundo lugar, demonstrada a possibilidade de uma geração incondicionalmente necessária no mundo sublunar, a qual é garantida se a geração ocorrer ciclicamente, Aristóteles confirma o caráter cíclico da geração através de sua causa – o movimento circular do céu –, pois esse tipo de movimento se mostra eterno de duas maneiras, a saber, pelo fato de os movimentos por ele *abarcados* (isto é, os movimentos dos entes supralunares que são parte do movimento do céu) serem necessários e pelo fato de os movimentos por ele *causados* (isto é, os movimentos dos entes sublunares causados pelo movimento do céu) serem necessários. Como estabelecido em *GC.* II.10, a continuidade da geração no mundo sublunar é garantida precisamente pelos movimentos causados no mundo sublunar pelo movimento do sol, e, segundo *GC.* II.11 338[b]1-3, porque esses movimentos são causados por um movimento cíclico, eles também são cíclicos, e não apenas movimentos lineares que imitam o movimento cíclico, tal como parecia sugerido em *GC.* II.10. Aristóteles apresenta, então, um exemplo: o sol (que se move ciclicamente) causa a mudança de estações, a qual há de ser também cíclica; a mudança das estações, por sua vez,

afeta outras coisas, e, por ser algo que ocorre ciclicamente, as coisas por ela afetadas serão afetadas também ciclicamente e assim por diante.

Assim, Aristóteles pode proceder a uma explicação das maneiras pelas quais os entes recorrem em uma geração, a saber, numerica ou especificamente:

Texto 10

338[b]5 Τί
οὖν δὴ ποτε τὰ μὲν οὕτω φαίνεται, οἷον ὕδατα καὶ ἀὴρ κύ-
κλῳ γινόμενα, καὶ εἰ μὲν νέφος ἔσται, δεῖ ὗσαι, καὶ εἰ
ὕσει γε, δεῖ καὶ νέφος εἶναι, ἄνθρωποι δὲ καὶ ζῷα οὐκ ἀνα-
κάμπτουσιν εἰς αὑτοὺς ὥστε πάλιν γίνεσθαι τὸν αὐτόν; Οὐ
10 *γὰρ ἀνάγκη, εἰ ὅ πατὴρ ἐγένετο, σὲ γενέσθαι· ἀλλ' εἰ σύ,*
ἐκεῖνον· εἰς εὐθὺ δὲ ἔοικεν εἶναι αὕτη ἡ γένεσις. Ἀρχὴ δὲ
τῆς σκέψεως πάλιν αὕτη, πότερον ὁμοίως ἅπαντα ἀνα-
κάμπτει ἢ οὔ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀριθμῷ τὰ δὲ εἴδει μόνον.
Ὅσων μὲν οὖν ἄφθαρτος ἡ οὐσία ἡ κινουμένη, φανερὸν ὅτι καὶ
15 *ἀριθμῷ ταὐτὰ ἔσται (ἡ γὰρ κίνησις ἀκολουθεῖ τῷ κινουμένῳ),*
ὅσων δὲ μὴ ἀλλὰ φθαρτή, ἀνάγκη τῷ εἴδει, ἀριθμῷ δὲ
μὴ ἀνακάμπτειν. Διὸ ὕδωρ ἐξ ἀέρος καὶ ἀὴρ ἐξ ὕδατος εἴ-
δει ὁ αὐτός, οὐκ ἀριθμῷ. Εἰ δὲ καὶ ταῦτα ἀριθμῷ, ἀλλ' οὐχ
ὧν ἡ οὐσία γίνεται οὖσα τοιαύτη οἵα ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι.

Mas por que, afinal, algumas coisas são manifestamente assim, tal como a água e o ar <manifestamente> ocorrem ciclicamente, isto é, se de fato haverá uma nuvem, é preciso que chova, e se de fato choverá, é preciso que haja uma nuvem, ao passo que os homens e os animais não retornam a si próprios de modo a novamente surgir o mesmo? De fato, não é necessário, se seu pai vem a ser, que tu venhas a ser. O princípio da investigação, por sua vez, é este, <a saber,> se todas as coisas recorrem do mesmo modo ou não, mas antes algumas <recorrem> numericamente e outras, apenas especificamente. Então, no que diz respeito àquelas coisas cuja substância movida é incorruptível, é evidente que também hão de ser as mesmas numericamente (pois o movimento segue o que é movido), ao passo que, no que diz respeito àquelas coisas cuja <substancia movida> não <é incorruptível>, mas corruptível, é necessário que recorram especificamente, mas numericamente não. Por essa razão a água vinda do ar e o ar vindo da água são os mesmos especificamente, não numericamente. Mas se essas coisas são também <as mesmas> numericamente, ainda não são <coisas> cuja substância vem a ser, porque <essa substância> é tal que <essas coisas> podem não ser.

Essa parte final do argumento introduz uma dificuldade tomada por Aristóteles como meramente aparente: o ciclo dos elementos não seria, na verdade, tão diferente da reprodução humana. A dificuldade surge em razão do modo como a reprodução humana é descrita em [b]9-11, isto é, a partir de um caso particular. No entanto, se tomarmos a reprodução humana do ponto de vista da espécie, poder-se-ia dizer, tal como se diz dos elementos, que homens e animais "retornam a si próprios de modo a novamente surgir o mesmo", pois anteriores e posteriores na reprodução são idênticos especificamente[112].

[112] Há, porém, uma outra dificuldade apontada nessa passagem (que não é resolvida por Aristóteles), a qual diz respeito à implicação da ocorrência de um item posterior se um anterior é o caso, pois, ainda que, para

A solução de Aristóteles passa pela observação de que o vir a ser necessário se manifesta de dois modos distintos no mundo, a depender do tipo de substância que está submetido a esse vir a ser. No caso de coisas cuja substância movida é incorruptível, no qual se trata de coisas passíveis apenas de uma geração parcial, é possível dizer que a geração necessária garante que as coisas resultantes de uma geração desse tipo são numericamente idênticas àquelas que deram início a tal geração; já no caso de coisas cuja substância é corruptível, no qual há também a possibilidade de gerações simples, é necessário que elas recorram especificamente, embora não seja necessário que elas recorram numericamente. De fato, há a possibilidade de coisas cuja substância é corruptível permanecerem numericamente idênticas em uma geração, desde que tomemos casos de geração parcial. Esse quadro, portanto, não apresenta nenhuma complicação para visões como a de Empédocles[113], segundo a qual os elementos permanecem numericamente idênticos ao longo de seu ciclo, desde que se conceda que eles não são coisas cuja substância é corruptível, mas incorruptível, estando sujeitos, portanto, apenas a gerações parciais[114].

Feito isso, voltemos à ação humana e a sua relação com a reprodução. É evidente que Aristóteles não tem em vista, nem em *EE.* II.6, nem em *EN.* III.7, séries ilimitadas lineares, pois em ambas as passagens ele está tratando de princípios e, como vimos, esse tipo de série não admite princípios. Portanto, em *EE.* II.6, o contraste da reprodução dos seres vivos com

---

espécie humana, seja verdade que todos seus membros tem um genitor, não é verdade que todos seus membros são genitores de alguém. No entanto, como observa WILLIAMS (2002, p. 209-210), embora Aristóteles não sustente a afirmação geral de que todos membros de uma espécie são também, em algum momento, genitores, ele se compromete com a afirmação de que, no mais das vezes, os membros de uma espécie são genitores, o que é garantido pelo fato de ser preciso que a espécie continue, ainda que não seja necessário, para tal, que todos os membros da espécie garantam sua continuidade.

[113] Trata-se de uma visão atribuída a Empédocles no comentário de Filopono (*CAG.* XIV.2, p. 314,4-8), visão que já fora mencionada anteriormente em *GC.*, em I.8 325^{b}16-22 e II.6 333^{a}16-18, e que se encontra desenvolvida no testemunho dado pelo próprio Aristóteles em *Met.* A.3 984^{a}9-11 (DK 28, p. 287,34-37): "Empédocles, por sua vez, <estabelece> quatro coisas <como princípios>, acrescentando aos já mencionados [*viz.* água, ar e fogo] a terra como um quarto <elemento>. De fato, <ele afirma que> esses permanecem sempre e <que eles> não vêm a ser a não ser em grande ou pequeno número, ao se combinarem em algo único ou ao se separarem de algo único" (*Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον* (*ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ολιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός*)).

[114] Essa visão parece confirmada pela passagem mencionada na nota anterior, *Met.* A.3 984^{a}9-11, visto que Aristóteles afirma nessa passagem que Empédocles é da opinião de que os elementos não estão sujeitos a geração *a não ser* pelo pequeno ou grande número, isto é, eles podem ter sua quantidade alterada, na medida em que se combinam em algo único ou se separam de algo único.

a ação humana parece fazer sentido se aquela estiver sendo tomada como uma geração ilimitada cíclica, em que é necessário que plantas, animais e homens gerem semelhantes a fim de se preservarem enquanto espécie, tipo de série causal que contrasta com aquela que produz a ação humana, pois nesse tipo de série não é possível identificar um princípio para além do qual não é possível regresso, pois, ainda que um item na série seja de fato, no mais das vezes, princípio de itens posteriores, ele só o é porque causado por um anterior especificamente idêntico. Já em *EN.* III.7, é possível fazer sentido da aproximação entre ação e reprodução humana se se estiver falando de séries *limitadas*[115], pois nesse tipo de série não é possível um regresso para além daquele princípio que dá início ao movimento, a menos que se pense em princípios que não são explicativos desse movimento ou da atuação do princípio desse movimento; esse tipo de série, além disso, seria adequado para uma descrição da reprodução tão somente quando se trata de *casos singulares* de reprodução (*e.g.* a relação entre um pai e um filho), e não da reprodução como uma geração que permite a continuidade de certos tipos de entes naturais.

1.2. *De interpretatione* 9: a deliberação como princípio de ἐσόμενα

Como se viu na seção anterior, é possível garantir a compatibilidade da descrição do objeto de deliberação como *ἐσόμενον* com a possibilidade da deliberação porque a estrutura mediante a qual os *ἐσόμενα* são identificados pode ser ou bem a mesma que subjaz no emprego de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9, *Rhet.* II.19 e em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] (de modo que designar algo como *ἐσόμενον* implicaria apenas uma necessidade da consequência ou uma necessidade do consequente compatível com a contingência) ou bem semelhante àquela que subjaz no emprego de *ἐσόμενον* nesses outros textos (de modo que designar algo como *ἐσόμενον* implicaria, no momento em que a atribuição dessa designação for verdadeira, uma necessidade do consequente). Em ambos os casos, ademais, o emprego de *ἐσόμενον* para designar coisas contingentes parecia guardar uma diferença de ênfase relativamente a *μέλλον*, na

[115] Convém recordar a lição de *MA.* 6 700^{b}11ss, segundo a qual o movimento dos animais é concebido como um movimento que possui um limite, a saber, aquilo-em-vista-de-que (*τὸ οὗ ἕνεκα*).

medida em que, com *ἐσόμενον*, parece se demonstrar uma preocupação com a ocorrência de um dado estado de coisas, e não meramente com sua possibilidade, tal como era o caso com *μέλλον*. Em *de Int.* 9, como veremos, o emprego de *ἐσόμενον* parece confirmar precisamente essa diferença, visto que a preocupação de Aristóteles nesse texto diz respeito à ocorrência ou não de estados de coisas singulares e futuros, restando investigar o exato sentido de *ἐσόμενον* em seu emprego em *de Int.* 9 e, por conseguinte, suas relações com seus possíveis sentidos em *GC.* II.11.

Além disso, convém observar que, para alguns comentadores[116], Aristóteles teria explicitamente evitado o problema dos futuros contingentes em *GC.* II.11, valendo-se de um modo de expressão que não permite sua formulação, a saber, empregando *ἐσόμενον* para tratar de coisas necessárias e *μέλλον* para coisas contingentes. No entanto, ainda que essa leitura tenha por pressuposto uma versão da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* que não é a única possível, ela chama atenção para uma dificuldade ao fundo de *GC.* II.11, pois Aristóteles ou bem, consciente do problema dos futuros contingentes, evita deliberadamente sua formulação em *GC.* II.11, ou bem, tendo em vista uma certa solução do problema dos futuros contingentes, toma-a por suposta em *GC.* II.11. A primeira possibilidade é o caso naquelas leituras em que *ἐσόμενον* designava apenas coisas necessárias[117], ao passo que a segunda, naquelas leituras em que *ἐσόμενον* podia designar inclusive coisas contingentes. De qualquer modo, em *de Int.* 9, deparamo-nos com um problema cuja solução tem ligação direta com a diferença exposta em *GC.* II.11, seja porque sua solução se vale da mesma noção de *ἐσόμενον* empregada em *GC.* II.11, isto é, uma noção de *ἐσόμενον* que tenha por implicação quer apenas uma necessidade da consequência quer uma necessidade do consequente compatível com a contingência (o que seria o caso quando o item contingente *existe*, visto que algo contingente existe por necessidade *quando existe*), seja porque sua solução se vale de uma noção de *ἐσόμενον* diferente daquela empregada em *GC.* II.11, mas

[116] Penso aqui sobretudo em FREDE (1970, p. 22-23). Pode-se encontrar uma visão semelhante sobre a relação entre os dois textos em TALANGA (1986, p. 31-32).
[117] Quer apenas coisas incondicionalmente necessárias ou inclusive coisas hipoteticamente necessárias.

que guarda ainda assim uma semelhança com ela, visto que, em *de Int.* 9, *ἐσόμενα* não seriam apenas coisas a respeito de que é verdadeiro dizer que serão *antes* do momento em que são ou a respeito das quais *sempre* é verdadeiro dizer que serão, mas, inclusive, coisas a respeito das quais a afirmação de que serão é verdadeira *no momento em que vêm a ser* ou é verdadeira *atemporalmente*, de modo que o critério através do qual se designa algo como *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 diferiria daquele empregado em *GC.* II.11 através de sua indexação temporal.

Em *de Int.* 9, Aristóteles discute o problema do necessitarismo lógico, o qual se segue quando se assume que a asserção de que uma coisa contingente será é, desde logo, verdadeira ou falsa, implicando, assim, a necessidade de sua ocorrência futura. Há, porém, diferentes maneiras de se reconstruir esse problema e, por conseguinte, também a solução que lhe dá Aristóteles. Desenvolver uma leitura de *de Int.* 9 não está no escopo deste trabalho; para nossos objetivos, bastará mostrar que a concepção de *ἐσόμενον* apresentada ao se discutir *GC.* II.11 é compatível com *de Int.* 9 nos termos expostos, explicando como a deliberação é princípio de *ἐσόμενα* concebidos ou bem tal como em *GC.* II.11 ou bem em um sentido não técnico, mas semelhante àquele empregado em *GC.* II.11.

Desse modo, apresentaremos de que maneira dois tipos de leitura do problema dos futuros contingentes e de sua solução compreendem a noção de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 e, por conseguinte, o papel da deliberação como causa de *ἐσόμενα*: nós falaremos, especificamente, das chamadas leituras tradicionais (ou antirrealistas) e, com maior detalhe, de certa reconstrução da leitura dos comentadores (sobretudo a de Amônio, a qual, diferente das leituras de Boécio, de Estêvão de Alexandria e do comentador anônimo, está conectada a uma interpretação da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* em *GC.* II.11) que encerra parte das chamadas leituras *não-tradicionais* (ou realistas).

São duas as ocasiões em que Aristóteles faz menção à deliberação e à ação em *de Int.* 9. Em ambas, ele o faz para discorrer acerca de dificuldades resultantes do argumento necessitarista. A primeira menção se encontra em 18^{b}26-36:

Texto 11

Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦτα
ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν
καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου ἢ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, ἀνάγκη
τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν
18ᵇ30 δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις, ἀλλὰ πάντα
εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι
ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται
τοδί, ἐὰν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται. οὐδὲν γὰρ κωλύει καὶ εἰς
μυριοστὸν ἔτος τὸν μὲν φάναι τοῦτο ἔσεσθαι τὸν δὲ μὴ φά-
35 ναι, ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ὁποτερονοῦν αὐτῶν ἀληθὲς ἦν
εἰπεῖν τότε.

São esses e outros que tais os absurdos resultantes se for verdade que, de toda afirmação e negação, quer sobre universais ditos universalmente quer sobre singulares, é necessário que uma das <asserções> contraditórias seja verdadeira e a outra, falsa e que nenhuma dentre as coisas que ocorrem seja *ὁπότερ' ἔτυχεν*, mas antes todas sejam ou ocorram por necessidade. Por conseguinte, não seria preciso nem deliberar nem se dar ao trabalho de fazer algo, como se se fizéssemos isto, isto viesse a ser, ao passo que se não fizéssemos isto, isto não viesse a ser. De fato, nada impede que mesmo há dez mil anos alguém tenha afirmado que isso viria a ser o caso e algum outro, negado, de modo a vir a ser por necessidade qualquer uma das coisas que era então verdadeiro asserir.

Na sequência, em *de Int.* 9 18ᵇ36-6, Aristóteles estende essas consequências mesmo a casos em que não há nenhuma contradição enunciada previamente acerca da ocorrência ou não ocorrência de algo, visto que não é por ser verdadeiro dizer que algo ocorrerá ou que não ocorrerá que isso se dará assim, mas é porque ocorrerá ou não ocorrerá que é verdadeiro dizê-lo. Desse modo, a ocorrência ou não de algo no mundo, segundo o argumento de *de Int.* 9 18ᵇ36-6, prescinde do fato de falarmos ou não a seu respeito, isto é, não há uma conexão causal entre uma asserção a seu respeito e sua ocorrência ou não ocorrência, diferentemente do que se passa no caso da deliberação, a qual, garantido um âmbito de coisas contingentes, é realmente um princípio sem cujo concurso certas coisas não podem ocorrer. Em todo caso, se não estiver garantido um âmbito de coisas genuinamente contingentes, algo como a deliberação se tornaria desnecessário, pois não possuiria nenhum papel na ocorrência ou não de algo no mundo.

É exatamente essa intuição quanto ao papel causal da deliberação na produção de algo no mundo que está presente na segunda menção à deliberação em *de Int.* 9, a saber, em 19ᵃ7-12, que oferece uma explicação para a assunção de que as consequências do argumento necessitarista são impossíveis:

Texto 12

Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα — ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ
τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί

> *τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν*
> 19ᵃ10 *εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται, καὶ τὸ εἶναι*
> *καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ το μὴ γενέσθαι·*
>
> Se, então, essas coisas são impossíveis – com efeito, vemos que existe um princípio das coisas que serão tanto em deliberarmos quanto em realizarmos algo e, em geral, que há a possibilidade de ser e não ser nas coisas que não estão sempre em ato, nas quais ambos são possíveis, tanto o ser quanto o não ser, de modo que também <são possíveis> tanto o ocorrer quanto o não ocorrer

O papel causal da deliberação relativamente às coisas futuras, especificamente, às ações, não pode, portanto, ser preservado caso se admita que asserções em que se afirma ou nega que uma coisa contingente será são verdadeiras ou falsas do mesmo modo que, por exemplo, asserções sobre universais ditos universalmente (*cf.* 18ᵇ27ss). Essas consequências se contrapõem a algumas intuições básicas, como a possibilidade e a efetividade da deliberação e do agir na realização de algo no mundo (uma ação) e como a caracterização de coisas que não estão sempre em ato como sendo coisas que são capazes tanto de existir quanto de não existir, intuições que são ameaçadas pelo argumento necessitarista na medida em que ele parece, por um lado, tornar a deliberação desnecessária, pois ela não mais seria causa de ação, e, por outro lado, implicar a validade irrestrita de uma versão do chamado *princípio da plenitude*, pois a capacidade de vir a ser de que são dotadas as coisas que não estão sempre em ato se tornaria uma capacidade que necessariamente deve ser atualizada em algum momento; caso contrário, seriam coisas que necessariamente *não virão a ser* no futuro (visto que é possível asserir verdadeiramente agora que elas não virão a ser em nenhum momento no futuro), mas que, ainda assim, detêm a possibilidade de virem a ser no futuro, o que está em contradição com a noção aristotélica de *δύναμις*, uma vez que, se se supuser que essas coisas virão a ser, obter-se-ia resultados impossíveis caso seja necessário que elas não venham a ser (voltaremos a essa noção na primeira seção do segundo capítulo, mas convém ter em vista aqui, notadamente, a afirmação de Aristóteles em *Met.* Θ.4 1047ᵇ3-6 de que não é possível dizer que algo é *δύνατον* mas que ainda assim não virá a ser, o que implica resultados impossíveis).

Desse modo, o problema enfrentado por Aristóteles nesse capítulo decorre de uma noção de *ἐσόμενον* segundo a qual, do fato de a afirmação de que algo será ser verdadeira em um tempo t, segue-se que é necessário nesse mesmo tempo t que essa coisa ocorra em

algum tempo igual ou posterior a *t*. De fato, o problema se coloca em torno de afirmações e negações de que algo *será* (*cf. de Int.* 9 18ᵃ35-36: *ὁ μὲν φήσει ἔσεσθαί τι, ὁ δὲ μὴ φήσει τὸ αὐτὸ τοῦτο*) desde o início da apresentação do argumento necessitarista, o qual, por fim, leva à consequência de que todas as coisas que serão ocorrem por necessidade (ver *de Int.* 9 18ᵇ14-15). No entanto, a depender de como se reconstrua o argumento de Aristóteles, essas consequências ou bem não se seguiriam no caso de coisas contingentes e, por conseguinte, asserções verdadeiras ou falsas acerca da ocorrência dessas coisas *não implicariam* a necessidade de sua ocorrência ou não ocorrência posterior (ainda que sua verdade possa depender da ocorrência posterior dessa coisa, a qual não se dará por necessidade), ou bem (2) se seguem e, por conseguinte, não pode ser o caso que asserções acerca de coisas contingentes sejam verdadeiras ou falsas *antes do momento em que* algo desse tipo ocorre ou deixa de ocorrer.

A resposta (2) às consequências do argumento determinista consiste na solução dada pelas leituras tradicionais (ou antirrealistas) de *de Int.* 9. As asserções sobre futuros contingentes não são verdadeiras ou falsas antes do momento em que o que foi asserido ocorre ou deixa de ocorrer ou bem porque essas asserções têm um terceiro valor de verdade, neutro quanto à verdade ou falsidade[118], ou bem porque se restringe[119] ou reformula[120] o princípio da bivalência de alguma maneira, fazendo com que essas asserções não possam ter um valor de verdade (ou não possam ter, de modo definido, um valor de verdade) antes do momento no qual o que foi asserido ocorre ou deixa de ocorrer, do que se segue que ou bem elas apenas tem um valor de verdade a partir do momento em que o que foi asserido ocorre ou

---

[118] Ver ŁUKASIEWICZ (1967, p. 36-37).

[119] Ver, por exemplo, FREDE (1970, p. 24-27, 64-73) e KRETZMANN (1998, p. 24-52), cujas soluções se pautam em uma restrição dos casos em que o princípio da bivalência se aplicaria.

[120] Ver, por exemplo, GASKIN (1995, p. 146-184) e sua reconstrução da leitura dos comentadores antigos. Há, ademais, a possibilidade de o princípio da bivalência não carecer de nenhuma modificação quando se trata de asserções acerca de futuros contingentes, por não ser possível atribuir a Aristóteles uma formulação do princípio da bivalência segundo a qual as asserções podem se valoradas como sendo verdadeiras ou falsas em qualquer momento no tempo, mas apenas uma formulação do princípio da bivalência em que ele seja de algum modo temporalizado. Resta dúvida, porém, quanto a se haveria ao menos um momento no tempo em que as asserções podem ser valoradas como sendo verdadeiras ou falsas ou se é apenas possível que exista ao menos um tempo em que as asserções podem ser valoradas como verdadeiras ou falsas. Para uma defesa da primeira possibilidade, ver BARBOSA FILHO (2005); para uma leitura do que está em jogo nessas possibilidades e uma defesa da última, ver FERREIRA (2008, p. 14-28, 51-53).

deixa de ocorrer ou bem que seu valor de verdade é, antes do momento no qual o que foi asserido ocorre ou deixa de ocorrer, indeterminado, não implicando assim, necessidade. Essas diferenças não importam para o nosso ponto, pois todas essas soluções são compatíveis com as afirmações de que (a) Aristóteles aceita a inferência da necessidade de um estado de coisas a partir da verdade de uma asserção a seu respeito e de que (b) as asserções a respeito de futuros contingentes obtêm o valor de verdade "verdadeiro" ou "falso" (ou obtêm, de modo definido, um valor de verdade) *somente* em seu tempo de referência, isto é, no tempo que se assere que algo ocorre ou deixa de ocorrer (seja um ponto determinado ou indeterminado no futuro, caso em que seria possível que as asserções sobre futuros contingentes *jamais se tornem* verdadeiras ou falsas)[121], de modo que o estado de coisas asserido só se torna necessário no momento em que ocorre, isto é, ele existe *por necessidade* quando *existe* (ver 19ª23-26). O comprometimento com essas duas afirmações torna a resposta (2) compatível tanto com aquelas leituras da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* apresentadas em *GC.* II.11 segundo as quais *ἐσόμενον* identifica coisas necessárias, de forma que o uso de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 diferiria daquele em *GC.* II.11 (que seria o uso propriamente técnico do termo) pela indexação temporal do critério de identificação dos *ἐσόμενα*, quanto com uma versão da leitura da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* apresentada em *GC.* II.11 segundo a qual *ἐσόμενον* identifica coisas necessárias e contingentes indiscriminadamente, a saber, aquela versão segundo a qual *ἐσόμενον* identifica essas coisas apesar de implicar uma necessidade do consequente, de forma que o emprego de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 teria o mesmo sentido do emprego de *ἐσόμενον* em *GC.* II.11[122].

Vejamos, então, a resposta (1) às consequências do argumento necessitarista, a qual consiste na solução dada pelas leituras não-tradicionais (ou realistas). A fim de evitar as

---

[121] Sobre a existência de um tempo de referência que caracteriza os *λόγοι ἀποφαντικοί*, ver FERREIRA (2008, p. 53-60).

[122] Parece excessivo dizer que essa interpretação sobre *o que será* em *GC.* II.11 pressupõe uma interpretação semelhante para solução dada por Aristóteles ao problema dos futuros contingentes, como faz CRIVELLI (2004, p. 232-233), pois há uma outra solução possível para o problema dos futuros contingentes, a saber, aquela interpretação da leitura dos comentadores segundo a qual uma verdade atemporal da afirmação de que algo será não implica nenhuma necessidade a ocorrência disso, que também é compatível com essa interpretação sobre *o que será* em *GC.* II.11.

consequências do argumento necessitarista, esse tipo de leitura não admite que a verdade acerca de um estado de coisas contingente e futuro possa implicar que seja necessário que esse estado de coisas seja o caso em algum momento no futuro, seja porque essa inferência não seria admissível por envolver uma mudança de escopo do operador "necessário"[123], seja porque ela só seria admissível em alguns casos, nos quais há uma verdade necessária, mas não em casos em que simplesmente se diz que há uma verdade (atemporal)[124].

Nessas duas leituras, por conseguinte, opera uma concepção de *ἐσόμενον* que ou bem coincide com a concepção de *ἐσόμενον* presente na leitura da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* em *GC.* II.11 segundo a qual *ἐσόμενον* implica uma necessidade da consequência, ou bem difere, pelo escopo do operador "necessário", da concepção de *ἐσόμενον* presente na leitura da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* em *GC.* II.11 segundo a qual *ἐσόμενον* implica uma necessidade do consequente. Convém observar, além disso, que a possibilidade de se dizer que algo contingente é *ἐσόμενον*, nessas duas leituras de *de Int.* 9, depende da

---

[123] Essa leitura foi proposta por Gail FINE (1984), para quem o argumento determinista consiste em uma falácia decorrente da confusão entre *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis*. Para ela, Aristóteles admite tão somente que é necessário que a verdade de uma asserção sobre um estado de coisas futuro contingente implique sua ocorrência no futuro, do que não decorre que sua ocorrência no futuro seja necessária, conclusão que decorreria de um deslocamento ilícito do operador "necessário", de sorte que a verdade de uma asserção sobre um estado de coisas contingente implicaria a necessidade da ocorrência desse estado de coisas no futuro. Essa leitura de Fine encontra algumas dificuldades em 18^{b}26-36, como ela própria admite, o que a leva a dizer que, embora não haja nenhum problema com a bivalência em *de Int.* 9, a tese "verdadeiro-falso" (segundo a qual é necessário que, de asserções contraditórias p e não-p, cada uma tenha um valor de verdade e seus valores de verdade difiram) não se aplica a asserções a respeito de futuros contingentes do mesmo modo que se aplica a asserções a respeito de universais ou a respeito de particulares no presente ou no passado, mas antes se aplica de um modo que seja compatível com a noção deliberação. Sobre os problemas dessa leitura, ver FREDE (1985, p. 55) e GASKIN (1995, p. 21-22, 43-48).

[124] A admissão da inferência da verdade para a necessidade somente no caso em que há uma verdade necessária, por sua vez, consiste na leitura de ANSCOMBE (1956), que vê uma ambiguidade na formulação da tese de partida do argumento necessitarista, que, em uma leitura, admitiria a inferência da verdade para a falsidade, mas em outra leitura, não. Anscombe considera que o operador "*ἀνάγκη*" na expressão "*ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι*" em 18^{a}28 pode ser lido de dois modos bastante diferentes, em um deles, distribuído à verdade ou falsidade, de modo que Aristóteles estaria dizendo que afirmação e negação são necessariamente verdadeiras ou necessariamente falsas no caso de coisas passadas ou presentes.[124] Para Anscombe, somente se lermos essa passagem desse modo seria admissível o resultado obtido em 18^{a}30, onde a verdade ou falsasidade de uma afirmação ou negação implica que tudo necessariamente é caso ou necessariamente não é o caso. Dessa maneira, ao dizer em 18^{a}34-33 que não é do mesmo modo no caso de coisas singulares e futuras, Aristóteles estaria alertando para o fato de que não se deve atribuir uma verdade necessária a asserções sobre esse tipo de coisa, sob o risco de se admitir o argumento necessitarista apresentado na sequência. Tal como Fine, portanto, Anscombe vê no argumento necessitarista uma confusão entre *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis*. Sobre as dificuldades da leitura de Anscombe, ver FREDE (1970, p. 27-32) e GASKIN (1995, p. 18-21, 32-33)

ocorrência dessa mesma coisa em algum momento no futuro, de modo que também aqui *ἐσόμενον* parece guardar uma diferença relativamente a *μέλλον*, pois pode-se falar que algo contingente é *μέλλον* mesmo que essa coisa não ocorra.

Não são, porém, essas duas leituras que nos interessam, mas uma terceira, segundo a qual a verdade das asserções sobre futuros contingentes não pode implicar a necessidade de sua ocorrência, pois consiste ou em uma verdade que se atribui indefinidamente a uma asserção ou em uma verdade indefinida que se atribui a uma asserção, ao passo que somente uma verdade que é atribuível de modo definido a uma asserção ou uma verdade definida que seja atribuível a uma asserção poderiam ter essa consequência. Trata-se das reconstruções de MIGNUCCI (1989; 2001) e de SEEL (2001) das leituras de Boécio e de Amônio, as quais, nessa reconstrução, devem ser lidas como respostas ao problema da presciência divina. Nessa leitura, a verdade – ou a distribuição dos valores de verdade "verdadeiro" e "falso" em uma disjunção formada por asserções contraditórias acerca de futuros contingentes – é indefinida, o que indica que às asserções a respeito de um estado de coisas futuro contingente atribui-se um valor de verdade atemporal, o qual se deve à realidade do futuro e que, de um ponto de vista temporal, antes da ocorrência do evento de referência ou de sua determinação causal, é distribuído entre as asserções apenas indefinidamente[125]. Portanto, uma asserção a respeito de um evento futuro contingente é, *ex ante facto*, indefinidamente verdadeira na medida em que no desenvolvimento real do futuro ela obtém o valor de verdade "verdadeiro" em um sentido definido ou de modo definido (pois, de um ponto de vista atemporal, essa asserção é verdadeira), ainda que exista um desenvolvimento possível do mundo em que esta asserção seja atemporalmente falsa (o qual, entretanto, não é o desenvolvimento real do mundo e, assim, não ocorrerá).

Embora essa reconstrução só tenha sido desenvolvida em vista dos comentários de Amônio e de Boécio, ela parece ser compatível também com o comentário anônimo e com o comentário de Estêvão de Alexandria, pois a noção atemporal de verdade fundamental para

[125] O que indica apenas que seria possível distribuir os valores de verdade na disjunção de outro modo (*cf.* SEEL 2001, p. 236).

essa leitura, a qual pode ser encontrada nas discussões sobre a presciência divina nos comentários de Amônio (*CAG.* IV.5 133.24-29)[126] e de Boécio (*Secunda editio* 226.4-13)[127], também está presente nos comentários anônimo (56.10-14)[128] e de Estêvão de Alexandria (*CAG.* XVIII.3 35.31-33)[129], os quais também sugerem a existência de uma perspectiva epistemológica privilegiada a que tem acesso as divindades ao conhecerem os futuros contingentes.

---

[126] "Por conseguinte, no caso das divindades (por serem um princípio para as coisas que são), é impossível considerar um argumento com relação ao passado ou futuro, mas antes todas coisas junto delas [*sc.* das divindades] estão fundadas em um agora eterno, uma vez que os cânones temporais revelam-se ao mesmo tempo que a existência de tudo e avaliam somente as coisas que ou tem uma existência ou uma atividade com base no tempo"(*ὥστε ἐπὶ θεῶν ἀρχῆς ἐχόντων πρὸς τὰ ὄντα λόγον τὸ παραληλυθὸς ἢ τὸ μέλλον θεωρεῖσθαι ἀδύνατον, ἀλλὰ πάντα παρ' αὐτοῖς ἐν ἑνὶ τῷ νῦν ἐστι τῷ αἰωνίῳ ἱδρυμένα, τῶν χρονικῶν μέτρων ἅμα τῇ ὑποστάσει τοῦ παντὸς ἀναφαινομένων καὶ μόνα μετρούντων τὰ κατὰ χρόνον ἔχοντα ἢ τὴν ὑπόστασιν ἢ τὴν ἐνέργειαν*).

[127] "Uma vez que, se Deus sabe que todas as coisas acontecerão por necessidade, ele está enganado em seu conhecimento. Pois nem todas as coisas acontecem por necessidade, mas algumas <acontecem> contingentemente. Por conseguinte, se ele souber a respeito daquelas que acontecerão contingentemente que elas acontecerão por necessidade, ele está enganado em sua própria providência. Então, Deus sabe a respeito das coisas futuras não a título de coisas que ocorrem por necessidade, mas a título de <coisas que ocorrem> contingentemente, de modo tal que não ignora poderem ocorrer de outro modo, não obstante apreenda completamente o que se faz com base na razão dos próprios homens e de suas ações."(*nam si omnia ex necessitate eventura novit deus, in notione sua fallitur. non enim omnia ex necessitate eveniunt, sed aliqua contingenter. ergo si quae contingenter eventura sunt ex necessitate eventura noverit, in propria providentia falsus est. novit enim futura deus non ut ex necessitate evenientia, sed ut contingenter, ita ut etiam aliud posse fieri non ignoret, quid tamen fiat ex ipsorum hominum et actuum ratione persciscat*). Essa mesma passagem, entretanto, também é empregada para contestar a visão de que há no comentário de Boécio uma concepção do conhecimento divino que seja atemporal, em contraste ao que se verá posteriormente na *Consolatio philosophiae* V. §6, em que Boécio soluciona o problema da presciência divina com explicita referência a atemporalidade do conhecimento divino (*cf.* KRETZMANN (1998, p. 190, n. 50)). Mas, como mostra MIGNUCCI (1989, p. 74–76), embora Deus conheça o futuro de modo contingente, isso não implica qualquer incerteza de seu conhecimento, esse conhecimento admite a possibilidade da ocorrência do contrário apenas porque se trata de uma matéria contingente, mas Deus sabe desde logo que o objeto de sua previsão ocorrerá, por conhecer o futuro, não havendo, assim, qualquer incompatibilidade entre essa passagem e a ideia de uma verdade atemporal, *i.e.*, de um conhecimento divino do curso real do futuro; além disso, não parece haver incompatibilidade entre essa passagem e a doutrina da presciência divina na *Consolatio philosophiae*, pois uma visão de mesmo tipo é sustentada por Boécio em V §4,53-62, na qual "a presciência não implica nenhuma necessidade àquelas coisas que estão por vir" (*praescientia futurorum nihil his quae ventura sunt necessitatis importat*).

[128] "Tal como <as divindades> conhecem incorporeamente as coisas corpóreas e temporalmente as coisas no tempo, conhecem também de modo necessário as coisas contingentes" (56.10-12: *καὶ ὥσπερ τὰ σώματα ἀσωμάτως γινώσκουσι καὶ τὰ ἐν χρόνῳ ἀχρόνως, οὕτως καὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἀναγκαίως*) "e não porque sabe as coisas que resultarão, mas antes porque submete tudo a um outro conhecimento e ilumina a tudo com seu próprio ser, mas não através de um desígnio"(56-12-14: *καὶ οὐκ ἐπειδὴ οἶδεν αὐτὰ ἐκβήσονται ἀλλ' ἐπειδὴ ἄλλῃ ἐπιγνώσει πάντα ὑποβάλλει καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι πάντα φωτίζει καὶ οὐ διὰ βουλῆς*). O texto é o da edição de Leonardo Tarán ("TARÁN, Leonardo. *Anonymous Commentary on Aristotle's De Interpretatione (Codex Parisinus Graecus 2064)*. Meisenheim: Anton Hain, 1978"); no entanto, não tivemos acesso a edição de Tarán, mas apenas ao texto grego desta edição disponível no TLG.

[129] "Deus conhece os acontecimentos melhor do que com base na natureza deles. E as coisas que, por um lado, ocorrem indefinidamente em razão de sua própria natureza, Deus, por outro lado, conhece-as definidamente"(35.31-33: *γινώσκει τοίνυν τὸ θεῖον τὰ γινόμενα κρειττόνως ἢ κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶν. καὶ ταῦτα μὲν διὰ τὴν φύσιν αὐτῶν ἀορίστως γίνονται, τὸ δὲ θεῖον ὡρισμένως αὐτὰ γινώσκει*).

Essa leitura, portanto, parece compatível com aquela versão da leitura da diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* apresentada em *GC.* II.11 segundo a qual *ἐσόμενον* identifica coisas necessárias e contingentes indiscriminadamente na medida em que implica apenas uma necessidade da consequência, visto que ou, assumindo-se um ponto de vista temporal, é indefinidamente verdadeiro dizer que certas coisas serão sem que seja necessário que elas venham a ser; ou, assumindo-se um ponto de vista atemporal, a verdade da afirmação de que algo será, embora implique a ocorrência dessa coisa, não torna essa ocorrência necessária. No entanto, em seu comentário, Amônio (*CAG.* IV.5 138-34-139.6) considera que o particípio *ἐσόμενον* designa, em *GC.* II.11, "o que de todo modo ocorrerá"(*τὸ πάντως ἐκβησόμενον*), isto é, algo que ocorre *necessariamente*, ao passo que o particípio *μέλλον* designaria "o que pode tanto ocorrer quanto não ocorrer"(*τὸ καὶ ἐκβῆναι καὶ μὴ ἐκβῆναι δυνάμενον*). Além disso, ele considera que o emprego de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 19ª7-9 consiste em um uso mais coloquial do termo, que indica o que ainda não ocorreu, mas ainda pode ocorrer[130]. Essas observações de Amônio parecem sugerir que é possível tomar sua leitura da solução do problema dos futuros contingentes como sendo compatível também com uma leitura de *GC.* II.11 segundo a qual *ἐσόμενον* identifica coisas necessárias, de forma que o uso de *ἐσόμενον* em *de Int.* 9 diferiria daquele em *GC.* II.11 (que seria o uso propriamente técnico do termo) por implicar uma necessidade da consequência e não uma necessidade do consequente, isto é, em *GC.* II.11, se algo pode ser verdadeiramente designado como *ἐσόμενον*, então é necessário que isso venha a ser, ao passo que, em *de Int.* 9, se algo pode ser verdadeiramente designado como *ἐσόμενον*, ainda não está dado que essa coisa

[130] "Para mostrar isso [viz. que há contingência na realidade e que a contingência depende de coisas de certo tipo], Aristóteles disse que há um princípio das coisas que serão tanto no deliberar quanto no realizar algo, utilizando agora de modo mais coloquial, por um lado, o termo 'o que será', com referência ao que ainda não ocorreu mas ainda pode ocorrer, a menos que algo o impeça, e, por outro lado, indicando com 'praticar algo' o fato de encarregarmo-nos dos princípios da ação, justamente o que anteriormente <Aristóteles> chamara de 'dar-se ao trabalho'."(*ἅπερ ἐνδεικνύμενος ὁ Ἀριστοτέλης εἶπεν ὅτι ἀρχή ἐστι τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι, τῷ μὲν ὀνόματι τοῦ ἐσομένου ἐπὶ τοῦ μήπω μὲν ἐκβεβηκότος δυναμένου δὲ ἐκβῆναι, εἰ μή τι κωλύσοι, κοινότερον νῦν χρησάμενος, διὰ δὲ τοῦ πρᾶξαί τι δηλῶν τὸ ταῖς ἀρχαῖς ἐγχειρῆσαι τῆς πράξεως, ὅπερ πρότερον ἐκάλει πραγματεύεσθαι*).

ocorrerá (pois se trata de algo contingente, cuja ocorrência pode ser obstada por algo). Todavia, a afirmação de sua ocorrência é ainda assim verdadeira, pois no desenvolvimento real do mundo essa coisa ocorrerá.

Por conseguinte, a possibilidade de deliberação resta conservada, pois também em *de Int.* 9 Aristóteles conserva a contingência de certos itens que são referidos como *ἐσόμενα*, na medida em que ou (i) a verdade das asserções a seu respeito não implica sua ocorrência necessária, ou (ii) as asserções a seu respeito não possuem um valor de verdade antes do momento em que o que foi asserido de fato vem a ser (do que se segue que sua existência só é necessária no momento em que existem), ou, então, (iii) elas possuem tão somente um valor de verdade atemporal (implicando que, de um ponto de vista temporal, ou se trata de uma verdade indefinida ou se trata de uma distribuição de valores de verdade que se dá de modo indefinido, nenhuma das duas implicando sua ocorrência necessária).

1.3. *De divinatione per somnum*: a deliberação como ʼΑΡΧΗ inefetivo de um estado de coisas futuro

De Divinatione per Somnum é o único texto além de *GC.* II.11 em que a diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* é mencionada (embora não seja explicada nesse texto). Através da análise de alguns de seus argumentos, conectaremos as considerações acerca da temporalidade do objeto de deliberação com o tipo de causa ou princípio que a deliberação é para a ação e, além disso, tentaremos mostrar que *De Divinatione per Somnum* é compatível com as diferentes leituras da distinção entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* e com a relação delas com o tempo da deliberação.

Nesta seção, analisaremos a explicação oferecida por Aristóteles em 463^{b}22-31 para o fato de que muitos sonhos não se realizam, pois nessa explicação os sonhos são comparados, por um lado, com *σημεῖα* naturais e, por outro lado, com ações que foram deliberadas corretamente (*καλῶς*), uma vez que ambos podem também não se realizar. Esse argumento contribuirá com pontos importantes tanto no que tange à diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* que discutimos anteriormente, quanto no que tange ao tipo de princípio que é a deliberação

e permitirá, no segundo capítulo, uma discussão bastante rica, em vista de *EE.* II.6, sobre o tipo de princípio que o homem é e, em vista de *Met.* Θ.2 e 5, sobre os fatores decisivos em capacidades *μετὰ λόγου*. Ademais, trataremos, por fim, da admissão, em 463ª30-31, da possibilidade de que alguns sonhos sejam *σημεῖα* e *αἴτια*, embora a realização da maioria dos sonhos ainda pareça ser mera coincidência (*σύμπτωμα*), pois Aristóteles caracteriza como *συμπτώματα* a realização de sonhos cujo princípio de realização não está em nós, mas concerne a uma batalha naval ou a coincidências distantes (463ª31-ᵇ3), promovendo uma conexão explícita com *de Int.* 9, a qual nos permite diferenciar as asserções a respeito do futuro discutidas em *de Int.* 9 do modo como a deliberação diz respeito ao futuro, diferença que estaria na *internalidade* ou *externalidade* relativamente a nós do princípio do estado de coisas ou da ação objeto delas.

Vejamos 463ᵇ22-31[131]:

Texto 13

[1] *ὅτι δ' οὐκ ἀποβαίνει πολλὰ τῶν ἐν-*
υπνίων, οὐδὲν ἄτοπον· [2] *οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων*
καὶ τῶν οὐρανίων, οἷον τὰ τῶν ὑδάτων καὶ τὰ τῶν πνευμά-
463ᵇ25 *των* [3] (*ἂν γὰρ ἄλλη κυριωτέρα ταύτης συμβῇ κίνησις, ἀφ'*
ἧς μελλούσης ἐγένετο τὸ σημεῖον, οὐ γίνεται), [4] *καὶ πολλὰ βου-*
λευθέντα καλῶς τῶν πραχθῆναι δεόντων διελύθη δι' ἄλλας
κυριωτέρας ἀρχάς. [5] *ὅλως γὰρ οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν,*
[6] *οὐδὲ τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον, καὶ τὸ μέλλον·* [7] *ἀλλ' ὅμως ἀρχάς*
30 *γέ τινας λεκτέον εἶναι ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη, καὶ σημεῖα πέ-*
φυκε ταῦτά τινων οὐ γενομένων.

[1] E em nada é absurdo que muitos dos sonhos não se realizem, [2] pois nem mesmo <muitos> dos sinais nos corpos ou dos céus <se realizam>, por exemplo, os <sinais> de chuvas[132] e os <sinais> de ventos [3] (pois se resulta um outro movimento mais poderoso do que este <movimento> a partir do qual – enquanto ainda estava prestes a ocorrer[133] – surgiu o sinal, <esse movimento que estava prestes a ocorrer> não ocorre); [4] e muitas das coisas que se deve fazer,

---

[131] Seguimos o texto da edição de ROSS (1955). Eventuais divergências com esse texto serão indicadas em nota.

[132] Para *τὰ τῶν ὑδάτων* <*σημεῖα*> no sentido de sinais de chuva, *cf.* VAN DER EIJK (1994, p. 303), que menciona a ocorrência da expressão em *Meteor.* 372ᵇ22 e 377ᵇ24.

[133] *μελλούσης* é um participío circunstancial ou conjunto que determina a circunstância (no caso, temporal) em que o pronome *ἧς* (que tem por antecedente *ταύτης*) é origem do *σημεῖον* (*cf.* Smyth §2054; Kühner-Gerth II §485). Dentre as traduções que consultamos, somente J.I. Beare o traduz com essa função: "For if another movement occurs more influential than that from which, while the event still future, the given sign was derived, the event does not take place"; Ross (em seu comentário) e van der Eijk, entretanto, conferem força substantiva ao participío (o que não parece preciso, já que não há artigo com o participío), traduzindo "For if some change takes place more powerful than that whose imminence gave rise to the sign, the expected event does not happen" e "Denn wenn eine andere Bewegung stattfindet, die einflußreicher als diejenige ist, aus deren Bevorstehen sich das Zeichen ergab, so findet (jene Bewegung) nicht statt", respectivamente. VAN DER EIJK (1994, p. 304), entretanto, reconhece mais adiante em seu comentário que *μελλούσης* desempenha o mesmo papel que *βουλευθέντα καλῶς*, que é traduzido por ele como um participío circunstancial com força concessiva (*cf.* nota 140).

> embora tenham sido belamente deliberadas,[134] são refreadas por um outro princípio mais decisivo. [5] Em geral, com efeito, nem tudo o que iria eventualmente ocorrer ocorre[135], [6] tampouco são o mesmo o que será e o que vai eventualmente ocorrer, [7] mas ainda assim é preciso chamar ao menos de princípios aquelas coisas a partir das quais *nenhum resultado se segue*, e de sinais naturais estas coisas a respeito daqueles <eventos> que não ocorreram.

Para explicar porque a tese enunciada em [1] não deve ser vista como absurda, Aristóteles apresenta, em [2] e [4], *σημεῖα* e *ἀρχαί* de coisas que não se realizam, de modo que a não realização de sonhos que são *σημεῖα* ou *ἀρχαί* também não deve gerar estranhamento. A evidência oferecida por [2] e [4] é, então, generalizada em [5] e [6]; e, por fim, em [7], Aristóteles parece antecipar a resposta a uma possível objeção, a saber, a de que os chamados "*σημεῖα*" e "*ἀρχαί*" de coisas que não se realizam não seriam de fato *σημεῖα* ou *ἀρχαί*.

Em [2], a evidência apresentada é a da não realização de muitos dos *σημεῖα* naturais, tais como os sinais nos corpos e os sinais dos céus[136]. Essa primeira evidência é então explicada em [3], em que o fato de um movimento iminente cuja ocorrência é indicada por um *σημεῖον* não ocorrer é atribuído à ocorrência de um outro movimento mais poderoso (*κυριωτέρα*)[137] do que ele; porém, nessa explicação não está claro de que modo precisamente o *σημεῖον* surge.

Miguel de Éfeso (*CAG.* XXII.1 82.14-20)[138] toma o movimento explicitado em [3] por *ταύτης* como aquilo que gera o *σημεῖον*, ao passo que aquilo que não se gera em razão da

---

[134] O particípio *βουλευθέντα*, tal como *μέλλουσης*, é um particípio circunstancial (*cf.* a nota anterior), o que se pode inferir uma vez que determina *πολλά*, que cumpre nesse contexto uma função pronominal. Sobre o emprego de *πολύς* como pronome indefinido, *cf.* CRESPO *et al.* (2003, p. 52-54).

[135] Nesse passo do argumento, Aristóteles parece voltar ao sentido técnico de *μέλλω* de que tratamos na primeira seção deste capítulo, embora em [3] tenha se valido de um sentido não técnico do termo. Voltaremos a isso no Apêndice A.

[136] Cabe notar que um dos exemplos mencionados por Aristóteles nesse trecho, os sinais de chuva (*τὰ τῶν ὑδάτων <σημεῖα>*), parece ter alguma correspondência com um exemplo mencionado em *Rhet.* II.19 (ver Apêndice A – Rhetorica II.19: *μέλλοντα* como *ἐσόμενα*), a reunião de nuvens no céu – em razão da qual é provável que chova (*εἰ συννέφει, εἰκὸς ὗσαι*) –, que caracterizava nesse texto relações naturais de anterioridade quanto à geração.

[137] Ver *infra* para uma discussão do sentido dos comparativos de *κύριον* nesses contextos.

[138] "Com efeito, por um lado, um halo sob a lua é um sinal de chuva, mas ainda que muitas vezes <ele> tenha se gerado, não chove em razão de uma repentina predominância da evaporação seca; por outro lado, o fato de a lua mostrar-se não-cheia, mas antes *meia*, como está exposto no *Meteorologica*, é um sinal de vento. *Então – afirma <Aristóteles> – se ocorresse um outro movimento mais poderoso do que o movimento a partir do qual constituiu-se o halo – que era justamente um sinal de chuva –, a chuva não ocorre*" (*ἔστι μὲν γὰρ σημεῖον βροχῆς ἡ ὑπὸ σελήνην συνισταμένη ἅλως, ἀλλ' ὅμως πολλάκις γεγονυῖα, οὐ βρέχει διὰ τὴν ἐξαίφνης τῆς ξηρᾶς ἀναθυμιάσεως ἐπικράτειαν· πνεύματος δὲ σημεῖόν ἐστι τὸ μὴ ὁλόκυκλον φανῆναι τὴν σελήνην, ἀλλ' ἡμίσειαν, ὡς ἐν τοῖς* Μετεώροις *δέδεικται. ἂν οὖν ἄλλη, φησί, γένηται κίνησις κυριωτέρα τῆς κινήσεως, ἀφ' ἧς συνέστη ἡ ἅλως, ἥτις σημεῖον ἦν βροχῆς, οὐ γίνεται βροχή*).

ocorrência de um movimento mais poderoso seria um resultado ainda não alcançado daquele movimento que gerara o *σημεῖον*. Entretanto, o texto parece sugerir que o movimento explicitado por *ταύτης* é um movimento que ainda não se iniciou (pois é *μέλλουσα*, *cf.* nota 133), mas que ainda assim gera um *σημεῖον* de sua ocorrência, movimento que, diante da ocorrência de um outro movimento mais poderoso, não ocorre (sendo, portanto, o sujeito de *οὐ γίνεται*, *cf.* VAN DER EIJK (1994, p. 303)). Embora não seja textualmente fiel, a interpretação de Miguel de Éfeso aponta para algo importante: há alguma coisa que precede o que é sinalizado pelo *σημεῖον* que também produz o *σημεῖον* e que, além disso, parece desempenhar um papel fundamental na realização desse movimento. O comentário de VAN DER EIJK (1994, p. 303)[139] a essa passagem sugere o mesmo, fornecendo um exemplo em que identifica quatro elementos (A), (B), (C) e (D), sendo: (A) uma situação inicial que não está identificada no texto; (B) um fenômeno que está prestes a ser causado por (A), o qual corresponde a *μέλλουσα* <*κίνησις*>; (C) um fenômeno causado por (A), o qual pode ser tomado como sinal de (B) e que corresponde, no texto, ao *σημεῖον*; e (D) um fator inesperado que faz com que, contra a expectativa do observador, (B) não ocorra, o qual corresponde no texto a *ἄλλη κίνησις*. Portanto, o fato de (B) ser *μελλούσα* sugere a existência de uma certa configuração do presente que, mantendo-se, acarretará (B), a qual é designada por (A) no exemplo de van der Eijk. É verdade que 463^{b}22-31 não nos proporciona base o suficiente para essa conclusão, mas o particípio *μέλλον* parece poder designar não apenas algo que pode ocorrer no futuro, mas também uma tendência presente que algo tem para ocorrer, a qual não se instaura por uma expectativa ou julgamento de um observador, mas

---

[139] "Zu denken ist wohl an das folgende Beispiel: Es ist eine Anfangssituation A (etwa eine Bestimmte Wetterlage), die im Begriff ist, Phänomen B (etwa Regen) hervorzubringen; A hat sozusagen die Kraft, B zu verursachen, d.h., A ist derartig, daß es ohne Störung durch andere Faktoren B bewirken wird. Als Begleiterscheinung dieser Anfangssituation zeigt sich Phänomen C (etwa eine Art Bewölkung); C ist vom Wahrnehmenden als Zeichen von B aufzufassen, weil C aus einer Situation hervorkommt, die die Möglichkeit in sich hat, B zu bewirken. Plötzlich aber kommt ein anderer Faktor D ins Spiel (etwa starker Wind), welcher bewirkt, daß es trotz der Erwartung des Wahrnehmenden nicht zu regnen anfängt: Das von Zeichen C angekündigte Phänomen B tritt nicht ein, obwhol es bevorstand (es war *μέλλον*, wurde jedoch nicht *ἐσόμενον*). Im Text entpricht D die *ἄλλη κίνησις*, und B ist *ταύτης, ἀφ' ἧς κτλ*. Subjekt bei *οὐ γίνεται* ist also immerhin die *μέλλουσα κίνησις*, d.h. die Bewegung, welche sich aus der Anfangssituation A zu ergeben schien (vgl. Auch b 28: *οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν*; so Bussemaker: ‚hicce motus non fit'). D ist die *κυριωτέρα κίνησις*, die sich als stärker erweist und die verhindert, daß A zu B führt."

consiste no próprio substrato das expectativas e dos julgamentos sobre a iminência de algo. Ora, trata-se, então, de uma situação presente configurada de modo tal que a ocorrência de um movimento no futuro é iminente, a qual não é tratada por Aristóteles em [3] independentemente daquele evento futuro que se diz iminente, mas é designada justamente através dessa qualidade do evento futuro, sua iminência. Assim sendo, ao afirmar que o *σημεῖον* foi gerado *ἀφ' ἧς* [*sc. κινήσεως*] *μελλούσης*, Aristóteles acentua como causa ou origem do *σημεῖον* não propriamente o movimento, mas antes a condição em que ele se encontra quando da geração do *σημεῖον*. *Grosso modo*, *σημεῖον* surge porque o movimento está prestes a ocorrer. Ainda que o movimento não tenha ainda ocorrido, ele já possui alguma realidade no presente que caracteriza sua iminência, a qual gera o *σημεῖον*, realidade que não é suficiente, entretanto, para que ele ocorra no futuro.

Já em [4], a evidência apresentada é a da não ocorrência de muitas ações (designadas nesse trecho por *coisas que devem ser feitas* – *τὰ πραχθῆναι δεόντα*) posto que tenham sido belamente deliberadas (*βουλευθέντα καλῶς*):[140] embora a deliberação (como também a *προαίρεσις*) seja de fato um princípio de ação (e um princípio a título daquilo de onde decorre o movimento), como se vê por exemplo em *Phys.* II.3 194^{b}30 e *Met.* Δ.2 1013^{a}31, pode-se observar, em [4], que esse princípio pode ser impedido de produzir seus resultados, pois é possível que um outro *ἀρχή* mais decisivo (*κυριωτέρα*) refreie a ocorrência de ações cujo princípio *de movimento* era a deliberação.

Tal como em [3], o fato de o primeiro membro da comparação ser introduzido por *ἄλλη* (*δι' ἄλλας κυριωτέρας ἀρχάς*) sugere que o segundo membro da comparação seja também ele um *ἀρχή*, e, embora ele não esteja expresso na comparação, nada impede que o identifiquemos. Trata-se da deliberação, a qual é apresentada em [4] como a circunstância em que se encontram as muitas ações frustradas[141]. Em [4], trata-se, assim, da deliberação

---

[140] Como observa VAN DER EIJK (1994, p. 304), *βουλευθέντα καλῶς* em "*πολλὰ βουλευθέντα καλῶς τῶν πραχθῆναι δεόντων*" desempenha o mesmo papel que *μελλούσης* em "*ἀφ' ἧς μελλούσης*"; portanto, dado o que discutimos nas notas 133 e 134, *βουλευθέντα καλῶς* é um particípio circunstancial, no caso, com força concessiva, como mostram as traduções de Beare (thought well-planned) e de van der Eijk (trotz guter Überlegung).

[141] Nota-se aqui o paralelo com [3], *cf.* nota 140.

enquanto um *ἀρχή* que muitas vezes não produz resultados, mas não, contudo, de qualquer deliberação, mas daquela que se diz ter sido levada a cabo *καλῶς*, *i.e.*, bela ou corretamente, o que indica que não se trata nesse trecho de um caso de deliberação mal executada, de que não se esperava resultados, mas de um tipo de deliberação executada com correção, da qual se esperava resultados.

Em que casos, então, isso ocorre?

Ao comentar [4], Miguel de Éfeso (*CAG.* XXII.1 82.20-21)[142] afirma que ações belamente deliberadas não ocorrem por duas razões: ou devido à morte dos que deliberaram ou devido a outros tipos de causa; esse último sendo, provavelmente, uma referência a outras causas internas de ação que não a deliberação. Haveria, portanto, tanto casos em que ações bem deliberadas não ocorrem em virtude de um impedimento, seja a morte do agente ou algum outro tipo de impedimento externo a uma ação (como eventos naturais ou coerção física), quanto casos em que elas não ocorrem em virtude de um princípio concorrente, tal como um desejo que sobrepuja a deliberação (o que ocorre nos episódios de *ἀκρασία*).

Que a deliberação possa ser frustrada, por exemplo, pela morte do agente é fato de uma banalidade brutal, que não deixa dúvidas quanto à contingência das ações e da deliberação, se ela é, de fato, causa de ação. Resta dúvida, porém, se é precisamente esse o argumento de *Div. Somn.*, pois não é claro como impedimentos tais como a morte do agente seriam *ἀρχαί*, e, caso sejam, não é claro se seriam todos *ἀρχαί κύριαι*, pois isso pareceria exigir que eles tivessem algum papel na efetivação ou não de um certo tipo de potencialidade (veremos mais a esse respeito no próximo capítulo), ao passo que, em verdade, esses impedimentos parecem, antes, suprimir possibilidades que existiam em uma situação[143] e não fazer com que o agente efetive uma potencialidade aberta a contrários em um sentido antes do que em outro.

---

[142] "Ninguém ignora que muitas coisas, embora belamente deliberadas, não ocorrem, quer em razão da morte dos que deliberaram quer em razão de outros tipos de causa"(*ὅτι δὲ πολλὰ καλῶς βουλευθέντα οὐκ ἀποβαίνει ἢ διὰ θάνατον τῶν βουλευσαμένων ἢ δι' ἄλλας τινὰς αἰτίας, οὐδεὶς ἀγνοεῖ*).

[143] Sobre isso, *cf. Met.* Θ.5 1048ª16-21, onde Aristóteles inclui a ausência de impedimentos externos na caracterização de uma *δύναμις*.

Além disso, há certa dificuldade quanto à extensão de *βουλευθέντα καλῶς*, pois se poderia pensar nos sentidos de correção da deliberação discutidos em *EN.* VI.10 [=*EE.* V.10] e, sobretudo, na boa-deliberação, a *εὐβουλία*[144], aproximação a partir da qual surge ainda outra dificuldade, visto que, caso *καλῶς βουλεύεσθαι* designe um caso de boa-deliberação no sentido em causa em *EN.* VI.10 [=*EE.* V.10], resta dúvida quanto a se estariam ou não abarcados casos de *ἀκρασία* ao se falar de boa-deliberação, já que, caso contrário, haveria alguma dificuldade em se compreender precisamente a que casos de ações frustradas apesar de bem-deliberadas Aristóteles estaria se referindo em *Div. Somn.*

Não é preciso, contudo, decidir-se sobre a relação de *EN.* VI.10 [=*EE.* V.10] com [4], tampouco sobre a extensão boa-deliberação em *EN.* VI.10 [=*EE.* V.10] ou sobre se a morte de um agente, por exemplo, contaria como um dos princípios capazes de impedir a realização daquilo que foi bem deliberado, já que, independentemente da conclusão a que se chegue, o fato é que, em [4], encontra-se um caso de deliberação sobrepujada por um outro princípio, fenômeno que claramente abarca alguns casos de *ἀκρασία*. Nesse trecho, portanto, Aristóteles parece enfatizar o fato de que a deliberação, mesmo se dotada de algum tipo de correção, não é suficiente para realização de uma ação, pois há outros princípios que com ela concorrem e que podem impedir que ela produza seus resultados.

Tendo isso em vista, vejamos as teses apresentadas em [5] e [6] a título de generalização (função explicitada pelo *ὅλως* que as introduz). Em [5], Aristóteles assenta que o fato de ser verdade que algo vai eventualmente ocorrer não garante sua ocorrência, isto é, que *μέλλοντα* podem não ocorrer; ao passo que em [6], menciona a diferença entre *μέλλον* e *ἐσόμενον*, que, em razão de [5], parece estabelecer um contraste entre, por um lado, a mera possibilidade presente da realização de algo (que é denotada por *μέλλον*) e a realização

---

[144] Uma vez que não só Aristóteles utiliza *καλῶς* para qualificar o tipo de discernimento envolvido na *σύνεσις* e justifica dizendo que *τὸ εὖ* é o mesmo que *τὸ καλῶς* (*cf. EN.* VI.11 [= Bywater VI.10] 1143ª15-16) (*cf.* Reeve (2013, pp. 226–227)), o que nos permite inferir que *καλῶς βουλεύεσθαι* pode equivaler a *εὖ βουλεύεσθαι*, expressão utilizada em *EN.* VI.10 [= Bywater VI.9] para designar episódios de boa-deliberação; como também afirma, em *EN.* VI.5 1140ª25-26, que "o *φρόνιμος* parece ser aquele capaz de deliberar belamente" (*δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι* [...]) e, em *EN.* VI.10 [=Bywater VI.9] 1142ᵇ31-32, que "[...] compete aos *φρόνιμοι* o bem-deliberar[...]" ([...] *τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι* [...]), o que sugere fortemente que estes sejam modos de expressão sinônimos.

futura de algo (denotada por *ἐσόμενον*) (*cf.* VAN DER EIJK, 1994, p. 304).

A diferença apresentada em [6] é fundamentalmente a mesma apresentada em *GC.* II.11, não oferecendo nenhum óbice à noção de *ἐσόμενον* apresentada nas seções anteriores em suas diferentes interpretações (ainda que Aristóteles se valha anteriormente no capítulo de um sentido lato de *μέλλον*, segundo o qual se fala da iminência de algo e não de sua mera possibilidade[145]). Pode ser o caso que Aristóteles esteja dizendo que essas coisas podem não ocorrer porque são *μέλλοντα*, o que implica que não haveria nenhuma necessidade que garantisse sua ocorrência, ou simplesmente que essas coisas não ocorrem porque está dado apenas que sejam *μέλλοντα*, nada garantindo que elas também sejam *ἐσόμενα*, afirmação que seria verdadeira se elas de fato vierem a ocorrer posteriormente ou é, de um ponto de vista atemporal, verdadeira porque, no desenvolvimento real do futuro elas de fato ocorrerão posteriormente, ainda que isso ainda não esteja dado no presente.

Entretanto, o modo como Aristóteles introduz [5] e [6] e sua relação sobretudo com [4] pode ser problemática, pois a introdução de [5] e [6] no contexto argumentativo de 463^{b}22-31 sugeriria que tanto os eventos indicados por *σημεῖα* naturais tratados em [2] e explicados em [3] quanto as ações que tem *ἀρχή* em uma deliberação corretamente executada tratadas em [4] são todos eles *μέλλοντα*: eles detêm no presente a possibilidade de ocorrer no futuro, a qual é identificável pela presença dos *σημεῖα* e dos *ἀρχαί*, respectivamente. Assim, tal como um céu nublado (a reunião de nuvens no céu) denota a possibilidade de que haverá chuva ou indicam a iminência de chuva, também o fato de alguém ter deliberado belamente denota meramente que há uma possibilidade ou expectativa de que essa pessoa agirá do modo determinado pela deliberação. Em vista disso, convém perguntar o seguinte: de que modo a deliberação diz respeito a *ἐσόμενα* e é princípio de *ἐσόμενα* (*cf. de Int.* 9) se ela própria, enquanto *ἀρχή*, denota tão somente que algo é *μέλλον*?

No entanto, não parece haver nenhuma inconsistência entre essas duas coisas: o fato de a deliberação poder denotar que algo é *μέλλον*, isto é, denotar um estado de coisas futuro

[145] Voltaremos a esse problema no Apêndice A.

do ponto de vista de sua possibilidade, não implica que se delibere a respeito de *μέλλοντα*, pois se estaria deliberando a respeito da um estado de coisas futuro tendo-se em vista a sua mera possibilidade, o que não parece adequado em contextos em que se trata da deliberação, a qual visa a realização efetiva de um estado de coisas[146]. Dessa maneira, com [5] e [6], Aristóteles está tão somente afirmando que o fato de algo poder ser verdadeiramente descrito como *μέλλον* não é suficiente para que ocorra, pois somente se fosse verdadeira sua descrição como *ἐσόμενον* é que sua ocorrência futura estaria garantida, um argumento em perfeito acordo com *GC.* II.11 em suas diferentes interpretações.

Todavia, antes de prosseguirmos à análise de 463ª30-31, é interessante atentarmos a um detalhe de [7] que pode esclarecer melhor o sentido em que a deliberação é princípio de *ἐσόμενα* (quer no mesmo sentido de *GC.* II.11 quer em um sentido semelhante àquele apresentado em *GC.* II.11). Como já mencionado (*supra*), [7] parece supor uma possível objeção, na qual o fato de algo ser princípio ou sinal de alguma coisa não se coadunaria com o fato dessa mesma coisa não ocorrer. Portanto, [7] supõe uma noção de sinal ou de princípio ou causa em que algo se diz sinal, causa ou princípio de outra coisa na medida em que implica a ocorrência dessa outra coisa, de modo que a resposta de Aristóteles introduz uma noção mais ampla de sinal ou de princípio ou causa, na qual algo pode ser sinal, princípio ou causa de outra coisa mesmo quando essa outra coisa não ocorre.

Para se compreender a objeção no que diz respeito ao *σημεῖον*, poder-se-ia mencionar aqui a introdução da noção de *σημεῖον* em *An. Pr.* II.27 70ª6-9[147], na qual o *σημεῖον* aparece fortemente associado à indicação da ocorrência ou existência real de uma coisa, o que poderia servir de objeção ao fato de se falar de *σημεῖα* de coisas que não ocorrem. Entretanto, ainda no mesmo capítulo de *An. Pr.*, Aristóteles distingue tanto um tipo de *σημεῖον* que é refutável (*λύσιμος*) ainda que suas conclusões sejam verdadeiras (tal como os *σημεῖα*

---

[146] Mostraremos isso com maiores detalhes na primeira seção do próximo capítulo.

[147] "sinal significa premissa demonstrativa necessária ou reputada; com efeito, aquilo que, quando existe, <outra coisa> existe ou que, quando tiver ocorrido, a coisa ocorreu anteriormente ou posteriormente, isso é um sinal da ocorrência ou da existência <dessa coisa>"(*σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἢ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὗ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι*).

que correspondem a silogismos na segunda e terceira figura), quanto um tipo de *σημεῖον* irrefutável (*ἄλυτος*)(tal como o chamado *τεκμήριον*)(*cf. An. Pr.* 70ª11-38); em *Rhet.* I.2 1357ᵇ3-5, do mesmo modo, há dentre os *σημεῖα* um tipo necessário, o *τεκμήριον*, e outro não-necessário, o qual é inominado (*ἀνώνυμόν*). Dessa maneira, não parece haver dificuldades em se admitir *σημεῖα* de coisas que não ocorrem, uma vez que muitos *σημεῖα* não são necessários.

O caso é um pouco mais difícil no que diz respeito aos princípios e causas. Uma possível fonte para a dificuldade parece se encontrar em um dos lados da aporia apresentada em *Met.* B.6 1002ᵇ32-1003ª5 (a 13ª aporia de B)[148], a saber, aquele em que se explica a dificuldade em se tomar os *στοιχεῖα* como sendo *δυνάμει*. Se *στοιχεῖα* e, em geral, *ἀρχαί* são apenas *δυνάμει*, isto é, são apenas causas *ὡς δυνάμενα*[149], então as coisas de que eles são causa são apenas *δυνατά*, de modo que esses princípios não são explicativos da existência das coisas de que eles são princípio, diferente do que se esperaria. De fato, a deliberação não pode ser identificada, de um ponto de vista abstrato, senão como algo que é dotado da capacidade de, em circunstâncias apropriadas, ser causa de uma ação; isso não impede, porém, que a deliberação possa ser identificada como uma causa que efetivamente explica a ocorrência de algo, na medida em que é, em certas ocasiões, causa efetivamente atuante (*ὡς ἐνεργοῦν*) de uma ação, sendo, portanto, explicativa da ocorrência efetiva dessa ação, e não

---

[148] "*σύνεγγυς δὲ τούτων ἐστὶ τὸ διαπορῆσαι πότερον δυνάμει ἔστι τὰ στοιχεῖα ἤ τιν' ἕτερον τρόπον. εἰ μὲν γὰρ ἄλλως πως, πρότερόν τι ἔσται τῶν ἀρχῶν ἄλλο (πρότερον γὰρ ἡ δύναμις ἐκείνης τῆς αἰτίας, τὸ δὲ δυνατὸν οὐκ ἀναγκαῖον ἐκείνως πᾶν ἔχειν)· εἰ δ' ἔστι δυνάμει τὰ στοιχεῖα, ἐνδέχεται μηθὲν εἶναι τῶν ὄντων· δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ τὸ μήπω ὄν· γίγνεται μὲν γὰρ τὸ μὴ ὄν, οὐθὲν δὲ γίγνεται τῶν εἶναι ἀδυνάτων*".

[149] Para uma leitura da afirmação de que os princípios são *δυνάμει* deve ser lida como se tratando de afirmação de que eles são princípios *ὡς δυνάμενα* e não meramente coisas que existem potencialmente e que são princípios de outras, ver MENN (2009, p. 249-252). No entanto, não resta excluída a possibilidade de que princípios *ὡς δυνάμενα* possam incluir, além de coisas existentes que são dotadas da capacidade de causar outras, tanto coisas existentes que não são, de início, dotadas da capacidade de causar outras, mas que podem adquiri-la, quanto coisas ainda não existentes que podem ser causa de outras, isto é, tomando *δύναμις* tanto como primeira quanto como segunda potencialidade. Sobre isso, ver ANGIONI (2009, p. 275).

de sua mera possibilidade. De fato, em *Phys.* II.3 195^{b}27-28[150], depois de introduzir a diferença entre causas *ὡς δυνάμενα* e causas *ὡς ἐνεργοῦντα* em 195^{b}3-6[151], Aristóteles afirma que se deve apontar *δυνάμεις* como causa de *δυνατά* e *ἐνεργοῦντα* como causa de *ἐνεργούμενα*, reservando, assim, um lugar para causas meramente potenciais, tal como a deliberação.

O argumento de [7], no tocante aos *ἀρχαί*, pareceria ser precisamente esse, pois Aristóteles reconhece, por exemplo, a deliberação como causa apesar do fato de que ela muitas vezes não é causa efetiva de ação. Resta ainda dúvida, porém, quanto à extensão desse reconhecimento, pois é possível ler [7] de outros dois modos além do que foi apresentado em nossa tradução. Se lermos *ἀρχάς γέ τινας* como um sintagma, resulta que Aristóteles pode estar ou bem reconhecendo a existência de princípios a partir dos quais nada resulta ou bem, se tomarmos *τις* em um sentido *alienans*, dizendo que há *como que princípios* a partir dos quais nada resulta, de modo que princípios potenciais não mereceriam propriamente a designação de princípios senão em um sentido derivado. Essa dificuldade parece legítima na medida em que Aristóteles concebe causas eficientes, por exemplo, como princípios de onde *primeiro* decorre o movimento ou mudança, de modo que uma noção de anterioridade é implicada na noção de princípio. Se, então, causas são anteriores a seus efeitos e Aristóteles está comprometido, como se sabe por *Met.* Θ.8 1049^{b}4-12[152] e Λ.6

---

[150] "[é preciso sempre buscar como causa de cada coisa o item mais extremo][...] e, das coisas possíveis, <é preciso buscar como causa> coisas possíveis, e, para a coisas sobre as quais se atua efetivametne, <é preciso buscar como causa> coisas que atuam efetivamente"([*δεῖ δ' ἀεὶ τὸ αἴτιον ἑκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων*][...] *καὶ τὰς μὲν δυνάμεις τῶν δυνατῶν, τὰ δ' ἐνεργοῦντα πρὸς τὰ ἐνεργούμενα*).

[151] "Todas <causas>, tanto as ditas em sentido próprio quanto as ditas por acidente, são ditas, algumas potenciais e outras efetivamente atuantes, por exemplo, <a causa> da construção de uma casa é ou bem o construtor ou o construtor que está construindo"(*πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα, οἷον τοῦ οἰκοδομεῖσθαι οἰκίαν οἰκοδόμος ἢ οἰκοδομῶν οἰκοδόμος*).

[152] "Uma vez que esta dito de quantas maneiras o anterior se diz, é evidente que o ato é anterior à potência. E quero dizer <anterior> não apenas à potência determinada que se diz princípio de mudança em outro ou enquanto outro, mas antes, em geral, todo princípio de movimento ou de repouso. De fato, mesmo a natureza se engaja nisso, pois consiste nesse tipo de capacidade, já que é um princípio motor, mas não em outra coisa, mas nela própria enquanto ela própria – Portanto, o ato é anterior a todas coisas desse tipo pelo enunciado e pela substância; pelo tempo, no entanto, há um sentido <em que é anterior> e há outro sentido em que não"(*Ἐπεὶ δὲ τὸ πρότερον διώρισται ποσαχῶς λέγεται, φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν. λέγω δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὡρισμένης ᾗ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γίγνεται· ἐν ταὐτῷ γὰρ γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό. — πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δὲ ὥς οὔ*).

1071^{b}22-1072^{a}14, com uma tese da anterioridade do ato relativamente à potência, não causa estranhamento que causas potenciais não sejam propriamente causas (pois não seriam anteriores) e, por conseguinte, [7] consistiria no reconhecimento dessa dificuldade, que se resolveria dizendo que as causas potenciais são causas tão somente em um sentido derivado.

No entanto, em *Met.* B.6 1002^{b}32-1003^{a}5, Aristóteles coloca uma dificuldade semelhante para causas efetivamente atuantes, na medida em que se poderia contestar que elas são causas por haver algo que lhes é anterior, visto que a *δύναμις* seria anterior a esse tipo de causa. Todavia, se atentarmos a resposta de *Met.* Θ.8 ao problema da anterioridade do ato relativamente à potência, deparamo-nos com o que aparenta ser uma possível solução: o ato não é anterior à potência em todos os sentidos possíveis, havendo ainda um sentido relativo em que a potência pode ser dita anterior ao ato, a saber, de um certo modo, pelo tempo (ver *Met.* Θ.8 1049^{b}11-12 e 1049^{b}17-1050^{a}3[153]), pois a potência não é dita anterior ao ato pelo tempo sem nenhuma qualificação, tal como o ato não é dito anterior à potência pelo tempo sem nenhuma qualificação. Por conseguinte, parece razoável dizer que tanto causas efetivamente atuantes quanto causas potenciais são causas em um sentido relevante, ainda que difiram do ponto de vista do critério através do qual elas se dizem anteriores àquilo de que são causa.

Explicita-se, assim, o sentido exato em que a deliberação é diz respeito a *ἐσόμενα*, a saber, na medida em que ela é *capaz* de produzir *ἐσόμενα*; além disso, seu objeto só admitirá essa descrição de modo verdadeiro quando a deliberação for causa eficiente *atuante* de um *ἐσόμενον*, *i.e.*, quando a deliberação levar a bom termo uma ação. Disso não se segue que a deliberação apenas diga respeito a *μέλλοντα*, ainda que sua possibilidade seja garante da possibilidade de seus objetos, pois uma descrição adequada da deliberação precisa enfatizar o fato de que ela, em certas condições, é causa da ocorrência de seus objetos, o que não pode ser feito descrevendo seus objetos apenas como *μέλλοντα*, uma vez que, a despeito do fato

[153] Em resumo, segundo o argumento de 1049^{b}17-1050^{a}3 o ato é anterior a potência pelo tempo no sentido em que a um ser de uma dada espécie um outro da mesma espécie é anterior pelo tempo, ao passo que a potência é anterior ao ato pelo tempo no sentido em que a um dado ser particular é anterior sua possibilidade, por exemplo, a um homem particular é anterior sua matéria, ao ato de ver é anteriotr a possibilidade de ver, etc.

de que essa descrição seja adequada para identificar, extensionalmente, objetos que são passíveis de deliberação, ela não identifica, de um ponto de vista intensional, aquilo a que a deliberação diz respeito, a saber, a ocorrência de certas ações[154].

Desse modo, ainda que a deliberação seja um princípio de ação independentemente de sua efetividade causal, ela não o é *em ato*, mas apenas em potência, pois somente enquanto princípio *ὡς δυνάμενον* a deliberação pode ser considerada independentemente de sua efetividade causal, isto é, independentemente da ocorrência das ações de que ela é causa, pois enquanto princípio *ὡς δυνάμενον* ela é causa apenas da possibilidade de seus objetos. Portanto, o papel causal da razão prática relativamente à ação só poderia de fato ser cumprido quando a razão prática for uma causa *ὡς ἐνεργοῦν* da ação, o que invariavelmente implica a ocorrência de uma ação, o que faz com que devamos aceitar (IV), pois não apenas a razão prática, como vimos, desempenha o papel de causa de ação, como também só se poderia dizer que esse papel é desempenhado com sucesso quando ela efetivamente causa uma ação.

⁂

Vejamos, doravante, *Div. Somn.* 463ᵃ30-ᵇ11, passagem que encerra o primeiro capítulo de *Div. Somn.* e que se sucede ao argumento de 463ᵃ21-30[155], em que Aristóteles mos-

---

[154] Todavia, convém obsevar que não parece haver nenhum problema em se descrever a deliberação como sendo causa efetivamente atuante de *μέλλοντα*, pois isso de fato implicaria que a deliberação causa a ocorrência dessas coisas no mundo, dado que (1) a deliberação é uma causa eficiente e (2), segundo o argumento de *EE.* I.8 1218ᵇ16-22, causas eficientes são causas da existência de algo, não do fato de algo ser de um dado tipo, de modo que diferenças intensionais na descrição daquilo de que a deliberação é causa parecem não causar dificuldades.

[155] O argumento de 463ᵃ21-30 se baseia na suposição da existência de uma relação recíproca entre sonhos e ações, de modo que, tal como as ações que pretende realizar, que está se realizando e que já se realizou podem ser causa de coisas que ocorrem em sonhos lúcidos, do mesmo modo movimentos originados durante o sono são, muitas vezes, princípios de ações tomadas durante o dia:

ἀλλὰ μὴν καὶ
ἔνιά γε τῶν καθ᾽ ὕπνον φαντασμάτων αἴτια εἶναι τῶν οἰ-
κείων ἑκάστῳ πράξεων οὐκ ἄλογον· ὥσπερ γὰρ μέλλοντες
πράττειν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες ἢ πεπραχότες πολλάκις
463ᵃ25 *εὐθυονειρίᾳ ταύταις σύνεσμεν καὶ πράττομεν (αἴτιον δ᾽ ὅτι*
προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ᾽ ἡμέραν
ἀρχῶν), οὕτω πάλιν ἀναγκαῖον καὶ τὰς καθ᾽ ὕπνον κινήσεις
πολλάκις ἀρχὰς εἶναι τῶν μεθ᾽ ἡμέραν πράξεων διὰ τὸ
προωδοποιῆσθαι πάλιν καὶ τούτων τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς φαν-
30 *τάσμασι τοῖς νυκτερινοῖς.*

trou que não é desrazoado que alguns sonhos sejam *αἴτια* de ações que lhes são correspondentes:

Texto 14

463ᵃ30 [1] *οὕτω μὲν οὖν ἐνδέχεται τῶν ἐνυπνίων*
ἔνια καὶ σημεῖα καὶ αἴτια εἶναι. [2] *τὰ δὲ πολλὰ συμπτώ-*
463ᵇ1 *μασιν ἔοικε, μάλιστα δὲ τὰ ὑπερβατὰ πάντα καὶ ὧν*
μὴ ἐν αὑτοῖς ἡ ἀρχή, ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν
πόρρω συμβαινόντων ἐστίν· [3] *περὶ γὰρ τούτων τὸν αὐτὸν τρόπον*
ἔχειν εἰκὸς ὃν ὅταν μεμνημένῳ τινὶ περὶ τινος τυχῇ τοῦτο
5 *γιγνόμενον· τί γὰρ κωλύει καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις οὕτως; μᾶλλον*
δ' εἰκὸς πολλὰ τοιαῦτα συμβαίνειν. [4] *ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ μνη-*
σθῆναι περὶ τοῦδε σημεῖον οὐδὲ αἴτιον τοῦ παραγενέσθαι αὐτόν,
[5] *οὕτως οὐδ' ἐκεῖ τοῦ ἀποβῆναι τὸ ἐνύπνιον τῷ ἰδόντι οὔτε σημεῖον*
οὔτ' αἴτιον, ἀλλὰ σύμπτωμα. [6] *διὸ καὶ πολλὰ τῶν ἐνυπνίων*
10 *οὐκ ἀποβαίνει·* [7] *τὰ γὰρ συμπτώματα οὔτε ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ*
πολὺ γίγνεται.

[1] Portanto, é possível, desse modo, que alguns dos sonhos sejam não só sinais como também princípios. [2] Entretanto, a maior parte <dos sonhos> se assemelha a coincidências, sobretudo todos aqueles extravagantes e aqueles cujo princípio não está em nós[156], mas antes dizem respeito a uma batalha naval ou a coincidências distantes. [3] De fato, a respeito dessas coisas, é provável que sejam do mesmo modo que quando coincide de algo acontecer a alguém que tenha feito menção a seu respeito; pois o que impede que também seja assim também nos sonhos? É provável, antes, que muitas coisas desse tipo ocorram. [4] Com efeito, tal como nem mesmo o fazer menção a respeito de algo é sinal ou causa do fato disso estar presente, [5] assim também o sonho, para aquele que o vê, não é nem sinal nem causa de sua realização, mas uma coincidência. [6] E por essa razão muitos dos sonhos não ocorrem, [7] uma vez que as coincidências não ocorrem nem sempre nem no mais das vezes.

Em [1] Aristóteles parece estabelecer as conclusões de 463ᵃ21-30[157], pois ainda que

---

Mas certamente não é desarrazoado que mesmo algumas das imagens devidas ao sono sejam causas das ações próprias a cada um, visto que, tal como, estando prestes a agir, agindo ou já tendo agido, muitas vezes tomamos parte nessas coisas e agimos em um sonho lúcido (e a causa <disso> é que o movimento é preparado por princípios diurnos), assim também, ao contrário, é necessário que também os movimentos do sono seja muitas vezes princípios de ações diurnas pelo fato de, ao contrário, também o pensamento a seu respeito ser preparado nas imagens noturnas.

[156] Contra Ross, que lê "*τὰ τε ὑπερβατὰ πάντα καὶ ὧν μὴ ἐν αὑτοῖς ἡ ἀρχή*", seguimos a lição de bPSo, que omite o *τε*, o que permite tomar o *καί* em *καὶ ὧν μὴ ἐν αὑτοῖς ἡ ἀρχή* como epexegético. Nessa leitura, "*καὶ ὧν μὴ ἐν αὑτοῖς ἡ ἀρχή*" explicita, em abstrato, a classe a que pertencem os *ὑπερβατὰ*, como mostra Miguel de Éfeso (*CAG.* XXII.1 81.2-4) em seu comentário: "<Aristóteles> chama de extraordinárias aquelas coisas que serão feitas pelos outros e, em geral, <aquelas coisas> cujo princípio não está em nós. Pois de que maneira <estaria> em mim um princípio da batalha naval ou guerra prestes a ocorrer na Pérsia?"(*Λέγει δὲ ὑπερβατὰ τὰ ὑπὸ ἄλλων πραχθησόμενα καὶ ἁπλῶς, ὧν μὴ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἡ ἀρχή. ποῦ γὰρ ἐν ἐμοὶ ἀρχή τῆς μελλούσης ἐν Περσίδι γίνεσθαι ναυμαχίας ἢ πολέμου;*); semelhantemente, ver o comentário de VAN DER EIJK (1994, p. 28, 285).

[157] *Cf.* VAN DER EIJK (1994, p. 284): parece haver duas alternativas, na primeira, [1] é um resumo do argumento desenvolvido em 463ᵃ3-30 ou uma conclusão da investigação encerrada nesse trecho, a saber, a de se os sonhos são, alguns deles, *αἴτια* e, outros, *σημεῖα*, de modo que [1] estabelece apenas que alguns sonhos são *σημεῖα* e *αἴτια*, não estando todos eles abarcados nessas duas categorias; na segunda, que é a que seguimos, [1] é uma conclusão somente do argumento desenvolvido em 463ᵃ21-30, mas ainda não é suficiente para responder à questão colocada em 463ᵃ3-4, pois [2] introduz uma outra possibilidade, a qual não havia sido cogitada na pergunta em 463ᵃ3-4, a saber, a possibilidade de que alguns sonhos não tem nenhuma relação causal com as

nesse argumento não haja menção explicita a sonhos enquanto *σημεῖα*, mas somente a sonhos enquanto *αἴτια*, todo o trecho de 463ª23-26 parece tratar de sonhos enquanto *σημεῖα* de ações: de ações futuras quando sonhamos porque estávamos prestes a agir; de ações presentes quando sonhamos porque estávamos executando uma ação durante o dia; e de ações passadas quando sonhamos depois de já termos realizado algo durante o dia (*cf.* VAN DER EIJK, 1994, p. 284).

Em [2], por sua vez, ele introduz uma alternativa não cogitada em 463ª3-4, razão pela qual a coordenação *μὲν οὖν* ... δὲ indica uma oposição entre [1] e [2]. Enquanto em [1] há uma conexão causal entre os sonhos que são *σημεῖα* ou *ἀρχαί* e o evento a que o sonho diz respeito, quer porque o sonho é causado por esse evento ou tem com ele uma origem comum (no caso dos sonhos que são *σημεῖα*), quer porque o sonho é ele próprio causa do evento a que diz respeito; em [2], trata-se de sonhos que não têm conexão causal com os eventos a que se referem, tal que a relação desses sonhos com a ocorrência desses eventos a que eles dizem respeito é mera coincidência (*cf.* VAN DER EIJK, 1994, p. 285), isto é, a conexão entre eles é acidental.

Cabe notar, entretanto, que Aristóteles menciona um exemplo bastante conhecido ao estabelecer como é a maior parte dos sonhos, a saber, a batalha naval, exemplo de que ele se vale também em *de Int.* 9, pois tal como, nesse texto, a ocorrência ou não de uma batalha naval independia do fato de alguém ter asserido ou não sua ocorrência ou não ocorrência, também aqui, em *Div. Somn.*, sonhos que dizem respeito a uma batalha naval não têm nenhum papel causal em sua ocorrência ou não ocorrência. Não parece indevido, portanto, afirmar que as asserções a respeito de futuros contingentes de que Aristóteles se ocupou em *de Int.* 9 não têm conexão causal com a ocorrência do evento a que se referem, o que não é o caso, evidentemente, para a deliberação, que não só, em *de Int.* 9, é vista como *princípio* de *ἐσόμενα* como também, em *Div. Somn.* 2, é tomada como caso típico de *ἀρχή* de

---

coisas que ocorrem ou deixam de ocorrer no mundo, mas são tão somente coincidências.

coisas futuras (as quais muitas vezes não se concretizam), exemplo por meio do qual Aristóteles mostra que não é absurdo que os sonhos que são eles próprios *ἀρχή* não se concretizem, sugerindo que a concretização do princípio é simultânea à ocorrência daquilo de que ele é princípio.

Já as seções [3]-[5] apenas desenvolvem e reafirmam as conclusões de [2], a saber, que certos sonhos não são nem causa nem sinal da ocorrência daquilo a que eles dizem respeito, mas uma coincidência (um acidente) relativamente a sua concretização. Do que decorre [6] e [7], pois o fato de não serem nem causa nem sinal de sua concretização faz com que a ocorrência desses sonhos seja apenas ocasional, já que não é nem necessária nem frequente.

Nesse argumento, a não ocorrência de alguns sonhos é fortemente associada àqueles sonhos que são coincidências, o que já dá sinal da dificuldade que Aristóteles enfrenta no segundo capítulo de *Div. Somn.*, a saber, a não ocorrência daqueles sonhos que são sinais ou causas. Além disso, [2] nos permite especificar o modo como a razão prática lida com o futuro, a saber, como causa de eventos futuros.

Ora, não surpreende que a ideia contemporânea de que a razão prática produz os estados de coisa a que se refere tenha sido aplicada também a uma interpretação da verdade prática em Aristóteles. Contudo, ainda que essa descrição seja de algum modo compatível com a tese aristotélica, ela não parece retratar com exatidão o modo como ele concebe a razão prática. Não parece haver razões para supor que o sucesso da razão prática consista na mera obtenção, no mundo, daquilo por ela prescrito, tampouco que a verdade prática seja, antes, a obtenção no mundo das prescrições *moralmente* boas da razão prática; de preferência, a verdade consiste no *ἔργον* da razão prática, o qual não se reduz a asserções, mas é também um ato da razão prática *qua* princípio de ação, o que, como vimos, implica sua efetividade causal. A verdade prática, portanto, consistiria em uma realização bem-sucedida de uma atividade desse tipo, realização bem-sucedida que não pode ser o caso quer as asserções da razão prática se mostrem falsas (isto é, caso a razão prática dê assentimento a algo que não de fato um bem), quer a *προαίρεσις* não seja um princípio *ὡς ἐνεργῶν* da

ação.

2. Segundo capítulo

No capítulo precedente, exploramos parte da intuição de BURNET (1900, p. xxiii, 257) acerca do passo dado por Aristóteles nessa passagem de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2]. Notadamente, a idéia de que, no que diz respeito à razão prática, não somos mais espectadores do mundo tal como éramos no caso da razão teórica, mas atores na realização daquilo que consideramos por meio da razão prática.

Esse passo nos permitiu compreender que o papel de causa de ação desempenhado pela razão prática só pode ser considerado como estando cumprido quando a razão prática é efetivamente causa de uma ação, o que nos permite estabelecer a tese (IV). Porém, isso seria de pouca monta para uma investigação da razão prática se não pudermos aceitar (III), pois ainda seria possível que, a despeito do fato de a razão prática possuir um papel de causa de ação e do fato de esse papel só restar cumprido quando ela realmente levar a uma ação, a função da razão prática se reduza, de um certo modo, à descoberta de uma verdade a respeito do bem, a qual pode de fato estar envolvida no desempenho de um papel de causa de ação de que é dotado a razão prática, mas não necessariamente levaria a uma ação. Por conseguinte, faz-se necessário um argumento que mostre que o *ἔργον* inclui também o desempenho de um papel causal da razão prática.

Na introdução desta dissertação, vimos que *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 parece a boa parte dos comentadores fora de lugar, havendo quem apenas observe que essa passagem é desnecessária para argumento (STEWART, 1892, vol. 2, p. 29, §6) ou sem muita conexão com o contexto (GAUTHIER e JOLIF, 1968, II.2, p. 446) e quem considere que ele estaria melhor localizada no livro III da *Ethica Nicomachea* (RAMSAUER, 1878, p. 378; KENNY, 1979, p. 101). O mesmo argumento, além do mais, valeria para a relação de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 com *EE.* II.10 1026^{a}28-33.

Contudo, na análise a que se procedeu no primeiro capítulo, não apenas a questão acerca da relação de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139b5-11 com *EN.* III.5 1112^{a}21-34 e *EE.* II.10 1026^{a}28-33 foi deixada de lado, como também argumentos em favor da tese segundo a qual o *ἔργον* da razão prática dependeria do cuprimento, por parte da razão prática, de seu papel

de causa de ação (o qual, como vimos, deve ser entendido como cumprido quando a razão de fato leva a uma ação) não foram analisados em maior detalhe.

Na introdução do primeiro capítulo desta dissertação, essa tese a respeito do *ἔργον* da razão prática foi assumida sob os argumentos de que a razão prática é caracterizada por Aristóteles como causa de ação e de que uma disposição da razão prática que é pressuposta pela *φρόνησις*, a saber, a *δεινότης*, é tomada por Aristóteles como uma capacidade para agir, o que sugere que a realização de uma ação não é algo próprio ao cumprimento da função da *φρόνησις*, mas é comum ao cumprimento da função de outras disposições da razão prática, de modo que pareceria razoável admitir que o *ἔργον* da razão prática depende do fato de ela desempenhar o papel de causa de ação.

Tendo isso em vista, parece que dois problemas devem ser enfrentados para uma defesa da tese (III): em primeiro lugar, é preciso se perguntar em que medida a *δεινότης* pode servir de modelo para se compreender a razão prática como um todo; e, em segundo lugar, é preciso compreender em que consiste a atividade da razão prática, o que nos permitirá compreender em que medida as atividades de deliberar e escolher deliberadamente redudam em ações e em que casos essas atividades contam como *ἔργον* da razão prática.

Para responder ao primeiro problema, é preciso mostrar que ser uma capacidade para agir não é algo próprio à *δεινότης* (do que se seguiria que também a *φρόνησις* e a *πανούργια* são capacidades para agir, mas não a razão prática como um todo), mas é algo que caracteriza a razão prática, ao passo que próprio à *δεινότης* é a descoberta de meios adequados a um fim qualquer que se tenha em vista[158].

---

[158] Haveria, além disso, um outro problema relativo à *δεινότης*, visto que é possível argumentar, como fazem WALTER (1874, p. 491-493) e IRWIN (1999, p. 253), que a *δεινότης* não consiste em uma disposição deliberativa da razão prática, mas em uma capacidade que realiza coisas em vista de um fim, podendo, em alguns casos, implementar *προαιρέσεις* a que chega a razão prática, razão pela qual a *δεινότης* seria pressuposta pela *φρόνησις*. Se isso for o caso, é possível que o fato de a *δεινότης* ser uma capacidade para agir nada diga a respeito da razão prática, de modo que a verdade prática só estaria ligada necessariamente à ação no caso em que há necessariamente *δεινότης*, a saber, quando houver *φρόνησις*. Não trataremos desse problema em nossa dissertação, mas assumiremos, seguindo LOENING (1903, p. 60-61 n. 45), a visão segundo a qual a *δεινότης* consiste em uma disposição da razão prática.

Já uma resposta para o segundo problema exige que se tenha em vista com maior detalhe a relação entre *προαίρεσις* e ação, isto é, uma investigação acerca da medida em que a *προαίρεσις* redunda em ações, e exige que se compreenda em que consiste a atividade da razão prática, uma vez que, em primeiro lugar, se ela se esgota na mera tomada de uma *προαίρεσις*, ou bem, caso a *προαίρεσις* tenha uma conexão necessária com a ação, faz-se necessário aceitar a tese (III), ou bem, caso a *προαίρεσις* possa não levar a uma ação, faz-se necessário um argumento suplementar segundo o qual a atualização da capacidade em que consiste a razão prática depende do fato de a *προαίρεσις* ser um princípio efetivamente atuante, e, em segundo lugar, se a atividade da razão prática consiste na descoberta, mediante deliberação, dos elementos que permitem a tomada de uma *προαίρεσις* (mas não inclui a tomada de uma *προαίρεσις*), é preciso mostrar que dessa atividade não se segue a realização do *ἔργον* da razão prática, sendo necessária ainda ou bem a tomada de uma *προαίρεσις* (se houver uma conexão necessária entre ela e a ação) ou bem que se chegue a uma *προαίρεσις* que é um princípio efetivo de ação.

Para a discussão de ambos os problemas, partiremos de uma análise do tipo de capacidade em que consiste a razão prática. Na primeira seção, ainda em linha com a investigação levada a cabo no capítulo anterior, exploraremos as consequências modais da restrição do objeto de deliberação ao futuro, a qual nos permitirá ter em vista a relação da *προαίρεσις* com a ação, resultado que permitirá afirmar que *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 está em seu devido lugar e cumpre uma função importante na discussão do papel causal da razão prática. Na segunda seção, procederemos a uma análise das *δυνάμεις μετὰ λόγου*, a qual permitirá tematizar tanto a relação entre a *δεινότης* e a razão prática quanto o tipo de capacidade em que essa consiste, a qual parece ser uma capacidade cuja atividade se manifesta no interior do desejo, de modo que seu *ἔργον* depende de alguma maneira do fato de se chegar a uma *προαίρεσις* que é efetivamente princípio de ação. Além disso, observaremos que há outras condições, para além da realização de uma ação com base na razão prática, que devem ser satisfeitas para que o *ἔργον* da razão prática possa ser realizado. Na terceira seção, por fim, mostraremos, mediante uma análise da noção de *ἀρχὴ κυρία*, qual o sentido de ser causa de

ação que deve ser observado para se afirmar que o *ἔργον* da razão prática não se reduz ao fato de a razão apenas atuar efetivamente na realização de uma ação, mas exige que a razão prática tenha controle durante todo o processo de realização de uma ação e que razão prática leve de fato a uma ação, do que se segue que ações frustradas não satisfariam as condições necessárias para se falar de uma ação causada pela razão prática (ainda que se possa dizer, em se tratando de uma ação frustrada, que outras ações que eram meios para ela foram causadas pela razão prática).

2.1. A NOÇÃO DE ΔΥΝΑΜΙΣ EM *DE CAELO* I.12 E A TEMPORALIDADE DA ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ EM *EN.* VI.2 [= *EE.* V.2]

Contra o argumento de Aristóteles em *De Caelo* I.12 pesa um histórico de acusações, as mais graves apontando erros lógicos supostamente cometidos pelo Filósofo[159]. Os argumentos que nos interessam, a saber, *DC.* I.12 281^{b}2-18 e 283^{b}13-14 estão ambos envolvidos de um modo ou de outro nos erros lógicos supostamente cometidos por Aristóteles nesse capítulo[160]. Por si mesmos, contudo, trata-se de dois argumentos sólidos. O primeiro deles, *DC.* I.12 281^{b}2-18, também é empregado[161] em outras partes do *corpus* em contextos bem menos problemáticos[162]; já o segundo, embora não seja explicitamente mencionado em ne-

---

[159] Para uma visão geral desse debate, ver VAN RIJEN (1989, 73-87).

[160] Mais do que isso, *De Caelo* I.12 281^{b}2-18 expõe justamente o princípio de que Aristóteles se vale para provar que não é possível que algo exista sempre e ao mesmo tempo seja dotado da capacidade de não existir. Nesse sentido, *cf.* SIMPLÍCIO (CAG. VII, 322.21-25): "Adota-se como princípio da prova de que é impossível que algo exista durante um tempo infinito possuindo ao mesmo tempo a capacidade tanto de existir quanto de não existir a prova de que nem o falso e o impossível são o mesmo nem o que se supõe agora falso supõe-se também impossível e <a prova> de que o impossível se segue do impossível e o falso, do falso, tal como mostrou <Aristóteles> no primeiro livro dos Primeiros Analíticos [*sc. An. Pr.* I.13]"(*Ἀρχὴν ποιεῖται τῆς δείξως τοῦ ἀδύνατον εἶναί τι ἄπειρον χρόνον ἅμα τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι δύναμιν ἔχον τὸ δεῖξαι, ὅτι μὴ ταὐτόν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ το ἀδύνατον, μηδὲ ὁ ὑποτιθέμενος ψεῦδος ἤδη καὶ ἀδύνατον ὑποτίθεται, καὶ ὅτι ἀκολουθεῖ ἀδυνάτῳ μὲν ἀδύνατον, ψεῦδος δὲ ψεύδει, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Προτέρων Ἀναλυτικῶν ἔδειξε*). No mesmo sentido, *cf.* o comentário de Tomás de Aquino (*In De caelo*, lib. 1 cap. 26 n. 4): "Portanto, ele diz primeiramente que, para provar a proposição [*viz.* de que é impossível que algo seja gerado e eterno], é preciso assumir um princípio a partir do seguinte: *impossível* e *falso* não significam o mesmo"(*dicit ergo primo quod oportet hinc sumere principium ad propositum ostendendum, quod impossibile et falsum non significant idem*).

[161] Ou pelo menos, parte dele, *De Caelo* I.12 281^{b}2-15. Como veremos, o trecho das linhas 15-18 traz algo de novo para o argumento, mas que pode ser visto de algum modo na discussão de Aristóteles com os megáricos em *Met.* Θ.3 e 4.

[162] Em *An. Pr.* I.13 32^{a}18-20, *Met.* Δ.12, *Met.* Θ.3 1047^{a}24-29 e *Met.* Θ.4 1047^{b}12-14.

nhum outro lugar, pode ser tomado como um desenvolvimento do primeiro, como mostraremos, o qual proporcionará uma chave de leitura para a restrição feita por Aristóteles em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11. Dessa maneira, apenas analisaremos os argumentos mencionados e as noções de "possível" e "impossível" desenvolvidas por Aristóteles em outras partes do *corpus*, sem, com isso, envolvermo-nos na discussão acerca da legitimidade do argumento de *DC.* I.12 como um todo.

Comecemos por *DC.* I.12 281^{b}2-18[163]:

Texto 15

[1] Ἀρχὴ δ' ἔστω ἐντεῦθεν· [2] τὸ
γὰρ ἀδύνατον καὶ τὸ ψεῦδος οὐ ταὐτὸ σημαίνει. [3] Ἔστι δὲ τὸ
ἀδύνατον καὶ δυνατὸν καὶ ψεῦδος καὶ ἀληθὲς τὸ μὲν
281^{b}5 ἐξ ὑποθέσεως [4] (λέγω δ', οἷον τὸ τρίγωνον ἀδύνατον δύο
ὀρθὰς ἔχειν, εἰ τάδε, καὶ ἡ διάμετρος σύμμετρος). [5] Ἔσ-
τι δ' ἁπλῶς καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα καὶ ψευδῆ καὶ
ἀληθῆ. Οὐ δὴ ταὐτό ἐστι ψεῦδός τέ τι εἶναι ἁπλῶς
καὶ ἀδύνατον ἁπλῶς. [6] Τὸ γάρ σε μὴ ἑστῶτα φάναι ἑστάναι
10 ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ. [7] Ὁμοίως δὲ τὸν κιθαρί-
ζοντα, μὴ ᾄδοντα δέ, ᾄδειν φάναι ψεῦδος, ἀλλ' οὐκ
ἀδύνατον. [8] Τὸ δ' ἅμα ἑστάναι καὶ καθῆσθαι, καὶ τὴν διά-
μετρον σύμμετρον εἶναι, οὐ μόνον ψεῦδος, ἀλλὰ καὶ ἀδύ-
νατον. [9] Οὐ δὴ ταὐτόν ἐστιν ὑποθέσθαι ψεῦδος καὶ ἀδύνατον.
15 Συμβαίνει δ' ἀδύνατον ἐξ ἀδυνάτου
15 [10] Τοῦ μὲν οὖν καθῆσθαι
καὶ ἑστάναι ἅμα ἔχει τὴν δύναμιν, ὅτι ὅτε ἔχει ἐκείνην,
καὶ τὴν ἑτέραν· [11] ἀλλ' οὐχ ὥστε ἅμα καθῆσθαι καὶ ἑστάναι,
ἀλλ' ἐν ἄλλῳ χρόνῳ.

[1] Que o que vem a seguir seja um princípio, [2] a saber, "impossível" e "falso" não significam o mesmo. [3] Há, por um lado, "impossível", "possível", "falso" e "verdadeiro" hipoteticamente [4] (quero dizer, por exemplo, que, se certas coisas <são o caso>, é impossível que o triângulo tenha dois ângulos retos, e<, se certas coisas são o caso, é impossível> que a diagonal seja comensurável). [5] Há, por outro lado, coisas possíveis, impossíveis, falsas ou verdadeiras *simpliciter*. Portanto não é o mesmo algo ser falso *simpliciter* e impossível *simpliciter*. [6] De fato, afirmar, quando tu não estás de pé, que tu estás de pé é falso, mas não é impossível <que tu estejas de pé>. [7] Semelhantemente, afirmar que alguém que toque cítara, mas que não esteja cantando está cantando é falso, mas não é impossível <que alguém que toque cítara, mas que não esteja cantando cante>. [8] Já o fato de que <alguém> está de pé e sentado ao mesmo tempo ou de que a diagonal é comensurável não é apenas falso, mas também impossível. [9] Dessa maneira, não é o mesmo fazer uma hipótese falsa e uma impossível. No entanto, o impossível resulta do impossível.

[10] Portanto, tem-se ao mesmo tempo a capacidade de se estar sentado e de se estar de pé, porque quando se tem aquela, <tem-se> também essa; [11] porém, não de modo a se estar de pé e sentado ao mesmo tempo, mas <de se estar de pé ou sentado> em um tempo diverso

[163] Seguimos o texto de MORAUX (1965).

Essa passagem consiste em uma apresentação do princípio de que se valerá Aristóteles em sua argumentação no capítulo. Porém, isso não significa que um eventual problema na argumentação subsequente implique dificuldades para a admissão desse princípio. De fato, a distinção entre "falso" e "impossível", que é introduzida em [2] como o princípio assumido por Aristóteles, pode ser retirada também de discussões da noção de *δύναμις* em outras partes do corpus, como veremos. Antes disso, porém, vejamos como Aristóteles desenvolve [2] nessa passagem de *DC.* I.12.

Para apresentar a diferença entre "falso" e "impossível", Aristóteles introduz dois casos, [3] e [5]; não é claro, contudo, como se dá a diferença no caso [3], ou mesmo se há aqui diferença entre *falso* e *impossível* (*cf.* o comentário de Simplício na nota 164). Os exemplos apresentados em [4] são demasiadamente elípticos para que cheguemos a conclusões claras acerca da relação entre "falso" e "impossível" *ex hypothesi.*[164] Mas, não sendo esse o caso que nos interessa, nós deixaremos de lado as dificuldades que estão envolvidas em sua análise.

O caso [5] é menos problemático. Para explicá-lo, Aristóteles apresenta dois exemplos em que não há coincidência entre "falso" e "impossível", [6] e [7], e um exemplo em que há, [8]. Em [6] e [7], vemos que a possibilidade incondicionada de um estado de coisas se mantém mesmo quando o estado de coisas contrário é o caso. Aristóteles não apresenta

---

[164] Simplício (*CAG.* VII 322.25-323.19) oferece uma longa reconstrução dos exemplos de Aristóteles em [4], mas observa (*CAG.* VII, 323.20-26) que Aristóteles não oferece exemplos para o caso do verdadeiro e do falso *ex hypothesi*, para os quais ele fornece seus próprios exemplos. Além disso, Simplício (*CAG.* VII, 323.26-30) oferece duas possíveis explicações para a ausência de exemplos para o verdadeiro e falso *ex hypothesi*: "Assim, ou bem, porque havia clareza a partir das coisas ditas sobre o possível e o impossível, <Aristóteles> negligenciou o argumento sobre essas coisas no que diz respeito a seus exemplos, ou bem, porque não diferiam no caso das coisas *ex hypothesi* as coisas verdadeiras e possíveis e as coisas falsas e impossíveis, <Aristóteles> contentou-se com os exemplos sobre essas coisas [*sc.* sobre o possível e o impossível], como diz Alexandre"(*ἢ οὖν ὡς ἐκ τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἀδυνάτου σαφοῦς ὄντος καὶ περὶ τούτων λόγου παρῆκεν αὐτῶν τὰ παραδείγματα ἢ ὡς μὴ διαφερόντων ἐπὶ τῶν ἐξ ὑποθέσεως τῶν τε ἀληθῶν καὶ τῶν δυνατῶν καὶ τῶν ψευδῶν καὶ τῶν ἀδυνάτων ἠρκέσθη τοῖς ἐπ' ἐκείνων παραδείγμασιν, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος*). Entretanto, Simplício (*CAG.* VII, 323.30-324.8) toma posição na sequência do texto, defendendo uma não identidade entre impossível e falso *ex hypothesi* na qual, embora de todo modo o impossível seja falso, não é em todo caso que o falso é impossível, o que fica claro em um exemplo semelhante ao dado por Aristóteles na sequência do texto: "De fato, sendo *per se* verdadeiro que eu estou sentado <isso> será *ex hypothesi* falso se alguém supuser que eu estou nadando, contudo, não é também impossível que eu esteja sentado, se é verdade que sou capaz de me sentar"(*καθ' αὑτὸ γὰρ ἀληθὲς ὂν τὸ ἐμὲ καθῆσθαι ἐξ ὑποθέσεως ἔσται ψεῦδος, εἴ τίς με νηχόμενον ὑπόθοιτο· οὐ μέντοι καὶ ἀδύνατον τὸ καθῆσθαι, εἴπερ δύναμαι καθῆσθαι*). Contra, *cf.* DENYER (2000, p. 165).

as razões para essa conclusão. No entanto, é possível ver em operação aqui um dos sentidos de "impossível" expostos em *DC.* I.11 280^{b}12-14[165], segundo o qual algo é impossível "por não ser verdadeiro dizer que pode ocorrer", de modo que em [6] e [7] Aristóteles estaria enfatizando que o fato de que é falso dizer que algo é o caso não implica sua impossibilidade. Convém observar que Aristóteles parece se valer da via contrária em outras partes do *corpus*, isto é, ele parece garantir a possibilidade de um estado de coisas certificando-se de que a suposição de que é verdade que esse estado de coisas é o caso não implica nenhuma impossibilidade, ainda que essa suposição possa ser falsa. Esse procedimento é adotado explicitamente em *An. Pr.* I.13 32^{a}18-20, por exemplo:[166]

Texto 16

λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχό-
μενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται
32^{a}20 *διὰ τοῦτ' ἀδύνατον*

Digo "ser possível" e "possível" se supondo-se que alguma coisa que não é necessária seja o caso, nada impossível resultar disso.

Assim, é por se tratar de estados de coisas contingentes em [6] e [7] que sua possibilidade está conservada apesar da ocorrência de estados de coisas que lhes são contraditórios. Semelhantemente, em *Met.* Δ.12 1019^{b}28-30, Aristóteles afirma que algo é possível "quando não for necessário que seu contrário seja falso"(*ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι*), por exemplo, "é possível que um homem esteja sentado, pois o fato de ele não estar de pé não é necessariamente falso"(*τὸ καθῆσθαι ἄνθρωπον δυνατόν· οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ καθῆσθαι ψεῦδος*), o que implica que é porque o fato de alguém estar sentado é contingente que é possível estar de pé.

Essa passagem de *Met.* Δ.12, além disso, permite-nos compreender precisamente a relação entre "falso" e "impossível", na medida em que se serve da falsidade para identificar

---

[165] "Impossível se diz de duas maneiras: ou por não ser verdadeiro dizer que <algo> pode ocorrer ou por não <ocorrer> nem facilmente, nem rapidamente ou belamente"(*τὸ δ' ἀδύνατον λέγεται διχῶς. Ἢ γὰρ τῷ μὴ ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν ὅτι γένοιτ' ἄν, ἢ τῷ μὴ ῥᾳδίως μηδὲ ταχὺ ἢ καλῶς*).

[166] O mesmo procedimento aparece também em *Met.* Θ.3 1047^{a}24-29: "É possível isso por meio de que nada impossível vem a ser caso a atividade de que se diz ter a possibilidade seja o caso. Quero dizer, por exemplo: se se é capaz de sentar e é possível se sentar, por meio disso nada impossível vem a ser caso o estar sentado seja o caso"(*ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνεργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δὲ οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον*).

o que é "possível", permitindo-nos compreender tanto o limite da diferença entre "falso" e "impossível" em [6] e [7] quanto a coincidência entre "falso" e "impossível" em [8]. Poucas linhas antes em *Met.* Δ.12, em 1019^{b}23ss, Aristóteles se utiliza do mesmo procedimento para tratar também do "impossível":

Texto 17

ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ
ἀνάγκης ἀληθές (οἷον τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι
1019^{b}25 *ἀδύνατον ὅτι ψεῦδος τὸ τοιοῦτον, οὗ τὸ ἐναντίον οὐ μόνον ἀλη-*
θὲς ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη †[167]*{ἀσύμμετρον εἶναι}· τὸ ἄρα σύμ-*
μετρον οὐ μόνον ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος)

impossível é aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro (por exemplo, é impossível que a diagonal seja comensurável porque é falsa uma tal <afirmação>, cujo contrário não apenas é verdadeiro, mas também o é necessariamente. Portanto <o fato de a diagonal ser> comensurável não apenas é falso, mas necessariamente falso)

Dessa maneira, só não há coincidência ente "falso" e "impossível" em [6] e [7] porque os estados de coisas cujas afirmações de existência são falsas não são necessários, de modo que não é necessário que as afirmações de que eles são o caso sejam falsas. Já nos dois exemplos que encontramos em [8], a mera suposição da ocorrência simultânea de estados de coisas contrários tem por consequência algo impossível, tal como também a suposição de que um estado de coisas necessário não seja o caso é impossível (*cf. Met.* Δ.12 1019^{b}24). Portanto, a coincidência entre "falso" e "impossível" nesses casos se dá porque se trata de uma impossibilidade no sentido exposto em *Met.* Δ.12 1019^{b}23ss, visto que é necessariamente verdadeiro que não se está sentado e de pé ao mesmo tempo e que a diagonal é incomensurável, ou, o que é o mesmo, porque não há possibilidade no sentido exposto em *Met.* Δ.12 1019^{b}28-30, visto que é necessariamente falso que alguém esteja sentado e de pé ao mesmo tempo e que a diagonal seja comensurável.

Por conseguinte, [9] apenas enfatiza os critérios de que Aristóteles se vale para identificar uma *δύναμις*, os quais, como vimos, estão explicitados em *An. Pr.* I.13 32^{a}18-20 e *Met.* Θ.3 1047^{a}24-29. As suposições empregadas para se certificar se algo é possível podem ser falsas, sem que isso implique já uma impossibilidade, como se pode se certificar pelos

[167] Como observa JAEGER (1957, p. 105), provavelmente haveria aqui um homeoteleuto, o qual se resolveria se tomássemos o texto do seguinte modo: "*ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη <ἀληθὲς εἶναι· τὴν δὲ διάμετρον ἀνάγκη> ἀσύμμετρον εἶναι· τὸ ἄρα σύμμετρον*". A solução de ROSS (1924, vol. 1, 1019^{b}26), contudo, que propõe que *ἀσύμμετρον εἶναι* seja atetizado, parece mais satisfatória.

exemplos [6] e [7]; pelo contrário, a impossibilidade resulta tão somente quando as suposições são também elas impossíveis, o que só se dá quando elas são *necessariamente falsas*, como vimos em *Met.* Δ.12. Aristóteles, dessa maneira, tem boas razões para sustentar a diferença entre "falso" e "impossível", a qual ele menciona não apenas em *DC.* I.12, como também em *Met.* Θ.4 1047^{b}12-13.

Entretanto, ainda no que diz respeito ao primeiro exemplo apresentado em [8], Aristóteles parece indicar aqui uma peculiaridade dos estados de coisas contingentes, pois sua impossibilidade depende de uma restrição temporal, isto é, não é impossível *simpliciter* que alguém que está sentado esteja de pé apenas se a ocorrência desses estados de coisas não for simultânea. No entanto, a partir do momento em que se fala da obtenção simultânea de estados de coisas contrários, há impossibilidade. Essa especificação temporal torna natural a transição feita em [10] e [11]. [10] enfatiza novamente o fato de que se trata de estados de coisas contingentes, de modo que a presença de uma possibilidade implica a presença da possibilidade contrária, ao passo que [11] desenvolve as consequências da restrição temporal do primeiro exemplo de [8], especificando o modo como as possibilidades de contrários coexistem, a saber, não de modo que seja possível a realização simultânea de contrários, mas de modo que os contrários possam ser o caso *em tempos diferentes*.

Essa escolha de exemplos parece se explicar, no contexto de *DC.* I.12, na medida em que as coisas contingentes são caracterizadas por potencialidades de contrários ou pela coexistência de potencialidades contrárias, de modo que permitiriam facilmente que o leitor vislumbrasse casos como o que se pretende analisar, em que a possibilidade de que algo seja eterno coexistiria com a possibilidade de essa coisa ter sido gerada. Por conseguinte, o ganho dessa análise diz respeito ao modo como podem coexistir potencialidades contrárias, a saber, elas podem coexistir desde que seu exercício não seja simultâneo, mas se dê em *tempos* diferentes.

Ainda no que concerne aos exemplos apresentados por Aristóteles em *DC.* I.12, chama a atenção o fato de os mesmos exemplos poderem ser encontrados na apresentação

das falácias dependentes de composição em *Soph. El.*, a saber, em *Soph. El.* 4 166ª22-30[168] e em *Soph. El.* 20 177ᵇ22-26[169]. Apesar disso, o argumento de *DC.* I.12 não passa pela identificação de uma leitura dos exemplos *in sensu composito* e outra *in sensu diviso*; em verdade, quer-nos parecer que, em [6] e [7], os exemplos são formulados de modo a evitar esse tipo de ambiguidade, podendo ser lidos tão somente *in sensu diviso*, ao passo que os exemplos em [8] e [10] são formulados de modo a permitir apenas uma leitura *in sensu composito*[170]. Em [6], não se está dizendo que é falsa a afirmação de que alguém "está de pé não

---

[168] Com a diferença do fato de que Ross propõe excisão de "*καὶ 'μὴ γράφοντα γράφειν'*" nas linhas 26-27, o que parece desnecessário, temos o seguinte texto para *Soph. El.* 4 166ª22-30:

> Ἡ *μὲν οὖν ἀμφιβολία καὶ ὁμωνυμία παρὰ τούτους τοὺς τρόπους ἐστίν, παρὰ δὲ τὴν σύνθεσιν τὰ τοιάδε, οἷον τὸ δύνασθαι καθήμενον βαδίζειν καὶ μὴ γράφοντα γράφειν* (*οὐ*
> 166ª25 *γὰρ ταὐτὸ σημαίνει, ἂν διελών τις εἴπῃ καὶ συνθείς, ὡς δυνατὸν τὸ "καθήμενον βαδίζειν" καὶ "μὴ γράφοντα γράφειν"· καὶ τοῦθ' ὡσαύτως ἂν τις συνθῇ, τὸ "μὴ γράφοντα γράφειν"· σημαίνει γὰρ ὡς ἔχει δύναμιν τοῦ μὴ γράφοντα γράφειν. ἐὰν δὲ μὴ συνθῇ, ὅτι ἐχει δύναμιν, ὅτε οὐ γρά-*
> 30 *φει, τοῦ γράφειν*)
>
> A ambiguidade e a homonímia dependem dessas figuras; dependem de composição, por sua vez, tais coisas: ser possível andar quando se está sentado e <ser possível> escrever quando não se está escrevendo. De fato, não significa o mesmo se alguém disser separadamente e conjuntamente que é possível andar estando sentado e <que é possível> escrever não escrevendo. E isso é do mesmo modo se alguém combinar "escrever não escrevendo", pois <isso> significa que se tem a capacidade de escrever não escrevendo; mas, se não combinar, <significa> que se tem, quando não se está escrevendo, a capacidade de escrever [etc.]

O uso de *μὴ* + particípio nessa passagem se explica na medida em *μή* nega o particípio em todos aqueles casos em que a oração participial pode ser desenvolvida em uma oração subordinada que exige *μή* como negação (Kühner-Gerth, 2. T., 2. Bd., §513, 1, p. 198). Isso inclui casos em que o particípio expressa uma condiçãob não apenas quando essa condição pode ser desenvolvida em uma oração condicional introduzida por *εἰ* ou *ἐάν*, mas inclusive em casos em que ela pode ser desenvolvida em uma oração introduzida por *ὅτε*, *ὁπότε*, *ὅταν* etc.. Ora, isso significa que *μὴ γράφοντα γράφειν* nas linhas 24, 26-27, 27-28 e 28-29 pode ser desenvolvido de dois modos, um em que se diz que é possível "escrever quando não se está escrevendo" e outro em que se diz que é possível "escrever se não se está escrevendo"; no primeiro caso, é possível tomar a condição "quando não se está escrevendo" tanto conjuntamente com a ação de se escrever, gerando uma falácia dependente de composição, quanto separadamente, especificando a circunstância em que é possível escrever; no segundo caso, *μὴ γράφοντα* condiciona a própria possibilidade de se escrever, não podendo especificar a circunstância na qual se escreverá.

[169] "'Acaso então do modo como tu és capaz também das coisas de que é capaz, assim também tu podes fazer essas coisas? Ora, quando tu não tocas cítara, tu tens a capacidade de tocar cítara; tu poderias, portanto, tocar cítara enquanto não estás tocando cítara.' Ou não há capacidade disto<, a saber,> de tocar cítara enquanto não se toca cítara, mas antes, quando não se faz <algo> [*eg.* quando não se toca cítara], <há capacidade> de se fazer <essa mesma coisa> [*eg.* de tocar cítara]"("*ἆρ' ὡς δύνασαι καὶ ἃ δύνασαι, οὕτως καὶ ταῦτα ποιήσαις ἄν; οὐ κιθαρίζων δ' ἔχεις δύναμιν τοῦ κιθαρίζειν· κιθαρίσαις ἂν ἄρα οὐ κιθαρίζων." ἢ οὐ τούτου ἔχει τὴν δύναμιν τοῦ οὐ κιθαρίζων κιθαρίζειν, ἀλλ' ὅτε οὐ ποιεῖ, τοῦ ποιεῖν*).

[170] No mesmo sentido, ver WILLIAMS (1965, p. 98-99).

estando de pé", mas que é falso dizer, quando alguém não está de pé, que essa mesma pessoa "está de pé", visto que, caso contrário, não se poderia dizer que o que é afirmado não é impossível[171]. Já em [7], a construção *μὴ ᾄδοντα δέ* em "*τὸν κιθαρίζοντα, μὴ ᾄδοντα δέ, ᾄδειν φάναι ψεῦδος*" é parte do sintagma "*τὸν κιθαρίζοντα, μὴ ᾄδοντα δέ*"[172], não permitindo, do mesmo modo, que esse exemplo seja lido *in sensu composito*; por conseguinte, a oração subentendida em *ἀλλ' οὐκ ἀδύνατον* também não permite uma leitura *in sensu composito*[173]. Além disso, em *DC.* I.12, Aristóteles não se vale de construções com particípio para expressar capacidades para duas coisas simultaneamente (o que permitiria tomar *in sensu diviso* casos que devem ser lidos *in sensu composito*), como se vê nos exemplos em [8] e [10], mas de dois infinitivos coordenados, cujas ações são especificadas temporalmente pelo advérbio *ἅμα* como sendo simultâneas.

Essa introdução do fator temporal na análise da *δύναμις* em *DC.* I.12, que permite explicar o sentido em que capacidades contrárias podem coexistir e o sentido em que elas não podem coexistir, não é, porém, uma novidade. Ainda que não de modo tão explícito, Aristóteles trata da *δύναμις* de um ponto de vista temporal em *Met.* Θ.3 e 4. Esses capítulos encerram a resposta aristotélica à concepção de *δύναμις* sustentada pelos megáricos, segundo a qual, só é *δύνατον* o que está em ato. A concepção megárica de *δύναμις*, então, é uma em que algo é *δύνατον* se e somente se essa mesma coisa é o caso, isto é, se está em ato *agora*, o que, como nota Aristóteles, exclui a possibilidade de *movimento* (ver *Met.* Θ.3 1047ª14-17). Já na concepção aristotélica de *δύναμις*, algo é *δύνατον* ainda que não esteja em ato, ou seja, ainda que não seja o caso *agora*, mas possa ser o caso *no futuro*, possibilidade

---

[171] Nesse caso, *μὴ ἑστῶτα* em "Τὸ *γάρ σε μὴ ἑστῶτα φάναι ἑστάναι*" se liga a *φάναι* e não a *ἑστάναι*, determinando, assim, a condição em que "*σύ*" se encontra quando se afirma que está de pé e não o modo que se afirma que ele está de pé.

[172] A construção *μὴ* + particípio, nesse caso (em que se trata de um particípio com artigo), explica-se na medida em que *μὴ ᾄδοντα δέ* não designa uma pessoa definida, mas um caso genérico de uma pessoa qualquer que esteja tocando cítara mas que não esteja cantando.

[173] Todavia, há aqui algo que se deve supor a respeito da noção aristotélica de *δύναμις* para que não se possa ler esse exemplo *in sensu composito*, a saber, que ao dizer que um item x é possível Aristóteles não está já comprometido com o tempo em que esse item x é possível, sendo perfeitamente aceitável a afirmação de que há, quando não se toca cítara, a possibilidade de se tocar cítara, já que "possível" indica, indiscriminadamente, quer uma possibilidade presente quer uma possibilidade futura (ou, até mesmo, uma possibilide passada, opção que será obstada por Aristóteles somente mais adiante no argumento, mas a que se fará menção, aparentemente, em 281ᵇ28, ver nota 177).

que resta conservada desde que não seja verdadeiro dizer que essa coisa *não será*, uma vez que, caso contrário, ter-se-ia algo *impossível*, como fica claro em *Met.* Θ.4 1047[b]3-12:

Texto 18

φανερὸν
ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατὸν μὲν
1047[b]5 *τοδὶ, οὐκ ἔσται δέ, ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτῃ δια-*
φεύγειν· λέγω δὲ οἷον εἴ τις φαίη δυνατὸν τὴν διάμετρον
μετρηθῆναι οὐ μέντοι μετρηθήσεσθαι—ὁ μὴ λογιζόμενος τὸ
ἀδύνατον εἶναι—ὅτι οὐθὲν κωλύει δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γε-
νέσθαι μὴ εἶναι μηδ' ἔσεσθαι· ἀλλ' ἐκεῖνο ἀνάγκη ἐκ
10 *τῶν κειμένων, εἰ καὶ ὑποθοίμεθα εἶναι ἢ γεγονέναι ὃ οὐκ*
ἔστι μὲν δυνατὸν δὲ, ὅτι οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· συμβήσεται
δέ γε, τὸ γὰρ μετρεῖσθαι ἀδύνατον.

É evidente que não é possível ser verdadeiro dizer que certa coisa é possível, mas não será, de modo a se evitar que coisas impossíveis sejam o caso. Quero dizer, por exemplo, caso alguém afirme que é possível que a diagonal seja comensurada, mas que ela não será comensurada – alguém que não considera que se trata de algo impossível –, porque nada impede que algo, embora seja capaz de ser ou de vir a ser, não seja nem venha a ser. No entanto, é necessário com base nas coisas estabelecidas que, mesmo se supusermos que é ou era o caso aquilo que não é mas que pode ser, nada impossível venha a ser; mas <no caso em análise> resultará <algo impossível>, pois é impossível que <a diagonal> seja comensurada.

Nessa passagem, é apresentada uma concepção de *δύναμις* que depende do mesmo tipo de restrição temporal feita em [11]. Ora, o que Aristóteles pretende mostrar nessa passagem de *Met.* Θ.4 é que não se pode dizer que algo que não existe agora é *δυνατόν* se não possui a possibilidade genuína de ser o caso no futuro. De fato, se se admitisse uma concepção de *δύναμις* dessa natureza, não seria possível supor que essa coisa será o caso no futuro sem que algo impossível se seguisse disso, já que, estando fixado que essa coisa não será o caso no futuro, a suposição de que ela será o caso no futuro leva a um absurdo, a saber, a ocorrência simultânea de contrários. No entanto, como vimos, a noção aristotélica de *δύναμις* é caracterizada pela possibilidade genuína de mudança, a qual se verifica mediante hipóteses que, embora possam ser falsas, se realizadas, não acarretam nada impossível[174]. Assim, Aristóteles só poderá tratar do modo de atualização das *δυνάμεις μετὰ λόγου* em *Met.* Θ.5, o qual envolve os problemas semelhantes àqueles suscitados pela coexistência de *δυνάμεις* contrárias (a saber, a impossibilidade de exercício simultâneo dos contrários)[175],

[174] No mesmo sentido, *cf.* BEERE (2009, p. 124-133).
[175] Embora, como veremos, a solução dessa dificuldade em *Met.* Θ, diferente do que ocorre em *DC.* I.12, passa pela identificação do exato sentido em que se fala de uma *δύναμις* de contrários, que deve ser tomada *in sensu diviso* e não *in sensu compósito*, leitura que leva a absurdos.

quando munido dos instrumentos utilizados em *Met.* Θ.3 e 4 para combater as teses megáricas, sem cuja refutação a ideia apresentada em *Met.* Θ.2 de uma *δύναμις* de contrários não seria metafisicamente sustentável.

Ora, é justamente esse argumento de [10] e [11] e de *Met.* Θ.3 e 4 que é explicitado em *DC.* I.12 283^{b}13-14[176], o qual parece trazer uma aplicação dos resultados obtidos em [8]-[11] ao tipo de *δύναμις* analisada em [6] e [7]:

Texto 19
283^{b}13 *οὐδεμία γὰρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ εἶναι ἢ ἔσεσθαι*
Com efeito, nenhuma *δύναμις* é do ter acontecido, mas antes do ser ou vir a ser

Essa passagem visa responder a uma objeção feita ao argumento sobre a impossibilidade de que uma coisa eterna tenha sido gerada. Nas linhas que a precedem, deparamo-nos com a impossibilidade de que algo que não existe em um certo momento se torne eterno posteriormente, pois teria posteriormente também a possibilidade de não existir (ver *DC.* I.12 283^{b}7-9), dificuldade que pareceria solucionada pela ideia de que a possibilidade de não existir que uma coisa eterna e gerada possui não seria uma de não existir *quando* ela existe, mas de não existir, por exemplo, há um ano atrás, isto é, no passado (*ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ*) (ver *DC.* I.12 283^{b}9-11), o que é, segundo Aristóteles, impossível. É precisamente essa impossibilidade que é explicada por *DC.* I.12 283^{b}13-14[177].

Tendo isso em vista, *DC.* I.12 283^{b}13-14 introduz algo que vale no âmbito das coisas

---

[176] Essa idéia, além disso, parece suposta já em [7], visto que só não é impossível que alguém que não está cantando cante, se se tiver em conta uma noção de *δύναμις* em que algo é possível ainda que não possa ser o caso no presente, mas apenas no futuro.

[177] Para WILLIAMS (1966, p. 207-208) esse argumento estaria em conflito com 281^{b}28, onde Aristóteles define *γενητόν* como "*ὃ ἐνδέχεται πρότερον μὴ εἶναι*". Não é preciso, porém, atribuir nenhuma inconsistência a Aristóteles, pois basta reconhecer que essa definição de *γενητόν* é ambígua, pois pode significar que *γενητόν* é tanto "aquilo que pode não ser o caso anteriormente", o que implicaria reconhecer capacidades voltadas para o passado, quanto "aquilo que, desde antes, pode não ser o caso", que implica simplesmente o reconhecimento de uma capacidade de não ser que está presente desde o passado, cuja presença autoriza dizer que algo é *γενητόν*. Sobre esse uso de advérbios temporais como *πρότερον* com presente do indicativo e, por extensão, com outros tempos do indicativo, ver Kühner-Gerth, 2. T., 1. Bd., §382, 3, p. 135 e Smyth §1885; uma outra saída seria tomar *πρότερον* como se referindo ao momento anterior à existência de algo, tal como quer Simplício (como veremos abaixo), de modo que teríamos "aquilo que, antes de ser, pode não ser o caso". Semelhantemente, Moraux resolve esse problema traduzindo do seguinte modo "Est générable ce qui, antérieurement, a put ne pas être". Assim, esse trecho deve ser tomado de modo que *πρότερον* se liga a *ἐνδέχεται* e não a *μὴ εἶναι*, isto é, *in sensu diviso* e não *in sensu composito*. O mesmo problema, além disso, está presente no comentário de Simplício (*CAG.* VII, 327,31-328,1), no qual *γενητόν* é tomado como *τὸ δυνάμενον πρὸ τοῦ εἶναι μὴ εἶναι*, o que pode ser entendido quer como "o que tem, antes de existir, a capacidade de não existir" quer como "o que tem a capacidade de não existir antes de existir".

que possuem *δυνάμεις* contrárias coexistentes (ou uma *δύναμις* de contrários, caso se trate de capacidades racionais), tal como as de que se falava em [8]-[11]. Nesse âmbito, as *δυνάμεις* são caracterizadas por Aristóteles através de uma disjunção, bastando a possibilidade de que algo possa ser no presente ou de que possa vir a ser no futuro para que haja uma possibilidade de sua existência. Afinal, a *δύναμις* de se estar de pé que aparece em [6], por exemplo, é preservada justamente porque há a possibilidade de se estar de pé em um tempo diferente do momento presente em que não se está de pé, isto é, pode-se estar de pé no futuro ainda que não se esteja de pé no presente. Logo, o passo dado por Aristóteles em *DC.* I.12 283^{b}13-14 implica uma maior determinação da noção de *δύναμις* apresentada em *DC.* I.12 281^{b}2-18, uma vez que introduz as reais condições da possibilidade de um estado de coisas, a qual não depende da não impossibilidade da obtenção desse estado de coisas em outro tempo qualquer, mas antes no presente ou no futuro.

Por conseguinte, enquanto em *DC.* I.12 281^{b}2-18, a coexistência entre *δυνάμεις* contrárias dependia apenas do fato de que não fosse possível seu exercício em um mesmo tempo, mas sim em tempos diferentes, o que implicava que as *δυνάμεις* possuídas por coisas contingentes eram tais que um estado de coisas e seu contrário são possíveis desde que possam ser o caso em momentos diversos; em *DC.* I.12 283^{b}13-14, essa condição é explicitada na análise isolada de uma potencialidade pertencente a algo que possui *δυνάμεις* contrárias, de modo que um estado de coisas x é possível se e somente se $\Diamond(x \vee \mathrm{F}x)$[178].

[178] WATERLOW (1982) verá aqui a adoção por Aristóteles de uma concepção diversa de modalidade, uma "possibilidade relativa ao tempo", que lhe permite fazer sentido do argumento de Aristóteles em *De Caelo* I.12 (ou ao menos de parte dele); não nos precisamos comprometer com isso, como vimos, pois a concepção de *δύναμις* empregada em *De Caelo* I.12, não é fundamentalmente diversa daquela empregada em outras partes do corpus. A própria Broadie nota repetidas vezes que se trata apenas de um recurso para se fazer sentido da noção do argumento de *De Caelo* I.12, estando aberta ainda a questão se se trata de fato de uma concepção de possibilidade a que Aristóteles subscreveria e que fosse diferente daquelas desenvolvidas por ele em outras partes do *corpus*. JUDSON (1983, p. 243-253), por exemplo, abre mão dessa noção de possibilidade defendida por Broadie, de modo que vê em *De Caelo* I.12 283^{b}13-14, por exemplo, apenas a insistência de Aristóteles na direção dos processos causais. A principal razão de Judson para isso está no conflito entre a concepção de possibilidade relativa a um tempo e certa leitura do problema dos futuros contingentes, a saber, uma leitura que admita a verdade presente acerca de um estado de coisas futuro. No capítulo anterior vimos que, para nossos objetivos nesse trabalho, não é de grande importância o tipo de leitura da solução de Aristóteles para o problema dos futuros contingentes que se adote. Portanto, em consonância com o que fizemos no capítulo anterior, não nos comprometeremos com nenhuma das duas leituras em especial, pois estamos em posição de admitir qualquer uma delas para nossos objetivos, mas apenas insistiremos que a concepção de *δύναμις*

Pois bem, à luz dessa concepção de δύναμις introduzida por Aristóteles em *DC.* I.12, a restrição feita à deliberação em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 torna-se um truísmo. Dizer que deliberamos acerca do presente seria dizer que a deliberação *coincide* com a ação que pode resultar dela: deliberaríamos *enquanto* agimos, o que claramente destitui a deliberação de seu papel causal sobre a ação[179]. Dessa maneira, o único modo de se preservar o papel causal da deliberação é especificando o sentido em que seu objeto é contingente: não por poder ser o caso *no presente,* mas antes por poder ser o caso *no futuro.*

Em *EN.* III.5 1112^{a}21-34 e *EE.* II.10 1226^{a}28-33, como vimos, Aristóteles fizera uma restrição do objeto de deliberação de um ponto de vista causal: excluídas as coisas necessárias e naturais, restam, dentro da esfera de atuação humana, apenas aquelas que estão *sob nosso poder* (τὰ ἐφ' ἡμῖν) e que são *objetos de ação* (πρακτά). Tendo isso em vista, *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 nos proporciona uma restrição complementar, de sorte que deliberaríamos somente sobre coisas que ainda não ocorreram, já que, ainda que coisas realizadas no passado ou coisas que estão ou não sendo realizadas no presente realmente estivessem ou estejam sob nosso poder, nenhuma delas pode ser causada por uma deliberação que está em curso ou que ainda se iniciará.

Assim, *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 consiste em um complemento natural a qualquer consideração do poder causal da deliberação, não sendo, por essa razão, apenas uma repetição de *EN.* III.3 [= Bywater III.5] 1112^{a}21-34 ou de *EE.* II.10 1226^{a}28-33, tampouco apenas um complemento do argumento de uma dessas duas passagens, o qual não possuiria ligação com o contexto de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2]. Pelo contrário, vemos em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}31-^{b}5 justamente uma discussão dos poderes causais da razão prática, o que faz

---

que se encontra em *De Caelo* I.12 pode ser reduzida, de um modo ou de outro, à concepção de δύναμις introduzida por Aristóteles em Met. Θ.3 e 4. Ainda sobre se Aristóteles teria uma concepção temporalizada de modalidades, ver WHITE (1979).

[179] Há dois argumentos a se considerar aqui: primeiro, a deliberação é dotada de uma extensão temporal, como Aristóteles enfatiza em *EN.* VI.10 [=*EE.* V.10] 1142^{b}2-5; segundo, ao tratar do papel causal da deliberação, Aristóteles enfatiza o fato de que é uma deliberação *já realizada* que é causa eficiente da ação, ressaltando a anterioridade da deliberação relativamente ao estado de coisas de que ela é causa. Portanto, se o objeto de deliberação fosse presente ela não poderia ser causa ou princípio de ação no sentido pretendido por Aristóteles.

com que *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{b}5-11 esteja em seu devido lugar. Além disso, como observamos na introdução deste trabalho, esse argumento retoma *EN.* VI.2 1139^{a}13-14, visto que consiste, de um certo modo, em uma afirmação de que os objetos do uso prático da razão são contingentes, o que tem consequências temporais, visto que "nada do que já ocorreu pode ser de outra maneira"; no mesmo sentido, em *EN.* VI.5 1140^{a}31-32, para contrastar a deliberação com a *ἐπιστήμη*, Aristóteles novamente afirma que ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outra maneira nem mesmo sobre coisas que não são possíveis ao agente fazer.

Embora essas considerações nos levem a crer que a deliberação enquanto *ζήτησις* seja suscitada somente a respeito de coisas que ainda não ocorreram ou que ainda não estão em curso, não há dúvidas de que uma deliberação já encerrada pode dizer respeito a algo que é presente, ou seja, não há dúvidas de que uma deliberação possa se tornar, depois de encerrada em certas condições[180], causa de algo que se manifesta no presente, na medida em que ela pode se tornar um princípio *ὡς ἐνεργῶν* de uma ação. Além disso, como vimos na análise de *Div. Somn.* 463^{b}26-31 no capítulo anterior, isso não é de modo algum necessário, uma vez que é possível que uma deliberação já encerrada permaneça como um princípio inefetivo, o qual, embora esteja presente na situação em que se esperaria sua atuação, não produz uma ação, pois um outro princípio mais *decisivo* o dispersa (*διαλύει*), de modo que ele permanece um princípio *ὡς δυνάμενον* da ação.

O quadro é um pouco diferente quando passamos à análise da *προαίρεσις*. De fato, não parece haver conflito entre a *προαίρεσις* e o presente, à diferença do que ocorre com a deliberação ainda em curso. A razão disso está no fato de que a *προαίρεσις* é algo que sucede uma deliberação, relação que está pressuposta em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] e que pode ser vista também em *EN.* V.10 [=*EE.* IV.10] 1135^{b}8-11 ou mesmo em *EE.* II.10 ou *EN.* III.5, como veremos *infra*.

Aristóteles afirma em *EE.* II.10, por exemplo, não apenas que "a *προαίρεσις* advém

[180] Não basta que tenha se deixado de deliberar ou que se tenha terminado de deliberar, mas que os meios encontrados no exame deliberativo pareçam ao agente bons e adequados à realização do fim por ele desejado.

de uma opinião deliberativa"(*EE.* II.10 1226^{b}9: *ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστιν ἡ προαίρεσις*), isto é, advém de uma *asserção* (*φάσις*) resultante da deliberação, a qual, vale lembrar, é concebida por Aristóteles como *ainda não* (*οὔπω*) uma asserção (ver *EN.* VI.9 [=*EE.* V.9] 1142^{b}13), como também que "a *προαίρεσις* é um desejo deliberativo das coisas sob o poder de um agente"(*EE.* II.10 1226^{b}16-17: *ἡ προαίρεσις μέν ἐστιν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὑτῷ βουλευτική*), "deliberativo" significando em ambas afirmações aquilo cujo princípio e causa é a deliberação (ver *EE.* II.10 1226^{b}19-20). Nessas passagens de *EE.* II.10, a *προαίρεσις* é dependente da deliberação em dois âmbitos, tanto no cognitivo quanto no desiderativo. Não é difícil vermos aqui a relação entre os dois tipos de dependência: visto que a *προαίρεσις* de algo é em vista de um fim *desejado*, ela própria é um desejo resultante da especificação desse fim feita pela deliberação[181]; dessa maneira, pode-se dizer que a *προαίρεσις* é um desejo que tem por causa e princípio a deliberação justamente porque ela advém de uma asserção das especificações particulares do fim a que se chegou mediante a deliberação, sem as quais não é possível que o desejo do fim transmita-se às suas especificações, que passam a ser desejadas em razão do fim que especificam[182].

---

[181] É preciso ter aqui em vista que em *EE.* Aristóteles já havia falado de como o fim é causa do fato de os meios serem bons, o que torna mais natural a idéia de que o desejo do fim seja causa do desejo dos meios, sobre isso, ver nota 217.

[182] Convém observar que o argumento de Aristóteles em *DA.* III.10 433^{a}23-25 a respeito da necessidade que o pensamento têm de estar ligado com o desejo para poder produzir algum movimento, argumento no qual Aristóteles afirma que o movimento levado a cabo pelo raciocínio pode ser reconduzido em ultima instância a um tipo de desejo, o querer: "Agora, no entanto, o pensamento não parece mover sem desejo (pois o querer é um desejo e, quando quer que <alguém> se move com base no raciocínio, move-se também com base no querer"(*νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως* (*ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται*)). O argumento interessa justamente porque poucas linhas antes, em *DA.* III.10 433^{a}18-20, Aristóteles explicara a afirmação de que o pensamento prático é um dos *κινοῦντα* dizendo que o objeto de desejo é princípio do pensamento (*τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὶ ὀρεκτόν*), ou seja, é porque o pensamento prático é iniciado por algo que pode ser objeto de desejo que Aristóteles está autorizado a dizer que o movimento resultante do raciocínio se reduz em última instância a um desejo. Dessa maneira, sendo a *προαίρεσις* um desejo resultante de uma deliberação, pode-se entender que ela consiste em um desejo advindo do raciocínio na medida em que há uma transmissão do desejabilidade do fim (o qual, na medida em que é tomado como *ὀρεκτόν*, dá início à deliberação) para os meios especificados pela deliberação como adequados para realiza-lo, sendo a *προαίρεσις* justamente o desejo responsável pelo movimento *κατὰ λογισμόν*, movimento que, segundo *DA.* III.10, pode em última instância ser reconduzido a um desejo. MOSS (2012) vai mais além e sugere que, em *DA.* III.10 433^{a}25, Aristóteles se refere a *προαίρεσις* utilizando-se da *βούλησις*. Isso parece parcialmente correto, na medida em que *βούλησις* é de fato um elemento que parece estar invariavelmente presente no processo pelo qual se chega a uma *προαίρεσις*, embora a *προαίρεσις* não se reduza à *βούλησις*. Nessa passagem, portanto, Aristóteles pode apenas estar enfatizando que *βούλησις* pode ser em última instância responsável pelo movimento, visto que a *προαίρεσις* é caracterizada enquanto desejo justamente na medida em que especifica um fim desejado por

O quadro não muito é diferente na *Ethica Nicomachea*. Em *EN.* III.5 1113ᵃ2-14, passagem que se segue às sucessivas restrições feitas por Aristóteles à deliberação e que se segue à célebre afirmação da tese aristotélica de que não deliberamos sobre fins, mas tão somente sobre meios, Aristóteles estabelece uma identidade entre os objetos de deliberação e os objetos de *προαίρεσις*, com uma única ressalva: o objeto de *προαίρεσις* já está determinado (*πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν*). Essa restrição é imediatamente explicada por Aristóteles com o fato de que "o objeto de decisão é o que foi preferido a partir da deliberação"(*τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν*), o que indica que o objeto de decisão consiste precisamente em uma especificação do objeto de deliberação, a qual ocorre pela preferência por uma possibilidade ante a outras que se apresentam a quem delibera. Na sequência, em uma passagem bastante controversa, Aristóteles apresenta as condições sob as quais alguém para de examinar como agir, as quais nos permitem por em questão o ponto em que se passa à escolha deliberada:

Texto 20

1113ᵃ5 [1] *παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν, ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο· οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προείλοντο ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ.* [2] *ὄντος δὲ τοῦ*
10 *προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν*

[1] Com efeito, cada um para de examinar como agir quando traz o princípio a si próprio e ao seu condutor, pois isso é o que é escolhido deliberadamente. E isso é evidente também a partir das antigas constituições, as quais Homero mimetizava, pois os reis anunciavam as coisas que haviam decidido ao povo. [2] E, sendo o objeto de escolha deliberada um objeto de desejo deliberado das coisas sob nosso poder, também a escolha deliberada será um desejo deliberativo das coisas sob nosso poder, porque, ao julgarmos por termos deliberado, desejamos conforme à deliberação

Em [1], Aristóteles parece apenas estar explicitando o papel intermediário da escolha deliberada, que é o último termo no pensamento e o primeiro na ação, tal como apresentada em *EE.* II.10 1226ᵇ12-13[183]. Como comenta ZINGANO (2008, p. 190-191), pode-se tomar

meio da *βούλησις* (o que não exclui a possibilidade, todavia, de que outros tipos de desejo possam cumprir essa mesma função, como permanece em aberto dada uma certa leitura de *EN.* III.6 1113ᵃ9-12).

[183] A mesma idéia está presente também em *Met.* Z.7 1032ᵇ16-17, passagem em que Aristóteles afirma que a *ποίησις* se dá a partir do último item do pensamento (*ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως*), exatamente a posição intermediária ocupada pela escolha deliberada em *EE.*

αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον como meramente uma referência à parte do agente responsável por executar o que foi determinado pela deliberação, de modo que não basta apenas que o princípio de ação seja reconduzido ao agente, mas que esse princípio seja transmitido à parte (do agente) que o executará. Nessa leitura, o exemplo da constituição antiga serve apenas de confirmação, os reis chegam por si mesmos, em uma assembleia, a uma decisão a qual é meramente transmitida ao povo, que não tem papel de decisão, mas tão somente de cumprimento das decisões dos reis[184]. Portanto, as afirmações de [2] seguem-se sem dificuldades: o objeto de escolha deliberada se mostra como objeto do desejo deliberado, isto é, o objeto de escolha deliberada consiste naquilo que é objeto de desejo quando terminada uma deliberação[185], razão pela qual Aristóteles define a escolha deliberada como sendo também um "desejo deliberado das coisas sob nosso poder", definição a que ele oferece a seguinte evidência: "pois, ao julgarmos por termos deliberado, desejamos conforme à deliberação", o que parece mais uma vez por em relevo a transmissão do desejo, o qual se dá conforme à deliberação na medida em que a deliberação discrimina algo como meio adequado para realização do fim desejado (*cf.* nota 182).

Aspásio (*CAG.* XIX.1 70.30-31) sustenta uma leitura semelhante em seu comentário, no qual, valendo-se de um vocabulário estoico em suas observações a 1112ª3ss, caracteriza a *προαίρεσις* como dependente não apenas de uma deliberação realizada, como também de um certo *assentimento*[186], o que coloca a *προαίρεσις* em posição análoga à *ὁρμή* dos estoicos; no mesmo sentido, Alexandre de Afrodísias define a *προαίρεσις* no *De Fato* como "o impulso acompanhado de desejo pelo que foi preferido em razão da deliberação"[187](*De Fato*, 180.8-

---

[184] Sobre o exato sentido da referência às constituições antigas e o papel do povo, ver também ZINGANO (2008, p. 190-191).

[185] Convém notar que essa leitura exige que *βουλευτόν* signifique o que foi deliberado e não propriamente o que é passível de deliberação. Isso parece possível no texto na medida em que *βουλευτόν* pode ser atributo de *ὀρεκτόν*.

[186] "Aquele que deliberou a respeito de algo e assentiu <a isso> enquanto algo preferível quando também seu desejo se seguiu <do que se deliberou a respeito disso>, diz-se que este escolhe deliberadamente"(*ὁ δὲ βουλευσάμενος περί τινος καὶ συγκαταθέμενος ὡς αἱρετῷ συνακολουθούσης καὶ τῆς ὀρέξεως, προαιρεῖσθαι λέγεται αὐτό*). Sobre o dativo na cláusula *ὡς αἱρετῷ*, ver Kühner-Gerth II §581.3, e, além disso, o emprego do verbo por Alexandre de Afrodísias, por exemplo, em *De Anima* 70.21: "*οὐ γὰρ ὁ συγκαταθέμενός τινι ὡς λευκῷ ἤδη κτλ.*".

[187] "*ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς*" liga-se a *ὄρεξις* e não a *ὁρμή*.

9: *ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς μετὰ ὀρέξεως ὁρμὴ προαίρεσις*). A condição do assentimento imposta por Aspásio se explica facilmente se lembrarmos que é possível concluirmos a deliberação sem que tenhamos chegado a algo que nos parece *preferível*, isto é, sem que os meios encontrados para realização do fim desejado se nos apresentem adequados, condição sem a qual um agente poderia decidir-se por meios que lhe parecem promover algo incompatível com o modo como ele concebe o fim desejado. No caso do homem virtuoso, o que lhe parece bom a título de fim consiste no que é de fato e *simpliciter* bom (ver *EN.* III.6 1113ª25-33), de modo que ele só chegará a uma *προαίρεσις* quando sua deliberação encontrar meios que são de fato bons para a realização desse fim; no entanto, a outras figuras morais é possível que outras coisas que não o que é de fato bom pareçam boas a título de fim ou mesmo que a mesma coisa pareça boa a título de fim tanto a um homem virtuoso quanto a algum outro homem, mas não sob uma mesma descrição: pode-se ter a honra a título de fim compreendida de modos muito diferentes, em um deles, certos meios moralmente repreensíveis não são adequados a sua obtenção e, em outro, certos meios moralmente repreensíveis parecem, ao agente, moralmente adequados. Assim, não seria toda e qualquer deliberação que convergiria em uma *προαίρεσις*, mas somente aquela deliberação cujo resultado também parecesse bom ao agente. A definição de *προαίρεσις* apresentada por Alexandre, por sua vez, faz referência a essa instância de assentimento valendo-se de um vocabulário aristotélico, na medida em a *ὁρμή* em que consiste a *προαίρεσις* é justamente uma *ὁρμή* acompanhada de desejo pelo que foi *preferido* (*προκριθὲν*) em razão da deliberação.

Tendo em vista essa caracterização da *προαίρεσις* nas *Ethicae*, não resta dúvidas que ela pode, tal como uma deliberação encerrada, ser simultânea à ação de que é causa. Não é claro, todavia, se a *προαίρεσις* pode se anteceder a uma ação, ou melhor, se ela, tal como uma deliberação encerrada, pode não levar à ação ou se somente se pode falar em uma *προαίρεσις* naqueles casos em que a deliberação encerrada efetivamente leva a uma ação, sendo a *προαίρεσις* uma designação da deliberação encerrada *qua* princípio *ὡς ἐνεργῶν* de uma ação. Uma resposta a essa questão, no entanto, não é necessária para nossos objetivos

e nos obrigaria a uma digressão demasiadamente longa. O fato é que Aristóteles parece reconhecer uma *προαίρεσις*, em algum sentido, em episódios de acrasia, na medida em que caracteriza a ação do acrático como *παρὰ προαίρεσιν* (ver *EN.* VII.6 [=*EE.* VI.6] 1148ª6-10 e *EN.* VI.9 [=*EE.* VII.9] 1151ª6-7) e que reconhece que não se pode dizer que o acrático é vil (mas apenas que ele é "semivil" – *ἡμιπόνηρος*) devido ao caráter equitativo de sua *προαίρεσις* (ver *EN.* VII.10 [=*EE.* VI.10] 1152ª15-18). Se essas caracterizações da acrasia se aplicam aos dois tipos de acrasia em sentido estrito reconhecidos por Aristóteles, é evidente que ele não pode estar falando de uma *προαίρεσις* a que efetivamente se chegou, visto que um tipo de acrático sequer se envolve em deliberação (ver *EN.* VII.8 [=*EE.* VI.8] 1150ᵇ19-22 e *EN.* VII.10 [=*EE.* VI.10] 1152ª18-19); no entanto, ainda que restrinjamos essas caracterizações apenas àquele tipo de acrático que delibera, mas que ainda assim age contrariamente a sua deliberação, permanece aberta a questão quanto a se ele de fato escolhe deliberadamente ou se tão somente chega, pela deliberação, a uma conclusão que poderia levar a uma escolha deliberada. Não obstante, ao dizer que o acrático age *παρὰ προαίρεσιν*, quer se trate de uma *προαίρεσις* a que realmente se chegou (caso essa caracterização se aplique a apenas um tipo de acrático, a saber, àquele que delibera e caso ele de fato escolha deliberadamente), quer não[188], Aristóteles está se referindo a um princípio *ὡς δυνάμενον* da ação; no primeiro caso, tratar-se-ia de algo que existe em ato mas que, *qua* princípio, existe apenas potencialmente, na medida em que não atua como princípio, ao passo que, no segundo caso, tratar-se-ia de algo que sequer existe em ato, mas que, passando a existir, também passa a atuar *qua* princípio[189].

---

[188] Essa é a opção de Aspásio (*CAG.* XIX.1 141,6-7): "Mais uma vez, <Aristóteles> ou bem chama a razão de 'escolha deliberada' ou bem, junto dela [*sc.* da razão], <chama> também a deliberação <de 'escolha deliberada'>"(*προαίρεσιν δὲ πάλιν ἢ τὸν λόγον εἴρηκεν ἢ σὺν αὐτῷ καὶ τὴν βούλευσιν*). Anteriormente, em *CAG.* XIX.1 137,24-26, Aspásio já havia observado um uso aparentemente lato de *προαίρεσις*: ""(*προαίρεσιν δὲ ἤτοι ταὐτὸν νῦν τῷ λόγῳ εἴληφεν ἐκ παραλλήλου ἢ τὴν βούλησιν ὀνομάζει προαίρεσιν ἢ νὴ Δία προαίρεσιν ὅλως λέγει τὸ ἐκ τοῦ λόγου καὶ τῆς βουλήσεως, ἐπειδὴ ἡ προαίρεσις ἐξ ὀρέξεώς ἐστι καὶ λόγου*), o que sugere que talvez devêssemos ler "<chama> também o querer junto dela [*sc.* da razão] <de escolha deliberada>"(*σὺν αὐτῷ καὶ τὴν βούλησιν*) ao invés de "<chama> também a deliberação junto dela [*sc.* da razão] <de escolha deliberada>"(*σὺν αὐτῷ καὶ τὴν βούλευσιν*), como sugere SEDLEY (1999, p. 169, n. 14).

[189] Ambiguidade que é partilhada pelo que é *δυνατόν* em geral, visto que algo é *δυνατόν* tanto por poder exercer uma dada atividade quanto por poder adquirir a capacidade para exercer essa mesma atividade (ver *DA.* II.5 417ª21-ᵇ2). No caso dos princípios, dir-se-ia princípio *ὡς δυνάμενον* tanto de algo que pode atuar como princípio quanto de algo que, passando a existir, torna-se capaz de atuar como princípio. No caso específico da

Dessa maneira, a *προαίρεσις*, além de poder ser um princípio coetâneo à situação sobre a qual possui poder causal de produzir uma ação (quer ela de fato leve a uma ação quer não), poderia também preceder a situação sobre a qual possui um poder causal (ainda que não se trate propriamente de uma *προαίρεσις* a que se chegou, mas de uma *προαίρεσις* a que se poderia ter chegado). Ela estaria, portanto, submetida aos mesmos empecilhos que uma deliberação encerrada, podendo manter-se um princípio inefetivo (ainda que, nesse caso, ela seja um princípio inefetivo por existir apenas potencialmente), que jamais conduz a uma ação.

Essa duplicidade, como veremos na próxima seção, se explica, em um primeiro momento, na medida em que ela é um dos possíveis elementos capazes de atualizar uma capacidade racional, de modo que ela própria é caracterizada pela mesma temporalidade de uma capacidade racional, a qual, em vista do argumento de *De Caelo* I.12 que analisamos, afirma-se ser o caso ou bem por poder ser atualizada *agora*, no presente (possibilidade que implica que ela está em ato *agora*), ou bem por poder ser atualizada no *futuro*.

2.2. METAPHYSICA Θ.2 E 5: ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΜΕΤΑ ΛΟΓΟΥ, ’ΑΡΧΗ ΚΥΡΙΑ E O PAPEL DA ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ

Na discussão da noção de *δύναμις* em *De Caelo* I.12, Aristóteles estava preocupado sobretudo com a coexistência de *δυνάμεις* contrárias, ainda que os resultados ali obtidos fossem compatíveis com a ideia de uma *δύναμις* que admite exercícios contrários, os quais são também eles impossíveis em um mesmo tempo. O que Aristóteles pretendia mostrar em *De Caelo* I.12 diz respeito à impossibilidade de coexistência de duas *δυνάμεις*, a saber, a de não existir e a de existir por um tempo infinito, *δυνάμεις* que em *Met.* Θ.2 são chamadas *irracionais*.

Contudo, em *Met.* Θ.2 1046^{a}36-^{b}3, Aristóteles menciona também um outro tipo de *δύναμις*, o qual é caracterizado por uma abertura a contrários, que encerra as chamadas

---

προαίρεσις, haveria um caso em que ela é um princípio *ὡς δυνάμενον* na medida em que ela não necessariamente está em ato *qua* princípio e outro caso em que, porque ela necessariamente leva a ação, sua existência implica sua atuação *qua* princípio, de modo que ela é dita um princípio *ὡς δυνάμενον* precisamente porque pode vir a existir, a partir de quando ela se tornaria necessariamente um princípio *ὡς ἐνεργῶν* de ação.

capacidades racionais. Esse tipo de *δύναμις* é analisado em *Met.* Θ.2 a partir do modelo das *τέχναι*, cuja abertura a contrários se explica pelo *λόγος* que as caracteriza, o qual, embora diga respeito, por si mesmo, a apenas um dos contrários, acidentalmente diz também respeito ao outro, na medida em que manifesta o outro contrário por privação ou subtração (*Met.* Θ.2 1046^{b}4-15).

Apesar de serem tematizadas já em *Met.* Θ.2, é apenas em *Met.* Θ.5 1047^{b}35-1048^{a}24, depois apresentar as diferentes maneiras pelas quais as *δυνάμεις* se engendram, que Aristóteles trata da diferença na atualização das capacidades racionais e irracionais[190]:

Texto 21

1047^{b}35 [1] *ἐπεὶ δὲ τὸ δυ-*
1048^{a}1 *νατὸν τὶ δυνατὸν καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ, καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύνα-ται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κἀκείνας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμψύχῳ*
5 *εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἀμφοῖν,* [2] *τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη· αὗται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἑνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία· τοῦτο δὲ*
10 *ἀδύνατον.* [3] *ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχῃ καὶ πλη-σιάζῃ τῷ παθητικῷ·* [4] *ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει,*
15 *τοῦτο ποιεῖν· ἔχει δὲ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχον-τος ποιεῖν· εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται* [5] *(τὸ γὰρ μηθενὸς τῶν ἔξω κωλύοντος προσδιορίζεσθαι οὐθὲν ἔτι δεῖ· τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς, ἐν οἷς ἀφορισθήσεται καὶ τὰ ἔξω κω-*
20 *λύοντα· ἀφαιρεῖται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προσ-όντων ἔνια)·* [6] *διὸ οὐδ' ἐὰν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῇ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία, οὐ ποιήσει· οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἡ δύναμις, ἐπεὶ ὧν ἐστὶν οὕτως ποιήσει.*

[1][i] Dado que o que é capaz é capaz de algo, em algum momento, de algum modo (e todas as outras coisas que é necessário acrescentar à definição), [ii]<que> algumas coisas são capazes de mover com base na razão e outras são capacidades irracionais e [iii] <que> é necessário que aquelas existam em algo animado ao passo que essas em ambos [*sc.* tanto em algo animado quanto em algo inanimado], [2] é necessário que, no que toca às capacidades desse tipo [*sc.* as irracionais], quando o agente e o paciente aproximam-se do modo como são capazes, um aja e o outro padeça. Porém, no que toca àquelas <capacidades>[*sc.* as racionais], não é necessário <que, quando o agente e o paciente aproximam-se do modo como são capazes, um aja e o outro padeça>, pois todas aquelas [*sc.* as irracionais] são uma <capacidade> produtiva de uma única coisa, ao passo que essas [*sc.* as racionais] são <produtivas> de contrários, de modo que<, se fosse o caso que elas fossem atualizadas quando agente e paciente se aproximam,> ao mesmo tempo produziriam contrários. No entanto, isso é impossível. [3] Portanto, é necessário que uma outra coisa seja o *fator decisivo*; e quero dizer com isso um desejo ou uma escolha deliberada. Dado que, se <aquele que tem

[190] Seguimos o texto da edição JAEGER (1957).

> uma capacidade> desejar decisivamente um dos dois <contrários>, <ele> fará isso [*sc.* o contrário desejado decisivamente] quando for possível <a ele faze-lo> do modo como ele é capaz e <quando o agente> se aproximar do paciente. [4] Por conseguinte, é necessário que tudo o que é capaz com base na razão, quando quer que se deseje algo de que se tem capacidade e segundo o modo como se tem <capacidade>, faça isso <que deseja>. E ele tem <capacidade> de fazer quando o paciente está presente e está disposto de tal maneira, mas se não, ele não será capaz de fazer [5] (pois de modo algum é necessário especificar "não sendo impedido por nenhuma coisa exterior", pois ele possui a capacidade na medida em que é capacidade de agir, e isso não em todo caso, mas estando as coisas de um certo modo, das quais estão excluídas inclusive os impedimentos externos, pois eles são afastados por algumas coisas presentes na definição <da capacidade de fazer>). [6] Por isso, nem mesmo se alguém ao mesmo tempo quisesse e desejasse apetitivamente fazer duas coisas ou coisas contrárias ele as fará, pois não é assim que é dotado da capacidade dessas coisas, tampouco a capacidade é de fazer ao mesmo tempo <duas coisas ou coisas contrárias>, visto que <o agente> faria desse modo [*sc.* ao mesmo tempo] as coisas de que há capacidade.

Em [1] são apresentadas três características importantes na caracterização aristotélica das *δυνάμεις* (*ἐπεὶ* [...] *καὶ τὰ* [...] *κἀκείνας*). Duas delas, a segunda e a terceira características (segundo a quais (ii) "há tanto capacidades racionais quanto irracionais" e (iii) "as capacidades racionais só podem ser encontradas em seres animados ao passo que as irracionais tanto em animados quanto em inanimados"), já haviam sido menciondas em *Met.* Θ.2 1046^{a}36-^{b}3, de modo que aqui são apenas mobilizadas por Aristóteles como premissas, ao passo que a primeira ainda não havia sido mencionada: (i) "algo é *δύνατον* sempre com certas qualificações, isto é, é *δύνατον* de *algo*, *em um certo momento*, *de um certo modo* etc". Pseudo-Alexandre (*CAG.* I 576,30-31) explica essa caracterização mostrando como ela vale para o fogo, "pois não é de todo modo que o fogo aquece, mas quando se aproxima de algo que pode queimar e quando não é impedido por alguma coisa"(*οὐ γὰρ κατὰ πάντα τρόπον τὸ πῦρ καίει, ἀλλ' ὅταν πλησιάζῃ τῷ καυστῷ ἢ ὅταν μὴ ὑπό τινος κωλύηται*). Embora se trate de uma obviedade no caso de capacidades irracionais tal como a capacidade de aquecer, é precisamente essa característica do que é *δυνατόν* que desencadeia as dificuldades em [2] acerca das capacidades racionais: por se tratarem de capacidades de contrários, se para seu exercício fosse necessária apenas a conjunção entre agente e paciente, teríamos um resultado impossível, a saber, a produção simultânea de contrários por um mesmo agente, de modo que só se torna necessária a atualização de uma capacidade de contrários quando agente e paciente estão conjugados se houver algo que determine a produção de um

contrário ao invés do outro. Mais do que isso, ainda que a *δύναμις* seja dos contrários, ela não é capaz de produzir *ambos os contrários*, mas somente um ou outro, visto que para que algo seja *δύνατον* é preciso um objeto determinado. Portanto, uma *δύναμις μετὰ λόγου* não diz respeito a contrários por ser capaz de ϕ e ψ em um tempo *t*, mas por ser capaz de ϕ em um tempo *t* e por ser capaz de ψ em um tempo *t*, embora não se trate meramente de duas capacidades contrárias que convivem, mas de duas capacidades contrárias unificadas em uma única.

Essa diferença faz com que o argumento de *Met.* Θ.5 tenha diferenças importantes com relação ao de *DC.* I.12, visto que uma *δύναμις* de contrários sempre pode ser tomada de dois modos, ou bem como uma *δύναμις* para se fazer duas coisas contrárias ao mesmo tempo ou bem como uma *δύναμις* para se fazer duas coisas contrárias em tempos diferentes, o que se explica por se tratar, ao fim e ao cabo, de duas *δυνάμεις* contrárias unificadas pelo *λόγος* que constitui a *δύναμις* racional. Dessa maneira, à diferença do que acontecia em *DC.* I.12, a solução dessa dificuldade em *Met.* Θ.5 passa pela identificação de um sentido em que não se pode tomar uma *δύναμις* de contrários por implicar impossibilidade, a saber, *in sensu composito*, e um sentido em que *δυνάμεις* de contrários não são problemáticas, a saber, *in sensu diviso*. A solução, porém, não se reduz a esse passo, visto que, por se tratar ainda de uma única *δύναμις*, não é possível dizer que ela é *δύναμις* somente de uma coisa, mas é preciso que ela seja *δύναμις* dos dois contrários, de modo que, como se verá em [6], deve-se especificar *o modo como se é capaz de contrários*, a saber, não simultaneamente, mas tempos diferentes.

Antes subscrever a essa solução, porém, Aristóteles introduz, em [3], a exigência de que haja algo que determine qual dos contrários será exercitado, visto que, tratando-se de uma mesma *δύναμις*, não é possível explicar a produção de um contrário ao invés de outro recorrendo apenas à aproximação entre agente e paciente. Convém notar que aquilo que determina o contrário a ser exercitado consiste em um elemento diferente da capacidade de contrários ou, pelo menos, diferente do *λόγος* a partir do qual essa capacidade se constitui, visto que ele próprio não é capaz de determinar qual dos contrários será exercitado. Essa

função cabe a um desejo ou a uma escolha deliberada, pois o contrário que for desejado de modo *decisivo* (*κυρίως*), atendidas as outras condições para atualização da capacidade, será o contrário realizado (*ver Met.* Θ.5 1048ª11-13).

A partir dessa solução, Aristóteles inroduz, em [4], uma formulação geral das condições para a atualização de uma *δύναμις* e, em [5] e [6], algumas especificidades sobre o modo como se tem uma *δύναμις*, notadamente, ele mostra como a exclusão dos impedimentos externos está incluída nas condições em que uma *δύναμις* pode ser atualizada e como uma *δύναμις* não diz respeito à produção simultânea de mais de uma coisa ou de coisas contrárias, ainda que haja simultaneamente desejos conflitantes, como por exemplo um querer e um apetite.

Aristóteles não fornece exemplos da operação de capacidades racionais em *Met.* Θ.5, mas há, em *DA.* III.9 433ª4-6, um exemplo que talvez nos seja propício:

Texto 22

καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς
433ª5 *ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ'*
οὐ τῆς ἐπιστήμης

E, em geral, vemos que aquele que tem ciência médica não cura porque uma outra coisa está em comando do agir com base na ciência, mas não a ciência[191]

Essa passagem generaliza parte do argumento iniciado em *DA.* III.9 432ᵇ26-27, a saber, 433ª1-3. Em *DA.* III.9 432ᵇ26-27, Aristóteles inicia seu argumento dizendo que "nem mesmo a parte racional da alma, isto é, o chamado intelecto, é aquilo que move"(*οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστιν ὁ κινῶν*), na sequência, em 432ᵇ27-433ª1, isso é explicado em uma análise do pensamento teórico, que ou bem nem mesmo considera um objeto de ação, ou bem, quando considera, não urge imediatamente que o agente evite ou

[191] Há, para além das possibilidades que vamos discutir na sequência do texto, uma outra, aventada por POLANSKY (2007, p. 511), na qual *ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης* responde a *τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην*, implicando que o ponto nessa passagem seria dizer que o outro elemento comanda tão somente a ação com base na ciência, mas não comanda a própria ciência, argumento que segundo Polansky estaria presente também em *EN.* VI.13 1145ª7-12. Todavia, o argumento de *EN.* VI.13 1145ª7-12 não é exatamente esse. Em verdade, Aristóteles está dizendo nessa passagem que *φρόνησις* não tem controle nem sobre a sabedoria nem sobre a melhor parte da alma, tal como nem mesmo a ciência médica tem controle sobre a saúde, o que se explica pelo fato de a medicina, por exemplo, não fazer uso da saúde, mas apenas considerar como ela pode se gerar. Tendo em vista isso e o contexto de *DA.* III.9, em que Aristóteles quer mostrar que o conhecimento não tem, por si mesmo, a capacidade de levar ao movimento, parece mais adequado dizer que *ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης* responde a *ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος*, já que, pelo argumento segundo o qual a razão é aquilo que move, se esperaria que a ciência médica estivesse em comando de suas próprias atividades.

persiga aquilo que fora considerado. Assim, *DA.* III.9 433ª1-3, passagem que é introduzida por um *ἔτι*, oferece uma outra explicação, a qual vale para a razão que é capaz de comandar, isto é, a razão prática, já que, "além disso, mesmo quando a razão comanda, isto é, mesmo quando o pensamento ordena que se evite ou que se persiga algo, não se é movido <pela razão ou pensamento>, mas se age com base em um apetite, tal como o acrático <age>"(*ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής*).

A ser assim, *DA.* III.9 433ª4-6 deve nos proporcionar uma explicação para casos em que há uma inefetividade da razão prática na produção de seus resultados. No entanto, é possível ler essa passagem de dois modos: um em que se trata da incapacidade da ciência médica de determinar seus resultados[192], os quais dependerão sempre de um elemento diferente dessa ciência, o qual, segundo o que vimos em *Met.* Θ.5, consiste em um desejo ou em uma escolha deliberada; e outro em que Aristóteles diz que medicina nem sempre leva a um ato de cura (o qual seria esperado dado que a medicina, *per se*, diz respeito a apenas um dos contrários, a saúde, dizendo respeito ao outro contrário *acidentalmente*, por privação ou negação), pois algo diferente dela leva a um uso incorreto dela própria, mas que ainda assim se dá com base nos conhecimentos médicos. A primeira leitura tem a vantagem de ser coerente com a análise aristotélica das *δυνάμεις μετὰ λόγου* de *Met.* Θ.5; a segunda, por sua vez, atenta a algumas peculiaridades do texto que se segue a *DA.* III.9 433ª6-8, no qual Aristóteles opera com uma oposição entre desejo e razão, e não uma contraposição entre diferentes tipos de desejo, como era de se esperar:

Texto 23

433ª6 *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ*

Mas nem mesmo o desejo está em controle desse tipo de movimento, pois os encráticos, embora tenham desejo e apetite, não fazem aquilo pelo que tem desejo, mas seguem à razão

[192] Temístio (*CAG.* V.3 118.22-24) parece sustentar essa mesma leitura, sua saída, no entanto, é um pouco diferente: ao invés de se utilizar do verbo *ἰᾶσθαι*, que naturalmente nos faz pensar na cura, Temístio fala de *ἰατρεύειν*, que designa simplesmente a prática da medicina, seja ela boa ou ruim, escapando assim das dificuldades da segunda leitura, que só são concebíveis se *ἰᾶσθαι* significar "curar".

Há, contudo, algumas dificuldades na segunda leitura, pois ela implica que o exemplo de Aristóteles em *DA.* III.9 433ª4-6 deveria ser compreendido como um caso de *ἀκρασία* médica em que, apesar das prescrições de que se deve curar um paciente feitas pela ciência médica, algum desejo leva o médico a fazer mal a esse paciente utilizando-se de seus conhecimentos. Apesar desse caso parecer-nos razoável, essa leitura não nos permite compreender casos de um médico vil, que simplesmente decide utilizar-se da medicina para matar um paciente, sem que com isso haja algum conflito entre razão e desejo. Em *EN.* VI.2 [= *EE.* V.2] 1139ª35-ᵇ2, Aristóteles argumenta, como se viu na introdução deste trabalho, que o pensamento prático comanda inclusive o pensamento produtivo, visto que todo aquele que produz algo, produz isso em vista de outra coisa, fim que, no entanto, é apenas relativo. Semelhantemente, em *EE.* VIII.1 1246ᵇ8-9, Aristóteles atribui os usos corretos ou incorretos de outras ciências (que não a *φρόνησις* ou as virtudes, sob a hipótese de que a *φρόνησις* ou as virtudes sejam ciências) a uma ciência superior, esquema que não se aplicaria ao conhecimento prático. Isso sugere que a real explicação para todo e qualquer uso de uma *τέχνη* se reduz a um elemento externo à *τέχνη*, o qual consiste ou na razão prática, a qual nos levará a uma escolha deliberada que por fim determinará o modo como a *τέχνη* será utilizada, ou em um desejo qualquer que nos leve a utilizar uma *τέχνη* sem que tenhamos deliberado ou em contrarieade àquilo que se deliberou.

Então, assumindo-se a primeira leitura, tem-se a seguinte explicação para heterogeneidade do princípio capaz de atualizar as capacidades racionais: é porque Aristóteles está se valendo do modelo das *τέχναι* que ele insiste na diferença do princípio responsável pela atualização de uma capacidade racional e a própria capacidade racional por ele atualizada. Afinal, as diferentes atividades que se dão com base em uma *τέχνη* ocorrem ou deixam de ocorrer a depender do elemento da alma que se mostrar decisivo para sua atualização. Além disso, quer-nos parecer que casos de *ἀκρασία* em que não se age com base no conhecimento característico de uma certa *τέχνη* (que seriam diferentes, portanto, daqueles aventados na segunda leitura), não valem como atualização dessa *τέχνη*, mas de uma outra capacidade mais geral que tenha por atividades possíveis tanto a atualização de uma certa *τέχνη* quanto

a perseguição de um certo fim que não poderia ser alcançado se, por exemplo, construíssemos uma casa.

Esse ponto se seguiria também de *DA.* III.9 433ª4-6, visto que mesmo quando não se está curando, mas se está, por exemplo, envenenando alguém com uma dose excessiva de um remédio (cuja determinação não é fortuíta, mas devida ao conhecimento médico), também se está exercitando a medicina, que é uma *δύναμις μετὰ λόγου*, ao passo que outras atividades que não se valem do conhecimento da medicina não valeriam por casos em que se está ativando a *δύναμις μετὰ λόγου* em que consiste a medicina, mas alguma uma outra *δύναμις*.

Isso parece bastante razoável e, além disso, permite-nos mobilizar o aparato teórico das *δυνάμεις μετὰ λόγου* para explicar a ação humana causada pela razão prática, visto que a utilização ou não de uma *τέχνη* depende, em última instância, das mesmas coisas que uma ação depende para ser realizada, a saber, da ação decisiva de um desejo ou de uma escolha deliberada (voltaremos a esse ponto na próxima seção).

No entanto, não pareceria razoável dizer que a *φρόνησις* é a capacidade racional adequada para se compreender a utilização de uma *τέχνη* e a ação humana em geral (apesar de ela se utilizar de *τέχναι* e de fato ser causa de ação), uma vez que, em *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13], por exemplo, Aristóteles introduz uma disposição do pensamento que é implicada tanto pela *φρόνησις* quanto pela *πανουργία* – a *δεινότης* –, a qual consiste, portanto, em uma capacidade ainda mais geral que a *φρόνησις*. A *πανουργία* não parece ser senão um caso de *δεινότης*, especificamente, uma *δεινότης* orientada a um fim moralmente repreensível. A *φρόνησις*, por sua vez, não é identificada por Aristóteles com um caso de *δεινότης*, visto que, apesar de a *δεινότης* orientada a um fim moralmente repreensível consistir em *πανουργία*, a *δεινότης* orientada a um fim moralmente bom não deve ser identificada com a *φρόνησις*; de preferência, esse caso de *δεινότης* é apenas digno de elogio (*ἐπαινετή*). Em uma observação feita em *EN.* VII.10 [=*EE.* VI.10] 1052ª10-14, por fim, a diferença entre *φρόνησις* e *δεινότης* ganha uma razão de fundo:

Texto 24

1052ᵃ10 *τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι· διὸ καὶ δοκοῦσιν ἐνίοτε φρόνιμοι μὲν εἶναι τινες ἀκρατεῖς δέ, διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, και κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν*

nada impede que o *δεινός* seja acrático, razão pela qual, às vezes, alguns homens parecem ser, por um lado, *φρόνιμοι* mas, por outro, acráticos, pelo fato de a *δεινότης* diferir da *φρόνησις* do modo que foi dito nos argumentos anteriores, isto é, por ser próxima <da *φρόνησις*> pelo enunciado, mas diferir segundo a escolha deliberada

Diferente da *φρόνησις*, que não pode conviver com a *ἀκρασία* e tampouco pode ser identificada com a *ἐγκράτεια*, a *δεινότης* pode conviver com a *ἀκρασία* e, *a fortiori*, com a *ἐγκράτεια*[193], o que explica porque não é possível identificar aquela *δεινότης* que se orienta a um fim moralmente bom com a *φρόνησις*. A relação entre as duas, ademais, poderia ser descrita, de um certo modo, através da relação entre capacidades de apenas fazer (*<δυνάμεις> τοῦ μόνον ποιῆσαι*) e capacidades de fazer bem (*<δυνάμεις> τοῦ καλῶς <ποιῆσαι>*). Esses dois modos de se ter uma capacidade são apresentados por Aristóteles em *Met.* Θ.1 1046ᵃ16-17, mas é somente em *Met.* Θ.2 1046ᵇ24-28 que ele explica a relação entre essas capacidades:

Texto 25

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι
1046ᵇ25 *τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτῃ δ' ἐκείνη οὐκ ἀεί· ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀναγκη καὶ εὖ ποιεῖν*

E é evidente também que a capacidade de fazer ou padecer bem implica a capacidade de somente fazer ou padecer e que essa nem sempre implica aquela, pois é necessário que aquele que faz <algo> bem também faça <algo>, mas não é necessário que aquele que somente faz <algo> também o faça bem.

Dessa maneira, enquanto a *δεινότης qua* capacidade pode encetar tanto ações moralmente elogiáveis quanto ações moralmente repreensíveis, a *φρόνησις* (que é uma disposição

[193] Ainda que Aristóteles não admita explicitamente essa possibilidade, se nada impede que o *δεινός* seja acrático (o que supõe que se esteja tratando do *δεινός* orientado a um fim moralmente bom, de modo a poder se falar em acrasia em sentido estrito), nada parece impedir que ele possa ser encrático, na medida em que (1) é possível que o *δεινός*, por poder ser acrático, tenha desejos apetitivos exacerbados, tal como aqueles de um encrático, e (2) um *δεινός* que não está sujeito a episódios de acrasia não pode ser identificado como alguém cuja razão não está em conflito com os desejos apetitivos, visto que, se isso fosse possível, ele seria *φρόνιμος*, de modo que, se esses desejos apetitivos não forem exacerbados, ele não será nem acrático nem encrático (de fato, a maior parte das pessoas pode ceder a prazeres ou impor-se sobre prazeres sem que isso o faça acrático ou encrático, mas apenas no caso em que esses prazeres são mais fortes do que os da maioria é que se fala de *ἀκρασία* ou de *ἐγκράτεια*, ver *EN.* VII.8 [=*EE.* VI.8] 1150ᵃ9-16), ao passo que, se forem exacerbados ele será, no caso em que sua razão prevalece sobre seus desejos apetitivos, encrático.

que não existe sem *δεινότης*) é, antes, uma capacidade para se agir de modo moralmente elogiável. Todavia, embora isso signifique que a *δεινότης* consiste em uma capacidade mais ampla que a *φρόνησις* (na medida em que é implicada por esta) e que, portanto, pode explicar outros casos de utilização de *τέχναι* e de ação humana além daqueles explicados pela atuação da *φρόνησις*, há ainda duas dificuldades caso ela seja tomada como modelo para explicação do uso das *τέχναι* e para explicação da ação humana em geral.

Em primeiro lugar, é preciso observar que a própria *δεινότης* é tomada por Aristóteles como sendo, em um certo sentido, virtude da parte opinativa da alma (ver *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13] 1144^{b}14-15). De fato, ela não consiste meramente em uma capacidade de se agir com base na razão, mas em uma capacidade de se realizar coisas em vista de um dado fim. Enquanto a *φρόνησις* é caracterizada, *qua δύναμις*, tanto por uma correção dos fins visados quanto por uma correção das coisas realizadas em vista desses fins, a *δεινότης* é caracterizada, *qua δύναμις*, por uma correção das coisas realizadas em vista de um dado fim relativamente a esse mesmo fim[194], de modo que poderíamos dizer que também a *δεινότης* seria, em um certo sentido, uma capacidade de se fazer bem, na medida em que ela implica uma correção (mesmo que meramente instrumental) da deliberação. Em segundo lugar, o fato de a *δεινότης* estar aberta à possibilidade de *ἀκρασία* a coloca em uma posição análoga àquela da *τέχνη*, pois seria necessária uma capacidade diferente dela para explicar as ações que se dão contrariamente a ela, isto é, as ações realizadas quando em episódios de *ἀκρασία*.

Da primeira dificuldade se segue que é preciso uma capacidade ainda mais geral que a *δεινότης* para se explicar a ação humana causada pela razão prática, porque nem toda ação *κατὰ προαίρεσιν* exige um agente *δεινός*, pois é possível agir com base em escolhas deliberadas sem que se tenha uma capacidade de deliberar corretamente (em um sentido meramente instrumental); da segunda dificuldade se segue que tampouco essa capacidade mais geral que a *δεινότης* seria adequada para explicar a ação humana em geral, visto que ações *παρὰ προαίρεσιν* não são atividades nem da *δεινότης* nem de uma capacidade mais geral do

[194] Convém lembrar que nada parece impedir que a *δεινότης* esteja orientada a um fim moralmente bom. O fato é que a determinação desse fim não parece depender da própria *δεινότης*.

que ela, segundo a qual a deliberação pode se dar correta ou incorretamente, mas antes ou bem são atividades de uma capacidade que explique tanto ações decorrentes da razão prática quanto ações que são contrárias às máximas da razão prática ou bem são atividades de uma capacidade diferente, que concorre com a capacidade que explica as ações decorrentes da razão prática[195]. Não é necessário tomar uma decisão quanto à explicação adequada para ações *παρὰ προαίρεσιν*, mas apenas observar que, ainda que haja um sentido em que ações *παρὰ προαίρεσιν* são racionais, Aristóteles ainda assim toma a *ἀκρασία* como um fenômeno no qual duas partes da alma estão em conflito. De fato, não apenas essa é a descrição da *ἀκρασία* em *EE.* II.8 1224^{b}23-24, em que há um conflito entre as partes da alma que se assemelha à coerção, como também, em *EN.* I.13, é mediante a identificação de impulsos contrários em casos de *ἀκρασία* e de *ἐγκράτεια* que Aristóteles considera haver na alma uma parte racional, que é elogiada tanto no caso do acrático quanto no do encrático, e uma parte irracional, que se opõe à razão. Além disso, Aristóteles reconhece que a parte irracional da alma é, em um certo sentido, racional, na medida em que é capaz de escutar e obedecer à razão, como se observa em casos de *ἐγκράτεια* e, *a fortiori*, no caso do temperante e do corajoso.

A efetividade da razão em causar ações, portanto, parece de algum modo condicionada pela relação que a razão estabelece com a parte irracional da alma capaz de escutá-la e obedecê-la. A *φρόνησις*, por exemplo, que consiste em uma disposição da razão prática cuja efetividade enquanto causa de ações não pode ser afetada pela *ἀκρασία*, é uma disposição da alma que não pode existir sem a presença de virtude moral; mais do que isso, só se pode falar em virtude moral em sentido próprio quando há *φρόνησις* (ver *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13] 1144^{a}29-31 e ^{b}14-17), ao passo que a *δεινότης* não depende, *qua* *δύναμις*, de uma ou de outra

[195] Parece haver um sentido em que tanto ações *κατὰ προαίρεσιν* quanto ações *παρὰ προαίρεσιν* são realizadas em conformidade com a razão, na medida em que atendem o critério do voluntário de *EE.*, o que implica que são ações *κατὰ τὴν διάνοιαν*. De fato, em duas ocasiões no tratado da *ἀκρασία* (*EN.* VII [= *EE.* VI]) Aristóteles sugere que a ação realizada em um episódio de *ἀκρασία* foi realizada, em um certo sentido, por influência da razão, uma delas tratando da *ἀκρασία* sem qualificações (em *EN.* VII.5 [*EE.* VI.5] 1147^{a}25-^{b}5), e outra tratando da chamada *ἀκρασία* do *θυμός* (em *EN.* VII.7 [*EE.* VI.7] 1149^{a}25-^{b}2). Porém, para nossos objetivos, não é preciso dar conta desses casos.

disposição moral, sendo inclusive, como vimos, compatível com a *ἀκρασία*. No entanto, a *δεινότης* não é meramente uma capacidade de descobrir racionalmente o meio mais adequado à consecução de um certo fim visado, mas é definida por Aristóteles como uma *capacidade de fazer* e *de obter* as coisas que contribuem para um certo fim visado (*EN.* VI.13 [=*EE.* V.13] 1144ª23-26: *ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ*), de modo que sua operação não poderia ser bem-sucedida quando em episódios de *ἀκρασία*.

Dessa maneira, parece lícito afirmar que, em geral, a razão prática atua em conjunção com as disposições morais ou, mais precisamente, que a operação da razão prática se manifesta no interior da parte desiderativa da alma[196]. Ora, em *EN.* I.13, como vimos, Aristóteles reconhece uma duplicidade da parte desiderativa da alma, pois ela participa da razão de certo modo, na medida em que obedece à razão, como se vê no caso do continente e do temperante; ao passo que, no caso do acrático, ela se mostra *contrária* a razão. Outrossim, em *EE.* II.1 1220ª10-11, a parte da alma a que pertencem as virtudes morais é caracterizada como obediente *κατὰ φύσιν* à parte racional da alma. Pouco antes, em *EE.* I.1 1219ᵇ28-31, Aristóteles assume como princípio a existência de duas partes da alma que tomam parte na razão, embora não do mesmo modo, uma participando da razão por *comandar*, outra participando da razão por naturalmente obedece-la e ouvi-la (*τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι*). Em *EN.* I.6 1098ª4-5 e 7-8, do mesmo modo, Aristóteles primeiro distingue dois modos em que se fala de uma parte racional da alma, uma parte que é racional por obedecer à razão e outra que é racional por ter razão e pensar (*τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον*), e, depois, caracteriza o *ἔργον* do

[196] Essa relação pode ser construída de diferentes maneiras: concebendo razão prática como uma sorte de interseção entre razão e desejo que torna razão prática e desejo uma única capacidade, como defende TEICHMÜLLER (1879, p. 40-42; 145); concebendo a razão prática como cumprindo uma função diferente do desejo relativamente aos mesmos objetos, mas ainda assim como associados, na medida em o desejo depende da apreensão de seu objeto como algo bom feita pela razão prática, o que implica que a razão prática, como defende LOENING (1903); ou ainda, concebendo a razão prática como dizendo respeito exclusivamente aos meios, mas podendo conceber o fim de um certo modo, não de modo a determinar o desejo do fim, mas de modo que, dado um fim perseguido pelo desejo, esse fim é concebido de um modo tal que certas coisas parecem ao agente adequadas ou não em vista desse fim, o que permite que se aja corretamente apesar de um fim moralmente repreensível visado pelo desejo, como defende WALTER (1874, 192-194, 204-212, 214-217).

homem como "atividade da alma com base na razão ou não sem razão"(*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου*). Os comentadores antigos e o parafrasta, por sua vez, veem na expressão *μὴ ἄνευ λόγου* referência inequívoca à parte da alma que não tem propriamente razão, mas que se serve da razão possuída pela outra parte[197]; ademais, o parafrasta chega inclusive a associar a realização do *ἔργον* do homem por uma atividade *μὴ ἄνευ λόγου* ao movimento que se dá mediante a parte desiderativa da alma quando racionalmente orientada (ver nota 197).

Em primeiro lugar, como vimos no capítulo anterior, Aristóteles caracteriza a razão prática como um pensamento que tem princípio em um objeto de desejo, dando indicativos de que o uso prático da razão não consiste em uma operação exclusiva da parte da alma que dá ordens ou que tem propriamente razão, mas em uma operação dessa parte da alma a que um objeto de desejo dá início, na medida em que se transfaz em objeto de pensamento, o que significa ou bem que a operação da razão prática é condicionada pelo desejo (na medida em que este determinaria o objeto daquela) ou bem que a operação da razão prática condiciona o desejo (na medida em que discrimina algo como objeto de desejo). Em segundo lugar, o termo último da razão prática, a *προαίρεσις*, não é exclusivamente um objeto de pensamento, mas é caracterizada por ser simultaneamente um objeto de pensamento e de desejo, o que leva Aristóteles a afirmar que ela admite ser descrita tanto como um desejo deliberativo quanto como um pensamento desejante (ver *EN.* VI.2 [=*EE,* V.2] 1139^{b}4-5).

---

[197] Ver o comentário de Aspásio (*CAG.* XIX.1 18.15-19: "Com efeito, se o *ἔργον* <do homem> é uma atividade da alma com base na razão ou não sem razão (e <Aristóteles> acrescenta isso em razão da faculdade emotiva da alma, a qual, no entanto, não tem uma razão própria, mas não é atualizada sem a razão que está na parte racional da alma), dizemos que o *ἔργον* de um homem e de um homem virtuoso é o mesmo pelo gênero"(*Εἰ γὰρ ἐστιν ἔργον ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου (τοῦτο δὲ προσέθηκε διὰ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς, ὃ εἰ καὶ μὴ ἴδιον ἔχει λόγον ἀλλ' ἐνεργεῖ γε οὐχ ἄνευ λόγου τοῦ ἐν τῷ λογικῷ μορίῳ τῆς ψυχῆς), τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου*)); a paráfrase atribuída a Heliodoro (*CAG.* XIX.2 14.4-6: "Portanto, é o caso que o *ἔργον* do homem é uma atividade da alma com base na razão quando quer que se pense, ou <que o *ἔργον* do homem é uma atividade da alma> não sem razão quando quer que se move racionalmente com base na parte emotiva da alma"(*ἔστι τοίνυν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, ὅταν διανοῆται, ἢ οὐκ ἄνευ λόγου, ὅταν κατὰ τὸ παθητικὸν μέρος κινῆται μετὰ λόγου*)); e o comentário de Eustrácio (*CAG.* XX 69.18-19: "[...] estabelecendo que 'com base na razão' diz respeito à alma que tem razão e que pensa e que 'não sem razão' diz respeito à <alma> que obedece à razão. Com efeito, a atividade da sensação com base na obediência à razão é uma atividade exclusivamente humana"(*τὸ μὲν κατὰ λόγον περὶ τῆς οἰκεῖον ἐχούσης λόγον καὶ διανοουμένης ψυχῆς θέμενος, τὸ δὲ μὴ ἄνευ λόγου περὶ τῆς λόγῳ ἐπιπειθοῦς. καὶ γὰρ καὶ ἡ κατὰ τὸ πείθεσθαι λόγῳ τῆς αἰσθητικῆς ἐνέργεια μόνου ἀνθρώπου ἐνέργεια*)).

Como mencionado na introdução desta dissertação, Tomás de Aquino vê nessa descrição uma caracterização da *προαίρεσις* como sendo essencialmente ou bem um ato do intelecto segundo o qual se ordena o desejo ou bem um ato do desejo segundo o qual o desejo é dirigido pelo intelecto, ou seja, como algo que se dá em decorrência da operação conjunta de desejo e razão (ver nota 61).

Essa relação entre a parte racional da alma e a parte desiderativa da alma (a qual se diz racional por ser conduzida pela parte racional da alma) deve, por conseguinte, ser aquilo que caracteriza a operação da razão prática, de sorte que a razão prática consistiria em uma capacidade racional que se associa à parte desiderativa da alma para promover ações, parte da alma que, na medida em que é dirigida pela razão prática, toma parte na razão (quer por perseguir as mesmas coisas que o agente persegue através da razão prática quer por apenas não impedir que a razão prática leve a uma ação).

Ademais, visto que, quando algum desejo não apenas é hostil à razão, mas também impede sua operação, ele permanece para Aristóteles sendo um elemento irracional da alma, a parte desiderativa da alma pode ser vista ora como estando associada à *δύναμις μετὰ λόγου* em que consiste a razão prática, na medida em que ao menos não impede operação da razão prática, ora como uma *δύναμις* que opera independentemente da razão prática, na medida em que opera obstruindo-a, isto é, impedindo que a *δύναμις μετὰ λόγου* em que ela consiste seja atualizada, levando, assim, a uma ação orientada racionalmente. Por conseguinte, tão somente quando se trata de ações em que não há conflito entre razão e desejo ou de ações em que há um conflito no qual a razão se sai vitoriosa (tal como em episódios de *ἐγκρατεία*) poderíamos falar de fato de uma atualização da *δύναμις* em que consiste a razão prática e, *a fortiori*, da realização do *ἔργον* da razão prática.

Nessa perspectiva, a razão prática tem a função precípua de ser um dos princípios com base no qual nossa agência é exercida. Não se trata, porém, do único princípio, podendo ser a razão prática subjugada por outros princípios, como ocorre em episódios de *ἀκρασία*. No entanto, a razão prática parece ser um princípio proeminente, que somente se tornado, em um certo sentido, temporariamente inoperante (situação é comparada por Aristóteles

com um estado de embriaguez) permanece um princípio *ὡς δυναμενον* da ação, mas que, caso contrário, torna-se um princípio *ὡς ἐνεργῶν* da ação cuja operação consiste em um exercício de nossa capacidade de agir segundo aquilo que a caracteriza por naturea, a razão.

Antes de concluirmos, convém fazer uma breve observação sobre o *ἔργον* das *τέχναι* e da capacidade de agir com base na razão prática: embora as *τέχναι* originem diferentes atividades, toda *τέχνη* é caracterizada por um único *ἔργον*. A medicina, por exemplo, tem por *ἔργον* a saúde, ainda que se possa produzir algo diverso com base na medicina; parece ser em razão disso que Aristóteles diz que o uso incorreto de *τέχνη* é um erro voluntário, erro que, no caso da *τέχνη*, é mais preferível que o involuntário (ver *EN.* VI.5 [*EE.* V.5] 1140^{b}21-22), pois aquele que produz doença utilizando-se da medicina se mostra mais conhecedor de sua *τέχνη* do que aquele que produz doença quando pretendia curar um paciente. No caso da ação, o inverso ocorre, sendo preferível sempre o erro involuntário, na medida em que o erro voluntário consiste em uma manifestação de vício. Não é propriamente essa diferença que nos interessa, mas o que ela implica para o *ἔργον* da capacidade de agir segundo a razão prática. De fato, quer-nos parecer que há um *ἔργον* da capacidade de agir que, tal como se passa no caso das *τέχαι*, não é realizado caso haja erro, voluntário ou involuntário. Se isso for o caso, ações moralmente condenáveis – como, por exemplo, as de um agente *πανουργός* ou as de um agente que cometa uma falha moral involuntariamente – não podem ser tomadas como ações que realizam esse *ἔργον*; em verdade, tão somente o realizariam ações moralmente boas que sejam ações *κατὰ προαίρεσιν*. Por conseguinte, o *ἔργον* da razão prática só poderia ser o caso se observadas, a princípio, duas condições: (1) ocorre uma ação causada pela razão prática mediante uma *προαίρεσις* e (2) trata-se de uma ação moralmente boa.

2.3. A NOÇÃO DE ’ΑΡΧΗ ΚΥΡΙΑ EM *EE.* II.6

Ao final do primeiro capítulo, na seção a respeito de *de Divinatione per Somnum*, deparamo-nos com um sentido bastante especial de *ἀρχή*, o qual fora associado por Aristóteles com a ocorrência ou não de uma coisa no mundo. Naquele texto, a efetividade de um

princípio ou de outro na realização de algo no mundo dependia de qual deles era mais *κυρία*, isto é, dependia de qual era o *ἀρχή κυριωτέρας*. Outrossim, em Met. Θ.5, Aristóteles relegou a determinação de qual dos contrários envolvidos em uma *δύναμις μετὰ λόγου* será realizado a um elemento que é *κύριον*, que pode ser um desejo ou uma *προαίρεσις*. Além disso, nos exemplos de DA. III.9, o fato de algo na alma ser *κύριον* estava diretamente ligado à sua efetividade causal, de modo que pareceria que o desejo não é *κύριον* do movimento em razão de episódios de *ἐγκρατεία*, pois nesses casos não se realiza aquilo que se deseja, mas se age com base na razão.

Em nenhum desses textos, porém, Aristóteles parece preocupado em esclarecer o sentido dessa expressão, mas ao menos o seguinte é claro: o fato de algo ser *κύριον* está irrevogavelmente ligado, nesses textos, à realização de algo no mundo, consistindo em algo que efetivamente atualiza uma capacidade de agir.

Em *EE.* II.6, encontra-se uma breve análise de princípios que são ditos *κύριαι*. No entanto, esse capítulo é bastante controverso, não apenas em razão de algumas dificuldades sintáticas do texto, como também devido às diferentes maneiras de se entender o sentido em que certos princípios são ditos *κύριαι*. Para DIRLMEIER (1963, p. 29, 267)[198], por exemplo, essa designação especifica que se trata de princípios em sentido estrito, sugestão que parece enfrentar dificuldade tendo em vista que esse argumento levará Aristóteles a dizer, em 1223ª4-5, que o homem é *κύριος* e princípio de ações[199], a menos que se trate, nessa passagem, de uma hendíadis[200]; BONITZ (1870, s.v. *κύριος*, p. 416ª28-31), por sua vez, considera que *κυρία* e *κυριωτέρα*, quando qualificando princípios ou causas, consistem em sinônimos de *προτέρα* ou *πρώτη*, do que se seguiria que Aristóteles está tratando, em *EE.* II.6, de prin-

[198] O tradutor anônimo a que é atribuída a versão latina da *Ethica Eudemia* parece se basear numa mesma interpretação ao traduzir *κύριαι λέγονται* por "*propria vocantur*" (p. 611ª21-21). Semelhantemente, ver a tradução de KENNY (2011a).
[199] Como observa KENNY (1979, p. 5, n. 2). Além disso, há uma dificuldade na leitura de Dirlmeier na medida em que, ao dizer que não há o *κύριον* no caso dos princípios matemáticos, Aristóteles não pode estar dizendo que não há princípios em sentido estrito nesse âmbito, como observa WOODS (1992, p. 191).
[200] Essa parece ser a saída do próprio DIRLMEIER (1963, p. 267): "*ἀρχὴ καὶ κύριος = ἀρχὴ κυρία*".

cípios para além dos quais não é possível regresso, isto é, princípios primeiros em uma cadeia explicativa. Todavia, isso parece redundante, visto que, ao tratar de princípios, Aristóteles insiste que eles são sempre um item primeiro a partir do qual algo é, vem a ser ou é conhecido, como se pode observar em *Met.* Δ.1 1013ᵃ17-19, ao passo que, ao tratar de causas de movimento, ele as concebe como princípios primeiros, como se pode observar em *Phys.* II.3 194ᵇ29-30 e *Met.* Δ.2 1013ᵃ20-30. Uma alternativa a essa aparente redundância consiste em ver na qualificação *κυρία* uma designação dos princípios tratados segundo a qual eles são princípios de movimento, tal como fizeram KENNY (1979, p. 4-5) e, mais recentemente, WOODS (1992, p. 116-117, 191)[201], razão pela qual essa designação não se aplicaria, senão por similaridade, a princípios matemáticos, que são princípios de coisas que não estão sujeitas a movimento.

Contudo, não obstante o fato de essa solução de Kenny funcionar bem no contexto de *EE.* II.6, ela parece não esgotar o que estaria em jogo ao se falar de *ἀρχαὶ κύριαι*, na medida em que permite que sejam assim denominados tanto princípios que simplesmente podem produzir movimento quanto princípios que efetivamente produzem movimento, ao passo que, em outros textos, como vimos, o *κύριον* designa precisamente um elemento que efetivamente leva a um movimento, de modo que se esperaria que por *ἀρχαί κύριαι* se designasse princípios sem cujo concurso algo não vem a ser (especificando, assim, uma relação de dependência entre causa e efeito[202]), o que, como vimos, só é possível caso se trate de causas *ὡς ἐνεργοῦντα*[203]. Para responder a isso, vejamos *EE.* II.6 1222ᵇ15-1223ᵃ9:

Texto 26

1222ᵇ15 *λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως.* [1] *εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί,* [2] *διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἀν-*

[201] Embora Woods em um primeiro momento pareça subscrever à leitura de Kenny (ver p. 116 e 191), não é claro, tendo em vista sua análise de [6], se ele partilha totalmente com a visão de que um *ἀρχὴ κυρία* é tão somente um princípio de movimento.

[202] Como defende SIMPSON (2013, p. 257-258).

[203] Isso é evidente na medida em que, se recorrermos a um princípio de *συναίρεσις*, causas potenciais sobreviveriam a destruição de seus efeitos, o que não ocorre com causas efetivamente atuantes, de modo que só há uma relação de dependência entre causa e efeito no sentido que será desenvolvido por Aristóteles ao tratar do exemplo matemático quando se trata de causas efetivamente atuantes. Causas potenciais, por sua vez, só tomam parte em relações semelhantes quando são tomadas não como causa de seus efeitos, mas da possibilidade de seus efeitos, relação que não parece ser aquela visada por Aristóteles em *EE.* II.6.

Θρώπους καὶ ζῷον {ὂν} ὅλως ζῷα[204] καὶ φυτὸν φυτά. [3] πρὸς δὲ τούτοις ὅ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἐστιν ἀρχὴ μόνον
20 τῶν ζῴων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴπομεν ἂν πράττειν. [4] τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, [5] μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἢν ἴσως ὁ θεὸς ἄρχει. [6] ἐν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγεταί γε
25 καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ' αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι. [7] ὁ δ' ἄνθρω-
29 πος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἡ γὰρ πᾶξις κίνησις.
29 [8] ἐπεὶ δ'
30 ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθάς, φανερὸν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον. εἰ δέ γε μεταβάλλοι τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη
35 καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ. [9] κἂν εἰ μὴ μεταβάλλοι, τοιοῦτον δ' ἐστί, κἀκεῖνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι. [10] δῆλον δ' ὃ ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον, ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν· νῦν δ' οὔτε μὴ λέγειν οὔτε λέγειν ἀκριβῶς οἷόν τε, πλὴν τοσοῦτον. εἰ γὰρ μηθὲν ἄλλο αἴτιον
40 τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχή τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον. [11] ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἔνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας.
1223ᵃ1 ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστί, τὰ δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τἀναντία, καὶ ὃ ἐφ' αὑτοῖς ἐστι τοῖς ἀνθρώποις πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. [12] ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν
5 ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μή, καὶ ὅτι ἐφ αὑτῷ ταῦτ' ἐστι γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὑτῷ.

Assumamos, portanto, um outro princípio para a presente investigação. [1] Então, todas as substâncias, por um lado, são, por natureza, princípios de um certo tipo, [2] razão pela qual cada uma é capaz de engendrar muitas coisas semelhantes, por exemplo, um homem <é capaz de engendrar> homens e, em geral, um animal <é capaz de engendrar> animais e uma planta, plantas. [3] Além disso[205], por outro lado, certamente o homem é, unicamente dentre os animais, princípio de ações de certo tipo, pois não diríamos que nenhum deles [*sc.* os animais] age. [4] Dentre os princípios, aqueles que são de tal tipo<, a saber,> de onde primeiro decorre o movimento, são chamados decisivos, [5] e, de modo maximamente

[204] A melhor solução parece ser tomar ὂν como resultado de uma ditografia, visto que a única alternativa seria tomar ὂν como um particípio circunstancial de ἄνθρωπος, o que dependeria da possibilidade de se tratar aqui de um caso de concordância pelo sentido (*constructio κατὰ σύνεσιν*) em que o particípio concorda com o predicado pelo qual determinam o substantivo que determinam. No entanto, embora se reconheça que, não apenas na poesia, como também na prosa, particípios atributivos comumente concordam pelo sentido com o substantivo que determinam como, por exemplo, em casos em que o particípio atributivo encontra-se afastado do substantivo por ele determinado (ver Kühner-Gerth, 2. T., 1. Bd., §359, I.3.a, p. 53), não é claro se esse tipo de concordância pelo sentido também pode ser o caso para particípios circunstanciais. Se isso puder ser o caso, teríamos "[2] razão pela qual cada uma é capaz de engendrar muitas coisas semelhantes, por exemplo, um homem <é capaz de engendrar> homens (e, sendo <ele>, de um ponto de vista geral, um animal <ele é capaz de engendrar> animais) e uma planta, plantas".

[205] Πρὸς [...] *τούτοις* parece introduzir aqui um segundo caso em que as substâncias são ditas princípios, no qual não são todas as substâncias que são ditas princípio, mas ao menos o homem (e possivelmente também deus). A partícula δὲ, portanto, deve ser tomada como coordenada com o *μέν* em [1] "*πᾶσαι μὲν*", e não como parte da expressão "*πρὸς δὲ τούτοις*".

justo, <são chamados decisivos aqueles princípios de movimento> a partir dos quais não é possível ser de outra maneira, <princípio> que decerto[206] é exercido pela divindade[207]. [6] Já no caso dos princípios imutáveis [*sc.* que dizem respeito a coisas imutáveis], a saber, no caso dos entes matemáticos, não há o 'decisivo', ainda que de fato se fale <do decisivo> por similaridade, pois também aqui, se se alterasse o princípio, certamente se alterariam todas as coisas demonstradas, mas elas próprias não mudam caso uma coisa seja refutada por outra, a não ser por se refutar a hipótese e por meio dela se demonstrar. [7] Em todo caso[208], o homem é princípio de um tipo de movimento, pois a ação é um movimento.

[8] Uma vez que, tal como nos demais casos, o princípio é causa das coisas que existem ou ocorrem em razão dele, é preciso pensa-lo do mesmo modo que <ele é pensado> no caso nas demonstrações. De fato, se é necessário que, se o triângulo tem <a soma dos ângulos internos igual a> dois ângulos retos, o quadrilátero tenha <a soma dos ângulos internos igual a> quatro ângulos retos, é manifesto que a causa disso é o fato de o triângulo ter <a soma dos ângulos internos igual a> dois ângulos retos. E se o triângulo for alterado, é necessário que o quadrilátero também seja alterado, por exemplo, se <a soma dos ângulos internos do triângulo for igual a> três <ângulos retos>, <a soma dos ângulos internos do quadrilátero é igual a> seis <ângulos retos>, mas se <a soma dos ângulos internos do triângulo for igual a> quatro <ângulos retos>, <a soma dos ângulos internos do quadrilátero é igual a> oito <ângulos retos>. [9] E mesmo se <o triângulo> não puder ser alterado, mas seja de um tal modo, é necessário que também aquele [*sc.* o quadrilátero] seja desse mesmo modo. [10] E é evidente a partir dos analíticos que aquilo que estamos tentando mostrar é necessário; agora, porém, não é possível nem deixar de falar nem falar de modo preciso <acerca disso>, senão nessa medida. De fato, se não houver nenhuma outra causa do fato de o triângulo ser assim, ele será um tipo de princípio e uma causa de seus posteriores. [11] Por conseguinte, se de fato alguns entes são coisas que podem ser de modo contrário, é necessário que também os princípios delas sejam assim. De fato, a consequência de coisas necessárias é necessária; as coisas daqui [*sc.* do mundo sublunar], porém, podem gerar contrários e não apenas o que está sob o poder dos próprios homens são muitas coisas desse tipo como também eles são princípios de coisas quetais. [12] Por conseguinte, é evidente que todas ações de que o homem é princípio e causa podem tanto ocorrer quanto não ocorrer e que ele é *κύριος* do ser e do não ser das coisas que dependem dele para ocorrer ou não ocorrer. E as coisas que dependem dele fazer ou não fazer, dessas ele é causa, e todas aquelas de que ele é causa dependem dele.

Um primeiro ponto a se observar nesse texto diz respeito a relação entre [1] e [3] estabelecida pelas particulas *μὲν* ... *δὲ*: o caso introduzido por *πρὸς τούτοις* em [3] contrasta

---

[206] Sobre o emprego de *ἴσως* em contextos em que há poquissima dúvida, indicando apenas expressão modesta, ver Estienne (1572, *s.v.* *ἴσως*, p. 1728): "É preciso notar, porém, que *ἴσως* é ocasionalmente empregado tanto por Aristóteles quanto por outros em algumas passagens nas quais, de outro modo, lançam-se dúvidas sobre a coisa o mínimo possível: a tal ponto que <*ἴσως*> pode-se ver acrescentado para se falar de modo mais comedido" (*Sciendum est autem & ab Aristot. & ab aliis interdum ἴσως adhiberi locis quibusdam, ubi alioqui de re minime dubia agitur: adeo ut addi videatur ad loquendum modestius*).

[207] O verbo *ἄρχω* é empregado com *ἀρχήν* como acusativo de objeto interno sobretudo em contexto político, designando o exercício de uma magistratura (ver LSJ, *s.v.* *ἄρχω*, A.II.3; Estienne, 1572, *s.v.* *ἄρχω*, p. 561). Desse modo, se tomarmos o relativo *ἣν* como tendo por antecedente um dos *ἀρχαί* "*ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως*" ou os *ἀρχαί* "*ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως*" tomados coletivamente, então é possível pensar em um uso metafórico da expressão "*ἀρχήν ἄρχω*" segundo o qual se diz que a divindade exerce o papel de um princípio, tal como diríamos que alguém exerce uma magistratura. No mesmo sentido, ver a nota de FRITZSCHE (1851, p. 41) em sua edição.

[208] *Δέ* parece aqui marcar a retomada do argumento iniciado em 1222^{b}18-20, função que também pode ser expressa por *δή*. Sobre essa função de *δέ*, ver DENNISTON (1954, *s.v.* *δέ*, II.(3), p.182).

com aquele apresentado em [1], em que *todas* substâncias (*πᾶσαι μὲν αἱ οὐσία*) são causas de um certo tipo. De fato, não são todas as substâncias que podem ser princípios no sentido introduzido em [3], mas certamente há uma substância que é princípio desse modo, o homem (elidida a questão acerca da exata determinação de quais substâncias podem ser princípio de ação). Não é claro, porém, qual a exata extensão de [1], isto é, a que coisas Aristóteles está se referindo ao falar de substâncias; em todo caso, ainda que se trate apenas de substâncias sensíveis, não é possível dizer que os casos apresentados em [2] esgotam o âmbito em que essas substâncias são causa, mais do que isso, haveria, nesse caso, substâncias que não são causa no sentido expresso em [2], como, por exemplo, os corpos celestes, os quais, embora possam ser, em algum sentido, causa da geração e da corrupção no mundo sublunar, não são causa de substâncias de mesmo tipo tal como um homem é causa de homens. Uma saída seria dizer que [1] deva ser tomado de modo bastante geral, como apenas reconhecendo que todas substâncias são, de uma maneira ou de outra, princípios por natureza, o que incluiria seja casos em que se fala de substâncias que são causa de outras substâncias do mesmo tipo seja casos em que se fala de substâncias que são apenas causa de movimento – o que seria o caso para os corpos celestes e para o primeiro motor – seja, inclusive, casos em que se fala de substâncias que são causa em algum outro sentido[209]. Todavia, tendo-se em vista o emprego de *ἑκάστη* em [2], essa saída não parece ser viável, pois o mesmo problema voltaria a surgir, já que não se poderia dizer, nessa leitura, que cada uma das substâncias identificadas por [1] é capaz de engendrar muitas coisas do mesmo tipo. Por conseguinte, deve-se tomar [1] como identificando tão somente *certas* substâncias sensíveis como plantas e animais[210].

---

[209] O que significa que essa leitura não precisa se comprometer com uma ou outra visão sobre quais as substâncias tratadas em [1], visto que, por exemplo, mesmo a matéria e a essência estariam contempladas em [1], na medida em que são causas em um certo sentido.

[210] Essa é solução de WALZER (1929, p. 26-27, n. 4), que propõe esse sentido restrito de *οὐσία* tendo em vista *Met.* Z.7 1032ª18-19: "e 'o que' <se gera> é um homem, uma planta ou alguma outra coisa desse tipo, as quais sobretudo afirmamos serem substâncias"(*τὸ δὲ τὶ ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι*). De fato, a relativa *ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι* retoma substâncias que são objeto de geração, de modo que Aristóteles estaria dizendo que essas são as coisas que com mais razão dizemos serem substâncias.

Desse modo, quer-nos parecer que, fora o tipo de contraste apresentado entre [1] e [3], há também um contraste entre [2] e [3], o qual institui um outro tipo de oposição entre [1] e [3]. Não há dúvidas de que a afirmação de que o homem, unicamente dentre os animais, é causa de ação se opõe àquela encontrada em [2], segundo a qual homens e animais são ditos causa no mesmo sentido, sobretudo se [1] já identifica apenas substâncias que exercem causalidade no sentido especificado em [2]; além disso, como vimos ao fim da primeira seção do primeiro capítulo, há boas razões para se susentar que o modo pelo qual o homem é causa de ações pouco tem em comum com aquele pelo qual ele é causa de outros homens, não apenas porque em um caso se trata de um princípio de movimento e, no outro, de um princípio de substâncias[211], mas também porque princípios da geração de outras substâncias de mesmo tipo são princípios encontrados em séries circulares, ao passo que princípios de ação, na medida em que se trata de movimentos não necessários, são princípios encontrados em séries lineares limitadas.

Aristóteles, então, passa ao ponto que nos interessa, a saber, a introdução dos *ἀρχαί κύριαι*, a qual desenvolve, de algum modo, o papel causal atribuído ao homem em [3], na medida em que permite dizer, de modo geral, que o homem é princípio de um tipo de movimento, a ação, o que permitirá que, mais adiante, ele seja descrito como *κύριος* da ação. Contudo, antes de adentrarmos nos temas matemáticos introduzidos em [6] e [8]-[11], os quais talvez nos deem elementos para compreender um aspecto que caracteriza o *κύριον* (na medida em que se fala de *κύριον,* nesse âmbito, *por similaridade*), convém ter em vista [5], pois se trata de um caso em que se fala de *ἀρχαί κύριαι* com ainda mais razão.

Ora, se *ἀρχαί κύριαι* não são senão princípios de movimento, não é claro por qual motivo os princípios de movimento referidos em [5] seriam com mais razão designados *κύριαι*, a não ser dizendo que eles são causa de movimentos necessários, tal como o movimento dos corpos celestes, os quais são de algum modo princípio de outros tipos de movi-

[211] KENNY (1979) toma o contraste entre [2] e [3] nesse mesmo sentido.

mento, na medida em que aqueles movimentos explicam os entes sublunares e, por consequência, explicariam, em algum sentido, seus movimentos. Uma alternativa mais atrativa consistiria em tomar como a razão pela qual os princípios tratados em [5] são com mais razão *ἀρχαί κύριαι* o fato de a divindade exercer a função de princípios desse tipo, na medida em que não apenas a divindade é tomada como sendo um princípio de um certo tipo (ver *Met.* A.2 983ᵃ8-9), mas também como um princípio *κυριωτάτη* (ver *Met.* K.7 1064ᵃ36-ᵇ1)[212] e como um princípio de movimento bastante peculiar, cuja essência é ato, consistindo fundamentalmente em um princípio *ὡς ἐνεργοῦν* (ver Λ.6 1071ᵇ12-22, 28-1072ᵃ10 e Λ.7 1072ᵃ23-26), visto que, se não o fosse, não seria capaz de explicar a existência de um movimento eterno.

Isso não significa que o fato de um princípio ser uma causa *ὡς ἐνεργοῦν* implique que ele seja um *ἀρχὴ κυρία*, visto que essa designação só seria aplicável a causas *ὡς ἐνεργοῦντα* que são também princípios de movimento, designando a atualização de uma capacidade de movimento. Dessa maneira, entre os *ἀρχαὶ κύριαι* e os princípios de coisas imóveis introduzidos em [6] haveria algo em comum na medida em que ambos podem ser tomados como sendo causas *ὡς ἐνεργοῦντα*, o que implica uma certa relação de dependência entre esses princípios e as coisas por eles causados: no caso do movimento, na medida em que um dado movimento não é o caso a não ser que o princípio por ele responsável seja um princípio efetivamente atuante; e, no caso dos princípios matemáticos, na medida em que o que é através deles demonstrado só é efetivamente demonstrado se o princípio que os demonstra efetivamente figura como explicação na demonstração, do que se segue que, se houver uma mudança no princípio, também haverá uma mudança nas coisas demonstradas através dele (ainda que, em se tratando de demonstração, isso não seja possível, pois os princípios de uma demonstração são necessários).

---

[212] "E se de fato há alguma natureza assim [*sc.* uma substância separada e imóvel] em meio às coisas que são, em meio a elas haveria, creio, também o divino, e essa <natureza> seria um princípio primeiro e *κυριωτάτη*"(*καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*),

É evidente que uma mudança em uma causa *ὡς δυνάμενον* também implica uma mudança naquilo de que ela é causa. No entanto, como vimos na terceira seção do primeiro capítulo, causas *ὡς δυνάμενα* são explicação tão somente da possibilidade de algo; além disso, ainda que uma mudança em causas desse tipo de fato possa implicar uma mudança no que elas causam quando passam ser causas efetivamente atuantes, não apenas isso não permite que se diga que elas são causas dessas coisas, mas é somente em um sentido relativo que elas são anteriores a causas *ὡς ἐνεργοῦντα*, a saber, em um certo sentido, pelo tempo, de modo que elas não seriam de fato as causas mais adequadas para explicar a ocorrência de algo. Portanto, a explicação mais adequada para a alteração de algo que efetivamente ocorre estaria, em verdade, em uma alteração em uma causa efetivamente atuante e não em uma alteração em uma causa *ὡς δυνάμενον*.

Tendo isso em vista, [8] parece (i) especificar a relação de dependência que existe quando se trata de princípios de movimento como uma que se estabelece entre um princípio e as coisas que ocorrem ou existem por causa dele, e não como uma relação existente entre uma causa e as coisas que ela pode causar *qua δυνατά*; e (ii), ao passar à análise dessa dependência no caso das demonstrações, explicitar a dependência de uma conclusão relativamente ao princípio através do qual ela é demonstrada. Feito isso, Aristóteles observa, em [9], que, ainda que não seja de fato possível alterar as premissas em uma demonstração, a mesma relação subsiste, visto que essa inalterabilidade das premissas será transmitida à conclusão, que também será necessária, relação entre premissa e conclusão a respeito da qual Aristóteles fala com mais precisão nos Analíticos, como observa em [10].

Na sequência do texto, em [11], Aristóteles aplica esses resultados ao caso de coisas contingentes, as quais podem se dar de modo contrário, do que se segue que o homem pode ser dito princípio de coisas contrárias. Esse passo do argumento permite as generalizações feitas em [12], segundo as quais o homem é tomado, em primeiro lugar, como princípio e causa tanto da ocorrência quanto da não ocorrência de ações e, em segundo lugar, como *κύριος* tanto do ser quanto do não ser das coisas cuja ocorrência e não ocorrência dependem dele. Ora, é evidente que, com a afirmação de que o homem é *κύριος* tanto do ser quanto do

não ser de certas coisas, Aristóteles não está apenas dizendo que cabe a ele dar início a um certo movimento que terminará por realizar uma ação, mas está atribuindo ao homem um controle sobre o resultado final desse processo, isto é, sobre a existência ou não de uma dada ação.

Embora não haja em *EN.* um capítulo paralelo a *EE.* II.6, esse mesmo ponto parece afirmado em *EN.* III.8 quando Aristóteles, diferenciando o modo como as ações e as disposições são voluntárias, afirma que "estamos em controle de nossas ações do início ao fim se conhecemos as coisas particulares [*viz.* as circunstâncias da ação]"(*EN.* III.8 1114^{b}31-32: *τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα*), o que sugere que nossas ações se desdobram por uma certa extensão temporal e que somos caracterizados como autores dessas ações quando estamos em controle delas durante todo seu desenvolvimento, incluindo o momento em que por fim elas são o caso ou não são o caso no mundo, diferente do que se passa no caso das disposições, pois somos responsáveis por nossas disposições ainda que não estejamos em controle de todo o processo através do qual elas se estabelecem, mas apenas sejamos *κύριοι* de seu princípio, isto é, de ações individuais que contribuem para o estabelecimento de nossas disposições em uma ou outra direção.

Não parece restar dúvida, portanto, de que a função da razão prática como causa de ação só é efetivamente cumprida quando ela termina por causar uma ação, o que ocorre quando ela é ativamente causa de certos movimentos através dos quais a ação visada ocorre[213]. Resta saber em que termos deve-se exigir que a verdade prática satisfaça uma terceira condição para além das condições mencionadas na seção anterior – (1) ocorre uma ação causada pela razão prática mediante uma *προαίρεσις* e (2) trata-se de uma ação moralmente boa –, a saber, (3) a razão prática obtém um conhecimento verdadeiro que leva uma

[213] Há disputa a respeito do movimento em que consiste a ação humana, visto que é possível tanto toma-lo como o movimento realizado pelo agente (nesse sentido, ver NATALI (2002)) quanto como o movimento que ocorre no mundo como resultado da agência de um dado agente (nesse sentido, ver BUDDENSIEK (2008)). No primeiro caso, dizer que a razão prática é causa de movimento significa dizer que ela é causa dos movimentos realizados pelo agente nos quais consiste sua ação; no segundo caso, significa dizer que a razão prática é causa dos movimentos que ocorrem no mundo como resultado da atuação do agente.

ação. De fato, como vimos, é evidente que a verdade prática tem por condição um conhecimento verdadeiro a respeito de meios (o que, como vimos, exige sempre a referência a um fim moralmente bom), pois, caso contrário, seria possível dizer que agentes que realizam ações moralmente boas com base em raciocínios falsos ou ações moralmente boas que não são ou voluntárias ou escolhidas por si próprias (mas com vistas a um objetivo moralmente repreensível) poderiam satisfazer as condições exigidas para alcançar a verdade prática, o que, dada a analogia com o cumprimento do *ἔργον* das *τέχναι* apresentada na seção anterior, não pode ser o caso. No entanto, não é claro se o conhecimento verdadeiro exigido pela verdade prática se restringiria a isso ou se incluiria também um conhecimento verdadeiro acerca do fim visado, possibilidade que será explorada em nossa conclusão e que está diretamente ligada a um terceiro problema relativo à verdade prática, o qual fora mencionado em nossa introdução, nomeadamente, aquele problema a respeito da determinação de quais agentes poderiam alcançar uma verdade que é prática.

3. Conclusão: dois tipos de verdade prática em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2]

Nos capítulos precedentes discutimos explicitamente duas teses a respeito da razão prática: (III) a razão prática é, por meio da *προαίρεσις*, causa de ação e sua função não se reduz à descoberta de uma verdade acerca da ação ou do bem, mas inclui o desempenho de um papel de causa de ação; e (IV) o papel de causa de ação de que é dotada a razão prática só pode ser cumprido quando ela efetivamente causa uma ação no mundo, uma vez que, por ser descrita como dizendo respeito a *ἐσόμενα* e como sendo causa de coisas futuras, não basta que a razão prática seja garante da possibilidade de uma ação, mas que esteja efetivamente envolvida na realização bem sucedida de uma ação, pois, caso contrário, permaneceria um princípio *ὡς δυνάμενον* de ação. Além disso, vimos que a realização do *ἔργον* da razão prática exige não apenas a ocorrência de uma ação causada pela razão prática através da *προαίρεσις* (nos termos das teses (III) e (IV), de modo que ações repentinas – *τὰ ἐξαίφνης* – não contariam como casos relevantes para se falar de verdade prática), mas também que se trate de uma ação moralmente boa cuja realização exige ao menos um conhecimento verdadeiro acerca dos meios adequados para a realização de um fim moralmente bom.

Aceitar isso nos coloca em uma posição em que a aceitação das teses (I) e (II) é bastante natural. Se, por um lado, aceitássemos apenas a tese (II), segundo a qual a verdade prática é uma verdade que efetivamente leva a ação, seria possível dizer que a verdade prática é apenas *ἔργον* da *φρόνησις*, ao passo que o *ἔργον* da razão prática é uma verdade que não está necessariamente envolvida com a realização de uma ação, o que, dada a aceitação das teses (III) e (IV) dificilmente poderia ser o caso; se, por outro lado, aceitássemos apenas a tese (I), segundo a qual a verdade prática é apenas uma verdade que diz respeito a matérias práticas, poder-se-ia, igualmente, dizer que apenas no caso do *ἔργον* da *φρόνησις* trata-se de uma verdade marcada por uma conexão necessária com a realização de uma ação, ao passo que a verdade que é *ἔργον* da razão prática seria caracterizada apenas por dizer respeito a matérias práticas, o que tampouco parece poder ser o caso tendo em vista as teses (III) e (IV). Por conseguinte, não resta dúvidas de que o *ἔργον* da razão prática deve consistir

em uma verdade que é prática no sentido (II), cuja conexão causal com a ação é desempenhada nos termos das teses (III) e (IV). Desse modo, é possível aceitar a tese (I) ainda que se entenda "*αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική*" como fazendo referência não à verdade do pensamento prático em geral, mas à verdade do pensamento prático envolvido na tomada de *προαιρέσεις* virtuosas (como era o caso nas leituras (a') e (b') expostas na introdução), pois se a verdade prática é prática no sentido (II) e se a verdade da razão prática é uma verdade envolvida na realização de uma ação como se segue das teses (III) e (IV), é preciso aceitar que a verdade da razão prática é prática, isto é, é preciso aceitar a tese (I).

Isso é bastante razoável, mas nos coloca diante da seguinte pergunta: qual seria, afinal, a especificidade do *ἔργον* da *φρόνησις*?

Como havíamos visto, Aristóteles encerra *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] dizendo que as disposições com base nas quais cada parte racional da alma mais acerta a verdade consistem nas virtudes de cada uma delas. No capítulo seguinte, em *EN.* VI.3 [=*EE.* V.3] 1139^{b}14-15, Aristóteles propõe, então, que se fale a respeito dessas disposições dando um novo começo para a investigação. De fato, na sequência são listadas cinco disposições pelas quais a alma alcança a verdade por afirmar ou negar, a saber, *τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* e *νοῦς*, permitindo que a investigação acerca da virtude própria a cada parte racional da alma se dê através uma análise desses cinco candidatos (investigação que é dada por encerrada em *EN.* VI.12 [=*EE.* V.12] 1143^{b}14-17).

Não entraremos em detalhes a respeito dos argumentos que levam Aristóteles à conclusão de que a *φρόνησις* é a virtude da parte calculativa da alma, mas apenas observaremos em que sentido é possível dizer que ela consiste em uma disposição por meio da qual a parte calculativa da alma *μάλιστα ἀληθεύει*. A proeminência da *φρόνησις* comparativamente a outras disposições se manifesta de modo mais claro na medida em que ela consiste em uma disposição por meio da qual a alma *não se envolve em falsidade*. Com efeito, a lista apresentada em *EN.* VI.3 [=*EE.* V.3] 1139^{b}16-18 exclui a *δόξα* e a mera *ὑπόληψις* da investigação sob o argumento de que por meio delas a alma pode se envolver em falsidade. No entanto, esse argumento não explica porque a virtude da parte calculativa da alma é a *φρόνησις* e não

a *τέχνη*, de modo que Aristóteles precisa recorrer a dois outros argumentos, segundo os quais, respectivamente, (a) a *τέχνη* não consiste propriamente em uma virtude, pois há uma virtude da *τέχνη*, mas não uma virtude da *φρόνησις*, e (b) na *τέχνη* é mais preferível aquele que erra voluntariamente, ao passo que, no que diz respeito à *φρόνησις*, é menos preferível o que erra voluntariamente, tal como no que diz respeito às virtudes[214].

Todavia, nada disso parece responder à questão sobre qual a especificidade do *ἔργον* da *φρόνησις*, isto é, em que sentido ele diferiria do *ἔργον* da razão prática. Se deixarmos de lado a comparação entre *ἕξεις*, não parece ser possível distinguir a verdade que é *ἔργον* da *φρόνησις* nem da verdade obtida por um *ἐγκρατής* nem, em geral, da verdade que é *ἔργον* da razão prática, pois as teses (I)-(IV) não nos permitem dizer, por exemplo, que a verdade prática obtida pela *φρόνησις* leva de fato a uma ação, ao passo que a verdade prática obtida pela razão prática apenas pode levar a uma ação, mas nos obrigam a tomar o *ἔργον* da razão prática como dependendo sempre da realização de uma ação.

Uma saída possível para esse problema parece passar pelo reconhecimento de que a *φρόνησις* inclui de algum modo um conhecimento verdadeiro a respeito do fim ou, ao menos, uma concepção verdadeira do fim (a qual seria, em verdade, um conhecimento dos meios – ver mais sobre isso na nota 216). De fato, Aristóteles não apenas parece dizer, em *EN.* VI.10 [=*EE.* V.10] 1142^{b}31-33, que a *φρόνησις* consiste em uma *ὑπόληψις* verdadeira do fim[215], como também considera, em *EN.* VII.9 [=*EE.* VI.9] 1151^{a}17-19, que a virtude, habitual ou natural, é instrutiva (<*διδασκαλική*>) acerca da concepção correta sobre o fim (*τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν*), o que sugere que somente agentes que são em algum sentido virtuosos poderiam obter uma verdade acerca dos fins, o que, sem sombra de dúvidas,

[214] Poder-se-ia acrescentar a esses dois argumentos ainda um terceiro, a saber, o argumento de *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2] 1139^{a}35-^{b}3, segundo o qual a razão produtiva é comandanda pela razão prática. Maiores detalhes sobre o funcionamento e uma articulação da exata relação desses três argumentos, porém, não interessará para o nosso ponto.

[215] O trecho é ambíguo, pois também é possível que Aristóteles esteja dizendo que a a *φρόνησις* consiste em uma *ὑπόληψις* verdadeira das coisas em vista do fim. No entanto, parece ser possível que, a despeito do fato de ela ser uma *ὑπόληψις* verdadeira do fim, trate-se ainda de um conhecimento dos meios, como veremos na nota seguinte.

seria o caso para o *φρόνιμος*[216]. Além disso, poder-se-ia argumentar que, embora a virtude natural ou habitual contribua de algum modo para a obtenção de uma verdade sobre o fim, tão somente a *φρόνησις* obtém de fato uma verdade sobre o fim, na medida em que somente a virtude em sentido estrito (a qual só está presente quando há *φρόνησις*) traz a razão em seu interior (ver *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13]).

Dessa maneira, parece haver duas alternativas: ou bem a verdade prática é algo que só é possível ao *φρόνιμος*, visto que depende de uma verdade acerca do fim (quer se trate de um conhecimento que determina o fim quer se trate de um conhecimento que se obtém sobre o fim depois que o fim já está colocado), a qual não pode ser obtida por outros agentes, tal como um *ἐγκρατής*, ou bem a verdade prática não precisa envolver um conhecimento verdadeiro acerca do fim, mas depende tão somente da referência a um fim moralmente bom, ainda que não haja uma compreensão adequada do fim.

A primeira alternativa, além de nos colocar na estranha posição na qual o *ἔργον* da razão prática só poderia ser realizado por sua virtude, de modo que não haveria diferença entre o *ἔργον* da razão prática e o seu bem (*τὸ εὖ*), parece deixar de lado a possibilidade de se reconhecer um interessante paralelo entre razão prática e teórica. De fato, se admitirmos que a diferença entre a verdade que é *ἔργον* da razão prática e a verdade que é *ἔργον* da *φρόνησις* está no fato dessa incluir um conhecimento verdadeiro do fim e daquela carecer de um conhecimento adequado do fim (embora ela possa de fato se envolver com proposições verdadeiras a respeito do fim), é possível dizer que a diferença entre esses dois tipos de verdade é análoga à diferença que pode subsistir entre a verdade que marca a *ἐπιστήμη* ou a *σοφία* e a verdade que marca outras disposições da alma (que são verdadeiras) quando elas dizem respeito a matérias teóricas, como é o caso da *δόξα*. Com efeito, como Aristóteles

[216] Ainda que estejamos falando aqui de uma verdade a respeito do fim ou de uma concepção correta do fim, convém observar que a leitura segundo a qual *φρόνησις* consiste em uma *ὑπόληψις* verdadeira do fim pode ser construída de dois modos bastante diferentes: na leitura de Loening, isso significa que a é responsável pela determinação do fim que permite que esse fim seja desejado, isto é, ela consistiria em uma instância de cognição do fim o apresenta como algo bom para o desejo; já na leitura de WALTER (1874, p. 208-212, 215-217), conceber o fim de um certo modo não é atividade que precede o desejo desse fim, mas que se dá a partir do momento em que esse fim é desejado, sendo, portanto, momento essencial da deliberação, o qual permite a determinação correta dos meios.

de fato reconhece em *An. Post.* I.33 89ª13-18, é possível que alguém opine sobre as mesmas coisas a respeito das quais outro tem *ἐπιστήμη*, a saber, tanto sobre o quê quanto sobre o porquê, sem que ele próprio tenha *ἐπιστήμη*, ainda que, opinando, percorra os mesmos termos médios e chegue ao mesmo termo imediato do que alguém que tem *ἐπιστήμη*. A diferença entre ambos não se deve ao fato de terem em vista coisas extensionalmente distintas ou ao fato de proporcionarem àquilo a respeito de que têm opinião ou *ἐπιστήμη* explicações diferentes, em ambos os casos se explica uma mesma coisa por recurso às mesmas causas; em verdade, parece que a diferença entre ambos está no modo como apreendem uma coisa que é extensionalmente a mesma, pois aquele que opina sobre objetos de *ἐπιστήμη*, ainda que os explique através dos mesmos termos médios que alguém dotado de *ἐπιστήμη* os explicaria, não possui um conhecimento adequado dos princípios, de modo que não conhece as coisas a respeito de que opina como as conhece alguém que realmente tem *ἐπιστήμη*.

Ora, os fins desempenham, no âmbito da razão prática, a mesma função que os princípios no âmbito da razão teórica, de modo que o fato de um agente não possuir um conhecimento adequado dos fins o coloca em uma posição análoga a alguém que, não possuindo um conhecimento adequado dos princípios de uma ciência, explica de modo verdadeiro um dado objeto de ciência por referência a esses princípios.

Isso parece plausível se tivermos em vista que Aristóteles reconhece explicitamente que ao menos um tipo de agente não virtuoso pode ter em vista um fim moralmente bom, a saber, o *δεινός*. Com efeito, sendo a *δεινότης* uma capacidade de realizar e obter coisas em vista de um fim estabelecido, ela pode ter em vista tanto um fim moralmente bom, caso em que ela é digna de elogio e não se identifica com a *φρόνησις*, quanto um fim moralmente repreensível, caso em que ela é chamada *πανουργία*. Além disso, como vimos no capítulo anterior, nada impede que o *δεινός* seja *ἀκρατής*, de modo que é lícito afirmar que nada impede que ele seja *ἐγκρατής*, na medida em que ele não é virtuoso (pois a conjunção de virtude natural e *δεινότης* implicaria *φρόνησις*) e pode ter apetites por coisas contrárias ao que prescreve sua razão. Por conseguinte, haveria ao menos um caso de *δεινότης* em que, apesar da ausência de virtude natural ou habitual, tem-se em vista um fim moralmente bom

e, portanto, os meios escolhidos são adequados não a um fim qualquer, mas a um fim moralmente bom.

Dessa maneira, a verdade da razão prática não apenas é prática porque leva à realização de uma ação moralmente boa, mas também porque essa ação é realizada com vistas a um fim moralmente bom[217] (isto é, há um sentido em que ela é realizadora do fim, ainda que não seja propriamente uma verdade sobre o fim, visto que o agente não compreende o fim, ainda que sua razão enuncie proposições verdadeiras a respeito do fim, tal como alguém que meramente opina a respeito de objetos de ἐπιστήμη pode enunciar as mesmas proposições que alguém que possui ἐπιστήμη sem, contudo, compreendê-las de modo adequado) e, por conseguinte, há verdade no domínio da razão prática não apenas porque a razão prática descobre que meios para um dado fim são moralmente bons, conhecimento com base no qual ela leva a uma ação, mas também porque o fim para o qual eles são meio é moralmente bom, de modo que eles são moralmente bons por serem meios para esse fim[218]. O bem (τὸ εὖ) da razão prática, por sua vez, consistiria em uma verdade que, além disso, também diz respeito ao próprio fim, na medida em que o fim é concebido de modo verdadeiro (quer isso implique que a determinação do fim se dá com base em uma verdade, quer isso implique que o fim tomado por princípio da razão prática é concebido de modo verdadeiro, de modo que ao agente somente coisas moralmente boas parecem adequadas em vista desse fim).

Essa leitura nos coloca em uma posição em que parece possível resolver boa parte das dificuldades de *EN.* VI.2, quer nos queiramos ver já ali uma diferença entre os dois tipos de verdade prática, quer nos queiramos ver ali tão somente uma referência ao bem da razão prática. Em ambos os casos, é certo que, ao falar de desejo correto, Aristóteles está tratando da correção do desejo pelo fim visado, o que permite dizer que a expressão mantém o

---

[217] Ou melhor, porque essa ação é, ao menos, realizada com vistas a uma concepção de fim moralmente boa que se manifesta em ações moralmente boas que são realizadas apesar do fim moralmente repreensível visado pelo desejo. Nesse sentido, ver WALTER (1874, p. 207).

[218] Nesse sentido, ver *EE.* I.8 1218^{b}16-22, passagem em que o fim é caracterizado como causa do fato das coisas em vista dele serem boas, ao passo que os meios são caracterizados como causa eficiente do fim, isto é, causa da existência do fim, mas não do fato de o fim ser bom.

mesmo sentido ao longo de todo o argumento. Todavia, a depender de como compreendamos a relação entre razão e desejo, ou bem desejo correto significa meramente desejo por um fim moralmente bom (o que se dá no caso em que a razão não desempenha um papel na determinação do fim) ou bem desejo correto não indica apenas que o fim perseguido é, extensionalmente, um fim moralmente bom, mas também que ele é perseguido, de um ponto de vista intensional, enquanto um fim moralmente bom (o que implica que somente meios que são eles próprios moralmente bons parecerão, ao agente, adequados como meios para esse fim), o que só é possível na medida em que o juízo racional através do qual o fim é apresentado ao desejo como sendo bom for correto, o que ocorreria, segundo Aristóteles, nos casos em que houver virtude natural ou habitual (o que se dá no caso em que a razão desempenha algum papel na determinação do fim). Além disso, a expressão "*λόγος* verdadeiro" deve indicar, em ambos os casos, que os meios descobertos pela deliberação não apenas são adequados ao fim visado, mas também são moralmente bons, isto é, a verdade do *λόγος* não expressa apenas o fato de se tratar de meios adequados a um certo fim, mas também o fato de se tratar de meios moralmente bons adequados à realização de um fim moralmente bom. Isso significa que a verdade prática leva a ações que satisfazem duas das três condições que devem ser satisfeitas para se dizer que uma ação não apenas é moralmente boa, mas também foi realizada de modo moralmente bom (condições expostas em *EN.* II.3 1105ª30-33), e, dessa maneira, embora as ações causadas pela razão prática quando ela realiza seu *ἔργον* sejam (1) voluntárias e (2) escolhidas deliberadamente por si próprias, elas não atendem necessariamente à terceira condição para poderem ser ditas ações feitas de modo moralmente bom, pois não são ações que necessariamente são (3) realizadas com base em uma disposição estável e inalterável, o que só pode ser o caso em se tratando de ações realizadas por um agente virtuoso.

Já no que diz respeito à expressão *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρεξῇ τῇ ὀρθῇ*, se quisermos ou não ver em *EN.* VI.2 a referência a dois tipos de verdade prática, é possível que ela signifique duas coisas diferentes: se em *EN.* VI.2 há tão somente o tratamento do bem (*τὸ εὖ*) da razão prática, é preciso que (1), *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική* não seja uma

referência meramente ao pensamento prático e sua verdade, mas ao pensamento e verdade práticos que estão envolvidos na tomada de uma *προαίρεσις* virtuosa, que (2), adotemos [B2ii'], e que (3), tomemos a expressão *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρεξῇ τῇ ὀρθῇ* em um sentido forte, segundo o qual o bem da razão prática consiste em uma verdade que está em consonância com o desejo correto do agente, de modo que o bem da razão prática seja caracterizado pelo fato de consistir em uma verdade obtida por um agente que tem um desejo correto, isto é, por um agente que é virtuoso[219]. Contudo, se quisermos ver em *EN.* VI.2 a referência a dois tipos de verdade prática, é preciso não só que (1), *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική* faça referência ao pensamento e verdade práticos que estão envolvidos na tomada de uma *προαίρεσις* virtuosa, mas também que (2'), prefiramos [B2ii], e que (3'), *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρεξῇ τῇ ὀρθῇ* não introduza uma condição forte, mas seja apenas uma observação de que o *ἔργον* da razão prática é uma verdade que corresponde a um desejo correto, isto é, a verdade da razão prática teria por critério normativo o desejo correto[220], o que implica que é condição necessária à verdade prática o fato de os meios escolhidos serem coisas moralmente boas em vista de um fim moralmente bom ainda que o agente que os escolhe não conceba o fim de modo correto, o que é compatível com o fato de outras coisas que não coisas moralmente boas ou adequadas ao fim visado lhe pareçam moralmente boas e adequadas ao fim visado (mesmo que ele, nesse caso, tenha dado preferência, em detrimendo dessas, a coisas que são de fato moralmente boas e adequadas ao fim visado) e com a possibilidade de esse agente possuir desejos que estejam na contramão de suas prescrições racionais (ainda que esses desejos não se façam efetivos, dado o requisito de que, para

---

[219] Nesse sentido, a expressão *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρεξῇ τῇ ὀρθῇ* seria uma caracterização da verdade prática que é análoga à caracterização da virtude como *μετὰ λόγου* em *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13], na medida em que se trata de uma relação constitutiva da verdade prática e não meramente de uma conformidade normativa que pode ser satisfeita sem que o agente tenha um desejo correto, tal como a descrição da virtude como sendo *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* pode ser satisfeita pela virtude natural, a qual não inclui a razão em seu interior (ver LOENING (1903, p. 86-87)).

[220] Nesse caso, a expressão *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρεξῇ τῇ ὀρθῇ* seria uma caracterização da verdade prática que é análoga à caracterização da virtude como *κατὰ λόγον* em *EN.* VI.13 [=*EE.* V.13], na medida em que a condição *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρεξῇ τῇ ὀρθῇ* poderia ser satisfeita mesmo em casos em que o desejo correto não está presente, mas há, ainda assim, uma concordância normativa com o desejo correto. Ver a nota anterior.

haver verdade prática, uma ação deve realizada com base em uma *προαίρεσις* que efetivamente atua para isso).

Se isso for o caso, pode-se dizer que a verdade prática tem um papel bastante restrito na filosofia prática de Aristóteles, servindo apenas como expressão do cumprimento do papel causal da razão prática quando isso ocorre com base em um conhecimento verdadeiro a respeito do que é bom para o agente. É evidente que a noção de verdade prática permite que explicitemos traços essenciais daquilo que seria a razão prática, mas essa é uma tarefa bastante modesta, que está longe da ideia de que a verdade prática cumpre algum papel na educação moral[221] e tem um papel central na filosofia prática de Aristóteles (como recentemente defendeu OLFERT (2017)).

[221] Isso não exclui, no entanto, que haja algum tipo de verdade sobre assuntos práticos que seja importante na educação moral, mas apenas implica que a verdade da razão prática não se reduz a uma verdade desse tipo.

Apêndice A – *Rhetorica* II.19: *μέλλοντα* como *ἐσόμενα*

Como vimos no primeiro capítulo, o termo *μέλλον* indica um acontecimento futuro contingente enquanto algo possível, de modo que dizer que algo é causa de *μέλλοντα* sugere apenas que a possibilidade da ocorrência disso está garantida, mas não que isso será ou não será o caso em algum momento (ainda que, se especificarmos que se trata de uma causa efetiva de *μέλλοντα* isso esteja garantido, ver nota 154) e dizer que se delibera a respeito de *μέλλοντα* não explicita intencionalmente aquilo a respeito de que se delibera, a respeito, a ocorrência de algo. Já o termo *ἐσόμενον* parece indicar, em seu sentido técnico, ou bem a ocorrência necessária de algo (de modo que haveria um sentido não técnico de *ἐσόμενον* em que se trata meramente da ocorrência de algo, ainda que ela não seja necessária) ou bem a mera ocorrência de algo (o que permite falar de *ἐσόμενα* que são contingentes sem que se recorra a um sentido não técnico do termo). Porém, parece haver também um sentido não técnico de *μέλλον*, segundo o qual trata-se não de uma referência ao futuro em que se visa sua possibilidade e não sua realização, mas de uma referência ao fato de que algo é iminente ou por alguma razão esperado, sentido em causa no exemplo de *Div. Somn.* 2 463^{b}24-26, texto em que Aristóteles, como vimos, fala de um movimento que está prestes a ocorrer.

Em *Rhet.* II.19, não apenas nos deparamos com esse emprego de *μέλλον*, mas também com um uso do termo *ἐσόμενον* segundo o qual se faz referência meramente à ocorrência de algo, o que proporciona ainda mais razoabilidade à hipótese de que *ἐσόμενον* pode fazer referência ocorrência de coisas contingentes e é empregado, à diferença de *μέλλον*, em contextos em que se trata da ocorrência efetiva de algo. Além disso, é digno de nota que Aristóteles trata do tempo do gênero deliberativo em dois momentos na *Retórica*. No primeiro, *Rhet.* I.3 1358^{b}13-15, ele não só atribui ao gênero deliberativo o tempo futuro (*ὁ μέλλων* <*χρόνος*>) como também justifica isso com o fato de aconselharmos a respeito de *ἐσόμενα*; no segundo, *Rhet.* II.18 1392^{a}6-7, ele toma o que é possível e será como o *κοινόν* mais adequado aos discursos deliberativos.

Assim, *Rhet.* I.3 1358[b]13-15 fortalece a tese de que *ἐσόμενον* designa coisas futuras em um sentido específico, pois o tempo futuro é atribuído ao gênero deliberativo precisamente porque se aconselha a respeito do futuro *qua ἐσόμενον*; ao passo que, em *Rhet.* II.18 1392[a]6-7, a caracterização do *κοινόν* mais adequado aos discursos deliberativos guarda semelhanças importantes com a caracterização proporcionada ao objeto de deliberação em *EN.* VI.2 [=*EE.* V.2], com a diferença de que ele se vale, em *Rhet.*, de *δύνατον* e não de *ἐνδεχόμενον* tal como nas *Ethicae*. Tendo isso em vista, poderíamos dizer que o *κοινόν* mais adequado a discursos deliberativos diz respeito a objetos de deliberação.

Isso é relevante na medida em que *Rhet.* II.19 discute os três *κοινά* mencionados ao fim de *Rhet.* II.18. O *κοινόν* que nos interessa é aquele que diz respeito à ocorrência ou não ocorrência de uma ação futura, cuja discussão é levada a cabo em *Rhet.* II.19 1392[b]33-1393[a]8, remetendo aos termos estabelecidos nas discussões imediatamente precedentes sobre possibilidade e impossibilidade e sobre a ocorrência ou não ocorrência passada de uma ação. Pode-se dividir a apresentação desse *κοινόν* em duas partes, a primeira é 1393[a]1-5, na qual Aristóteles estabelece, *grosso modo*, os casos em que se está autorizado a inferir a ocorrência futura de uma ação; a segunda é 1393[a]5-8, na qual Aristóteles mostra a aplicação desse *κοινόν* em relações naturais e teleológicas entre anterior e posterior. Comecemos pela primeira parte do texto, *Rhet.* II.19 1393[a]1-5[222]:

Texto 27

1393[a]1 [1] *τό τε γὰρ ἐν δυνάμει καὶ ἐν*
βουλήσει ὂν ἔσται, [2] *καὶ τὰ ἐν ἐπιθυμίᾳ καὶ ὀργῇ καὶ λο-*
γισμῷ μετὰ δυνάμεως ὄντα [3]† *ταῦτα καὶ ἐν ὁρμῇ τοῦ*
ποιεῖν ἢ μελλήσει, ἔσται· [4] *ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται*
5 *μᾶλλον τὰ μέλλοντα ἢ τὰ μὴ μέλλοντα.*

[1] Com efeito, o que está em uma capacidade e em um querer será e [2] as coisas que estão em um apetite, impulso ou raciocínio em conjunto com uma capacidade <serão>. [3] †[223] <E> inclusive coisas que[224] estão a ponto de serem feitas

[222] Seguimos o texto da edição de KASSEL (1976).

[223] Tomamos [3] como um *τόπος* distinto dos dois anteriores, o que, como veremos mais abaixo, justifica-se pelo paralelo com os *τόποι* da discussão sobre acontecimentos passados. No entanto, há um outro texto possível para [3], segundo o qual, trata-se antes de uma retomada das coisas apresentadas em [1] e [2]:

(1) "[3]Em razão dessas coisas [*sc.* em razão de [1] e [2]] mesmo se <uma coisa> está a ponto de ser feita ou <se> estará prestes a ocorrer, <essa mesma coisa> será" (*διὰ ταῦτα καὶ εἰ ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν ἢ μελλήσει, ἔσται*).

Não há, porém, diferenças filosóficas se tomarmos esse texto.

[224] Tomamos "*ταῦτα καὶ ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν ἢ μελλήσει, ἔσται*" como construção equivalente a "*ἃ καὶ ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν ἢ μελλήσει, ἔσται*". Segundo DENNISTON (1954, p. 307-308), o uso de *καί* em *ταῦτα καὶ ποιῶ*, por exemplo, é análogo ao seu uso em *ἃ καὶ ποιῶ*, a diferença entre ambos os usos estando no fato de que o último

> ou estão prestes[225] <a serem feitas> serão, [4] uma vez que, no mais das vezes, é mais provável ocorrerem as coisas que estão prestes a ocorrer do que as que não estão prestes a ocorrer.

Trata-se de um texto bastante obscuro, cujas dificuldades são agravadas pelos problemas textuais que circundam [3] (ver nota 223); porém, antes de tudo, é preciso esclarecer exatamente o que Aristóteles tem em vista ao falar, por exemplo, de "algo que está em uma capacidade e em um querer" (*τό τε γὰρ ἐν δυνάμει καὶ ἐν βουλήσει ὂν*). Gostaríamos de sugerir que essas expressões de tipo *τὸ ἐν ἄλλῳ ὄν* devem ser lidas à luz de *Phys.* IV.3 210ª14-24, onde Aristóteles distingue diversos sentidos em que se diz que "uma coisa <está> em outra" (*ἄλλο ἐν ἄλλῳ [εἶναι] λέγεται*).

Somente dois dos oito sentidos de "estar em" distinguidos por Aristóteles em *Phys.* IV.3 210ª14-24 parecem relevantes para o contexto de *Rhet.* II.19, na medida em que são os únicos que mantêm alguma relação com o âmbito da ação: no primeiro deles, fala-se de *estar em* "como em um rei estão os assuntos que concernem aos gregos e, em geral, <algo> está em seu primeiro motor" (*Phys.* IV.3 210ª21-22: *ὡς ἐν βασιλεῖ τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ ὅλως*

---

conecta orações (clauses) e o primeiro, frases (sentences). Em uma construção de tipo "*ἃ καὶ ποιῶ*", a partícula *καὶ* tem a função de, por exemplo, enfatizar o fato de que a oração relativa contém um acréscimo à informação contida na oração principal, como observa DENNISTON (1954, p. 294); já em uma construção de tipo "*ταῦτα καὶ ποιῶ*", *καὶ* não acrescenta algo à oração principal, mas a outra frase, de modo que "*ταῦτα καὶ ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν ἢ μελλήσει, ἔσται*" acrescenta algo ao período anterior, razão pela qual, em nossa tradução, separamos [2] e [3] com um ponto final. Semelhantemente, RAPP (2002, vol. 1, p. 106) traduz "Auch das, wozu ein Anstrieb besteht, es zu machen, oder was im Begriff ist zu geschehen, wird sein"). Essa interpretação justifica sintaticamente a leitura de Rapp de acordo com a qual (3) consiste em um *τόπος* distinto dos apresentados em (1) e (2), a qual veremos mais adiante.

[225] Lemos *μελλήσει* como dativo sigular de *μέλλησις* e não como uma terceira pessoa do singular do futuro do indicativo de *μέλλω* (voltaremos a isso na próxima nota). Dessa maneira, haveria no texto uma expressão de tipo "*<ἐν> μελλήσει <ἐστί>*" que se contraporia a "*ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν <ἐστι>*" (BONITZ, 1870, s.v. *μέλλησις*, 453ᵇ6-7, s.v. *ὁρμή*, 525ᵇ55), esta indicando um processo que está a ponto de se iniciar, razão pela qual é provável que ocorra, e aquela indicando um processo que, embora esteja prestes a ocorrer, ainda não está a ponto de se iniciar, mas é apenas, por exemplo, intencionado (ver COPE e SANDYS, 1877, vol. 2, p. 193). A dificuldade dessa leitura está na expressão "*<ἐν> μελλήσει <ἐστί>*", que seria um hápax, pois "*ἐν ὁρμῇ εἶναι*" consiste em tipo de expressão já cristalizado na língua (*e.g.* X. *An.* 2, 1, 3: *ἐν ὁρμῇ ὄντων*); no entanto, a explicação introduzida em [4] dificilmente se coaduna com uma leitura em que *μελλήσει* é futuro de *μέλλω* (ao menos não se mantivermos esse texto de [3]), dado que Aristóteles estaria dizendo que algo estará prestes a ocorrer será e explicando isso com o fato de que é mais provável que ocorram as coisas que estão prestes a ocorrer do que as que não estão prestes a ocorrer, explicação que nos dá motivos para não considerar como coisas que serão aquelas que nada garante que estarão prestes a ocorrer.

No entanto, se aceitamos o texto de [3] no qual se encontra "*διὰ ταῦτα καὶ εἰ ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν ἢ μελλήσει, ἔσται*", *μελλήσει* pode ser tomado como um futuro do indicativo do verbo *μέλλω*, pois só se dirá que essas coisas serão se satisfeita a condicional, o que implica que não é possível que se trate de coisas que não estão prestes a ocorrer (embora também seja possível ler esse texto ainda supondo uma expressão de tipo *<ἐν> μελλήσει <ἐστί>*); além disso, não haveria aqui uma diferença entre estar prestes a fazer algo e estar na iminência de fazer algo, pois *ἐν ὁρμῇ τοῦ ποιεῖν* faria as vezes do que está prestes a ocorrer em geral.

ἐν τῷ πρώτῳ κινητικῷ.); no outro, fala-se de *estar em* "como <algo> está no bem e, em geral, em seu fim, isto é, o em vista de que" (*Phys.* IV.3 210ª22-23: *ὡς ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ὅλως ἐν τῷ τέλει· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα*). Nesse último uso, considerado obscuro[226], Aristóteles parece falar que algo está em seu fim para caracterizar a relação que uma coisa tem com este fim como *ἕνεκά του*; assim, diz-se que algo está em um fim para afirmar que essa coisa é em vista desse mesmo fim[227], isto é, está teleologicamente submetida a esse fim; já o primeiro uso encontra paralelo em *Met.* Δ.23 1023ª9-11[228], onde se apresenta um sentido de *ἔχειν* segundo o qual *ἔχειν* significa "conduzir com base em sua própria natureza ou com base em seu próprio impulso, razão pela qual se diz que os tiranos *têm* cidades" (*τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμὴν, διὸ λέγεται* [...] *ἔχειν* [...] *οἱ τύραννοι τὰς πόλεις*). Por conseguinte, algo estar em seu primeiro motor implica que o comportamento ou movimento dessa coisa obedece ou depende da influência exercida por esse primeiro motor[229]. Esse uso de *ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι* que designa algo em seu primeiro motor é o que parece mais adequado para se compreender as expressões de tipo *τὸ ἐν ἄλλῳ ὄν* em *Rhet.* II.19 1393ª1-5, pois não faz sentido que Aristóteles esteja submetendo teleologicamente ações à capacidade e ao desejo de realizá-las, mas antes que esteja afirmando que uma ação tem na capacidade de agir e no desejo seu primeiro motor[230].

A referência ao primeiro motor, além disso, não apenas confere um papel causal decisivo sobre coisas que serão a um fator desiderativo e à capacidade de agir, como também permite-nos ver nesses elementos princípios para além dos quais não há regresso, tal como

---

[226] Ver HUSSEY (2006, p. 108).

[227] Essa interpretação é explicita no comentário de Simplício (*CAG.* IX 552.13-14), que parafraseia o argumento de Aristóteles do seguinte modo: "como <algo> está no bem e, em geral, <como> as coisas em vista do fim estão no fim" (*ὡς ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ὅλως ἐν τῷ τέλει τὰ τοῦ τέλους ἕνεκεν*). No mesmo sentido, ver a paráfrase de Temístio (*CAG.* V.2 108.18: *πάντα μοι κεῖται ἐν τῇ εὐδαιμονίᾳ*) e o comentário de VIGO (2012, p. 186).

[228] Como notam VIGO (2012, p. 186) e HUSSEY (2006, p. 108).

[229] Como comenta VIGO (2012, p. 186).

[230] VETTORI (1548, p. 370) parece ter uma leitura semelhante, pois parafraseia o trecho [2] explicitando o papel daquilo em que as ações *estão em* como um de comando: "Além disso, aquelas coisas que prescreve o apetite, a ira ou a razão – se junto delas os homens têm também a faculdade para agir – serão" (*praeterea quae iubet cupiditas, & ira, & ratio, si adiunctas illae habeant uires & facultatem agendi, erunt*). Para *et* empregado com o sentido de *etiam* como em *& facultatem agendi*, *cf.* VAN DEN BESSELAAR (1960, §175) e Lewis&Short (*s.v. et*, II.H).

havíamos observado que era o caso em gerações lineares em *GC.* II.11. Não se trata, porém, de coisas não causadas, tal como o primeiro motor imóvel, mas de algo que, *qua* princípio de ação, não admite regresso a um outro princípio, isto é, cujo papel de princípio relativamente a alguma coisa não se deve a uma causa anterior.

Dessa maneira, Aristóteles está, em [1] e [2], apresentando as condições sob as quais se pode dizer que uma ação ocorrerá, a saber, quando a ação futura tem seu primeiro motor, isto é, sua *causa primeira*, em um desejo ou raciocíno em conjunção com a possibilidade de realiza-la. Não se trata, porém, de condições suficientes para a realização de uma ação, mas de condições suficientes para que seja verossímil dizer que uma ação ocorrerá. Além disso, convém observar que essa parte da discussão sobre acontecimentos futuros corresponde a três *τόποι* apresentados por Aristóteles na discussão sobre acontecimentos passados, um apresentado em *Rhet.* II.19 1392^{b}18-20, outro em ^{b}21-24 e o último em ^{b}24-26. [3], especificamente, corresponde ao sexto *τόπος* acerca de um acontecimento passado, apresentado em *Rhet.* II.19 1392^{b}24-^{b}26, [1] corresponde ao terceiro, apresentado em *Rhet.* II.19 1392^{b}18-^{b}20, e [2] corresponde ao quinto, apresentado em *Rhet.* II.19 1392^{b}21-^{b}24(*cf.* RAPP, 2002, vol. 2, p. 728).

Esse *τόπος* apresentado em [3] parece, à primeira vista, estar em conflito com a distinção entre *μέλλον* e *ἐσόμενον* apresentada em *GC.* II.11 ou, ao menos, com a diferença entre o sentido técnico de *μέλλον* e o sentido não técnico de *ἐσόμενον* (segundo o qual se faz referência à ocorrência de algo, seja ela necessária ou contingente), visto que permite dizer que coisas que são apenas *μέλλοντα* serão. No entanto, esse conflito não é senão aparente, pois é preciso lembrar que, como vimos, Aristóteles nem mesmo nos casos [1] e [2] está enunciando condições *suficientes* para que uma ação venha a ser no futuro, mas apenas condições *necessárias* para a ocorrência de uma ação, condições cuja satisfação torna provável a ocorrência de uma ação no futuro, autorizando o rétor a dizer com verossimilhança que ela ocorrerá, ainda que ela não venha a ocorrer. Por conseguinte, vemos em [3] apenas que condições presentes de um certo tipo, as quais caracterizam uma coisa como estando na iminência de ser feita ou como estando prestes a ser feita, tornam verossímil que se diga

que certas coisas venham a ser no futuro.

Portanto, ao dizer, em [4], que é mais provável que coisas que são *μέλλοντα* ocorram do que coisas que não são *μέλλοντα*, Aristóteles está se valendo de *μέλλον* em um sentido que parece ser diferente daquele sentido técnico exposto em *GC.* II.10, pois se *μέλλοντα* designa apenas coisas futuras que são referidas através de sua possibilidade, parece estranho que Aristóteles esteja justificando [3] dizendo apenas que é mais provável que ocorram coisas que são possíveis no futuro do que coisas que não são possíveis no futuro, mas é preferível que ele esteja se valendo de *μέλλον* em seu sentido lato, designando coisas intencionadas, esperadas ou iminentes, de modo que é bastante razoável dizer que é mais provável que ocorram coisas que não são meramente possíveis, mas são dotadas de alguma tendência presente de sua ocorrência no futuro, do que coisas que não são dotadas dessa tendência. Haveria, assim, em *Rhet.* II.19, um emprego de *μέλλον* em um sentido claramente não técnico, tal como aquele com que havíamos nos deparado em *Div. Somn.* 2 463^{b}24-26. No entanto, em *GC.* II.11 337^{b}5-7, Aristóteles explica o sentindo técnico de *μέλλον* valendo-se de construções com *μέλλω* + infinitivo presente, o que pode significar que se trata de coisas que estão prestes a ocorrer ou coisas intencionadas cuja ocorrência pode ser impedida, tal como havíamos traduzido na primeira seção do primeiro capítulo. Entretanto, ainda que Aristóteles diga que é possível que coisas que vão eventualmente ocorrer não ocorram se valendo do caso em que alguém pretendia caminhar mas termina por não caminhar, isso não parece comprometê-lo exclusivamente com um sentido de *μέλλον* segundo o qual se trata de algo futuro na medida em que é provável, iminente ou intencionado, pois, visto que coisas prováveis, iminentes ou intencionadas são coisas que, de um ponto de vista geral, são possíveis, é perfeitamente natural que *μέλλοντα* em sentido lato expliquem características de *μέλλοντα* em sentido técnico como a sujeição a impedimentos que marca ambos.

Passemos, então, à análise de *Rhet.* II.19 1393^{a}5-8. Nessa passagem, Aristóteles introduz um *τόπος* semelhante a um *τόπος* introduzido em *Rhet.* II.19 1392^{b}26-28 (o sétimo *τόπος* sobre um acontecimento passado, *τόπος* segundo o qual, se ocorreu uma coisa naturalmente anterior a outra ou em vista de outra coisa, também é provável que o posterior ou

que o fim ocorra; por exemplo, se relampejou, também trovejou e, se se tentou algo, também se realizou algo). Vejamos, então, 1393ª5-8:

Texto 28

1393ª5 [5] *καὶ*[231] *εἰ προγέ-*
γονεν ὅσα πρότερον πέφυκε γίνεσθαι, οἷον εἰ συννέφει,
εἰκὸς ὗσαι. καὶ εἰ τὸ ἕνεκα τούτου γέγονεν, καὶ τοῦτο εἰκὸς
γενέσθαι, οἷον εἰ θεμέλειος, καὶ οἰκία.

[5] E se aquelas coisas naturalmente anteriores quanto ao ocorrer se geraram antes <, então é provável ocorrer o posterior>, por exemplo, se se reúnem nuvens, é provável que chova. E se aquilo em vista de algo ocorreu, também é provável que essa coisa <em vista do que a outra ocorreu> ocorra, por exemplo, se uma fundação surgiu, também <é provável que surja> uma casa

O que essa passagem introduz no argumento é a figura do *εἰκός*, que parece explicitar o sentido de *μᾶλλον* em [4] como probabilístico, uma vez que *εἰκός* é uma premissa reputada, isto é, algo que as pessoas sabem que no mais das vezes acontece ou não acontece assim ou que no mais das vezes é ou não é assim (*cf. An. Pr.* II.27 70ª3-5).

Em suma, em 1393ª5-8, Aristóteles está mostrando que, a partir de certas coisas que se dão no presente, é possível inferir a probabilidade de ocorrerem outras coisas que têm com elas alguma ligação, seja ela natural ou teleológica. Ao se afirmar que uma casa será porque sua fundação foi construida, não se está sugerindo que a ocorrência de um item anterior contingente em uma série limitada e linear implica necessariamente a ocorrência de um posterior também contingente na mesma série, mas antes que, dada a relação que existe entre os dois, é provável que, diante da ocorrência do item anterior, o posterior também ocorra, não sendo, contudo, *necessário* que ele ocorra. Pode-se concluir, portanto, que é somente em razão de uma probabilidade que o rétor afirma que coisas cuja ocorrência futura não está determinada *serão*.

Por conseguinte, *Rhet.* II.19 1392ᵇ33-1393ª8, confirma, por um lado, a ideia de que há um sentido de *ἐσόμενον* (seja ele técnico ou não) mediante o qual se faz referência à ocorrência de algo (sem que haja implicação de que essa ocorrência seja necessária) e, por outro lado, que *μέλλον* possa ser empregado em um sentido lato, que não é compatível com seu uso em *de Int.* 9 18ª33, passagem na qual não faz sentido que Aristóteles esteja tratando

[231] Para o *καί* em *καὶ εἰ* com sentido meramente aditivo, ver Smyth §2373.

de afirmações e negações sobre coisas que são intencionadas, iminentes, esperadas ou prováveis, mas é bastante plausível que ele esteja tratando de afirmações e negações sobre coisas futuras em geral ou sobre coisas futuras que são também contingentes, o que é compatível com a ideia de que *μέλλον*, em seu sentido técnico designa coisas futuras sem compromisso com sua ocorrência ou não no mundo, mas visando-as apenas como coisas possíveis no futuro.

Referências

Edições

Aristóteles

Aristoteles Latine: interpretibus variis. edidit Academia Regia Borussica. Berlin: Georg Reimer, 1831.

BEKKER, August Immanuel. *Aristoteles graece*. edidit Academia Regia Borussica. Berlin: Georg Reimer, 1831. 2 v.

BURNET, John. *The Ethics of Aristotle*. Edited with an introduction and notes by John Burnet. London: Methuen & CO., 1900.

CASAUBON, Isaac. *ΆΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΟΥ ΣΤΑΓΕΙΡΙΤΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ*. Lyon: Guillelmus Laemarius, 1590. 2 v.

FRITZSCHE, Adolf Theodor Hermann. *Aristoteles Ethica Eudemia*. Regensburg: G. I. Manz, 1851.

HICKS, Robert Drew. *Aristotle. De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

JANNONE, Antonio. *Aristote. De L'ame*. Paris: Les belles lettres, 1966.

JOACHIM, Harold H. *Aristotle. De generatione et corruptione*. Oxford: Clarendon Press, 1922.

KASSEL, Rudolf. *Aristotelis Ars Rhetorica*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

ΚΟΡΑΗΣ, Ἀδαμάντιος. *Ἀριστοτέλους Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Paris: F. Didot, 1822.

MANUZIO, Aldo. *Aristotelis Opera graece*. Veneza: Aldo Manuzio, 1495-1498. 5 v.

MORAUX, Paul. *Aristote. Du Ciel*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

NUSSBAUM, Martha Craven. *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

RAMSAUER, Gottfried. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Leipzig: B.G. Teubner, 1878.

RASHED, Marwan. *De la géneration et la corruption*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

ROSS, William David. *ΆΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ: Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924. 2 v.

_____. *ΆΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΆΚΡΟΑΣΙΣ: Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

_____. *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

_____. *ΆΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΆΝΑΛΥΤΙΚΑ: Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

_____. *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

_____. *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

SUSEMIHL, Franz; APELT, Otto. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Leipzig: B.G. Teubner, 1912.

WEIDEMANN, Hermann. *Aristoteles. De Interpretatione*. Berlin: de Gruyter, 2014a.

Comentadores

BOCCADIFERRO, Ludovico. *In duos libros Aristotelis De generatione et corruptione doctissima commentaria*. Veneza: Apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1571.

BORGNET, Augustus. *Alberti Magni ethicorum libri X*. Paris: apud Ludovicum Vives, bibliopolam editorem, 1891. (Opera omnia, vol. 7).

BUSSE, Adolf. *Ammonius in Aristotelis De Interpretatione commentarius*. Berlin: Georg Reimer, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV.5).

DIELS, Hermann. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1882. (Commentaria in Aristotelem graeca, IX).

HAYDUCK, Michael. *Stephani in librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*. Berlin: Georg Reimer, 1885. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII.3).

_____. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1891. (Commentaria in Aristotelem Graeca, I).

HEIBERG, Johann Ludwig. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1894. (Commentaria in Aristotelem Graeca, VII).

HEINZE, Richard. *Temistii in libros Aristotelis De Anima paraphrasis*. Berlin: Georg Reimer, 1899. (Commentaria in Aristotelem Graeca, V.3).

HEYLBUT, Gustav. *Aspasii in Ethica Nicomachea*. Berlin: Georg Reimer, 1889a. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIX.1).

_____. *Heliodori in Ethica Nicomachea Paraphrasis*. Berlin: Georg Reimer, 1889b. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIX.2).

_____. *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nichomachea Comentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1892. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XX).

MEISER, Karl. *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΈΡΜΕΝΕΙΑΣ*. Leipzig: Teubner, 1877.

SCHENKL, Henrich. *Temistii In Aristotelis physica paraphrasis*. Berlin: Georg Reimer, 1900. (Commentaria in Aristotelem Graeca, V.2).

SHARPLES, Robert William. *Alexander of Aphrodisias. On Fate*. London: Duckworth, 1983.

_____. *Cicero: On Fate, with Boethius, Consolation V*. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts, 1992.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria In libros Aristotelis de Caelo et Mundo, De generatione et corruptine et Meteorologicorum*. Roma: ex Typographie Polyglotta, 1886. (Opera omnia, t. III).

_____. *Sententia libri Ethicorum*. Roma: ad sanctae sabinae, 1969. 2 v. (Opera omnia, t. XLVII).

VETTORI, Piero. *Commentarii in Tres Libros Aristotelis de Arte Dicendi*. Florença: In officina Bernardi Iunctae, 1548.

_____. *Commentarii in X libros Aristotelis de moribus ad Nicomachum*. Florença: Ex officina Iunctarum, 1584.

VITELLI, Girolamo. *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De Generatione et Corruptione commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIV.2).

WENDLAND, Paul. *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1903. (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XXII.1).

Estudos, traduções e comentários

ANDO, Takatura. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1965.

ANGIONI, Lucas. *Aristóteles. Física I-II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

_____. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, v. 34, p. 303-345, 2011.

ANSCOMBE, G.E.M. Aristotle and the Sea Battle. *Mind*, v. 65, n. 257, p. 1-15, 1956.

_____. *Intention*. 2nd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

_____. Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth'? In: BAMBROUGH, J.R. (Ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge, 1965. p. 143-158. (Reimpresso em Anscombe, G.E.M. *From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1981. p. 66-77).

_____. Practical Truth. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 2, p. 68-75, 1999.

BARBOSA FILHO, Balthazar. Aristóteles e o Princípio da Bivalência. *Analytica*, v. 9, p. 173-184, 2005. (Reimpresso em Barbosa Filho, Balthazar. *Tempo, verdade e ação: estudos de lógica e ontologia.* São Paulo: Discurso Editorial, 2013. p. 33-48)

BASSET, Louis. *Les emplois périphrastiques du verbe grec μέλλειν. Étude de linguistique grecque et essai de linguistique générale*. Lyon: Maison de l'Orient, 1979.

BEERE, Jonathan. *Doing and Being: An interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*. Berlin: Georg Reimer, 1870.

BROADIE, Sarah Waterlow. *Ethics with Aristotle*. London: Oxford University Press, 1991.

_____. Philosophical introduction and Commentary. In. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. The Possibilities of Being and Not-Being in De Caelo 1.11–12. In: BOWEN, Alan e WILDBERG, Christian (Eds.). *New Perspectives on Aristotles De caelo*. Leiden: Brill, 2009. p. 29-50.

_____. Practical Truth in Aristotle. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 90, p. 281-298, 2016.

BUCHHEIM, Thomas. *Aristoteles. Über Werden und Vergehen*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

BUDDENSIEK, Friedemann. Was sind Aristoteles zufolge Handlungen? In: CORCILIUS, Klaus e RAPP, Christof (Eds.). *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.

BYWATER, Ingram. *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1892.

CHARLES, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1984.

COPE, Edward Meredith; SANDYS, John Edwin. *The Rhetoric of Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1877. 3 v.

CORCILIUS, Klaus. Aristoteles' praktische Syllogismen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: RAPP, Christof e BRÜLLMANN, Philipp (Eds.). *Focus: The Practical Syllogism/Schwerpunkt: Der praktische Syllogismus*. Paderborn: Mentis, 2008a. (Logical Analysis and History of Philosophy/Philosophiegeschichte und logische Analyse, vol. 11).

_____. Two Jobs for Aristotle's Practical Syllogism? In: RAPP, Christof e BRÜLLMANN, Philipp (Eds.). *Focus: The Practical Syllogism/Schwerpunkt: Der praktische Syllogismus*. Paderborn: Mentis, 2008b. p. 163-184. (Logical Analysis and History of Philosophy/Philosophiegeschichte und logische Analyse, vol. 11).

CRESPO, Emilio; CONTI, Luz; MAQUIEIRA, Helena. *Sintaxis del griego clásico*. Madrid: Gredos, 2003.

CRIVELLI, Paolo. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DENNISTON, John Dewar. *The Greek Particles*. 2. Oxford: Clarendon Press, 1954.

DENYER, Nicholas. Aristotle on Modality: II - Nicholas Denyer. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, v. 74, n. 1, p. 163-178, 2000.

DIRLMEIER, Franz. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 1959.

_____. *Aristoteles. Eudemische Ethik*. Berlin: Akademie-Verlag, 1963.

ESTIENNE, Henri. *Thesaurus graecae linguae*. Genebra: Henri Estienne, 1572. 4 v.

FERREIRA, Paulo. *Enunciado Asseverativo e Contingência em Aristóteles: A Batalha Naval Amanhã em De Interpretatione 9*. 2008. 81 p. Dissertação (Mestre em Filosofia). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FINE, Gail. Truth and Necessity in De Interpretatione 9. *History of Philosophy Quarterly*, v. 1, p. 23-47, 1984.

FREDE, Dorothea. *Aristoteles und die ‚Seeschlacht': Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

_____. The Sea Battle Reconsidered: A defense of the traditional interpretation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. III, 1985.

_____. Auf Taubenfüßen: Über Natur und Ursprung des ὈΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ in der Aristotelischen Ethik. In: CORCILIUS, Klaus e RAPP, Christof (Eds.). *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie. Akten der 8. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 08.-11.07.2004 in Blankensee*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008. p. 105-123.

GASKIN, Richard. *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. Berlin: de Gruyter, 1995.

GAUTHIER, René-Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Étique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. 2ème ed. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters - Éditions Nauwelaerts, 1968. 4 v.

GOODWIN, William Watson. Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb. 1897.

GRAESER, Andreas. Aristotle on Practical Truth: Coherence vs. Correspondence? *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, v. 9, p. 191-200, 2004.

GREENWOOD, Leonard Hugh Graham. *Aristotle. Nicomachean Ethics Book Six*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

HUSSEY, Edward. *Aristotle. Physics books III and IV*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

IRWIN, Terence. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. 2nd. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1999.

JUDSON, Lindsay. Eternity and Necessity in *De Caelo* I. 12: A discussion of Sarah Waterlow, Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, p. 217-255, 1983.

KENNY, Anthony. *Aristotle's theory of the will*. London: Duckworth, 1979.

_____. *The Eudemian Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

_____. Practical truth in Aristotle. In: MORISON, Ben e IERODIAKONOU, Katerina (Eds.). *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

KRETZMANN, Norman. Boethius and the truth about tomorrow's sea battle. In: BLANK, David e KRETZMANN, Norman (Eds.). *Ammonius' On Aristotle's On Interpretation 9 with Boethius' On Aristotle's On Interpretation 9 (First and Second Commentaries)*. Ithaka, New York: Cornell University Press, 1998.

KÜHNER, Raphael; GERTH, Bernhard; BLASS, Friedrich. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. 3. Aufl. Hannover: hansche Buchhandlung, 1890-1904. 2 v.

LEAR, Gabriel Richardson. *Happy Lives and the Highest Good: An essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

LOENING, Richard. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena: Gustav Fischer, 1903. (Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre, Band I).

ŁUKASIEWICZ, Jan. On Determinism. In: MCCALL, S. (Ed.). *Polish Logic 1920-1939*. Oxford: Clarendon Press, 1967. p. 19-39.

MANSION, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

MENN, Stephen. Aporiai 13-14. In: CRUBELLIER, Michel e LAKS, André (Eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MIGNUCCI, Mario. Boethius on Future Contingents. In. *Atti del convegno internazionale di storia della logica: Le teorie delle modalità*. Bolonha: Cooperative Libraria Universitaria Editrice, 1989.

_____. Ammonius on Future Contingent Propositons. In: SEEL, Gehard (Ed.). *Ammonius and the Seabattle: Texts, Commentary and Essays*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

MILO, Ronald D. *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*. The Hague: Mouton & Co., 1966.

MOREL, Pierre-Marie. The Practical Syllogism in Context: De Motu 7 and Zoology. In: RAPP, Christof e BRÜLLMANN, Philipp (Eds.). *Focus: The Practical Syllogism/Schwerpunkt: Der praktische Syllogismus*. Paderborn: Mentis, 2008. p. 185-196. (Logical Analysis and History of Philosophy/Philosophiegeschichte und logische Analyse, vol. 11).

MOSS, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. London: Oxford University Press, 2012.

NATALI, Carlo. *The Wisdom of Aristotle*. Translated by Gerald Parks. New York: SUNY, 2001.

_____. Actions et mouvements chez Aristote. *Philosophie*, v. 73, p. 12-35, 2002.

OLFERT, Christiana. Aristotle's Conception of Practical Truth. *Journal of the History of Philosophy*, v. 52, p. 205-231, 2014.

_____. *Aristotle on Practical Truth*. New York: Oxford University Press, 2017.

PAKALUK, Michael. The great question of Practical Truth, and a diminutive answer. *Acta Philosophica*, v. 19, p. 145-159, 2010.

PATZIG, Günther. *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*. Translated by Johnathan Barnes. Dordrecht: Springer, 1968.

POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RAPP, Christof. *Aristoteles. Rhetorik*. Berlin: Akademie Verlag, 2002. 2 v.

SEARLE, John Rogers. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SEDLEY, David. Aspasius on Akrasia. In: ALBERTI, Antonina e SHARPLES, Robert W. (Eds.). *Aspasius. The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin: de Gruyter, 1999.

SEEL, Gehard. 'In a Definite Way True'; Truth-Values and their Modalisation in Ammonius. In: SEEL, Gehard (Ed.). *Ammonius and the Seabattle: Texts, Commentary and Essays*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. p. 234-246.

SIMPSON, Peter L. P. *The Eudemian Ethics of Aristotle*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2013.

SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing. Harvard: Harvard University Press, 1984.

STEWART, John Alexander. *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892. 2 v.

TALANGA, Josip. *Zukunfturteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De interpretatione 9 und Ciceros De fato, mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1986.

TAYLOR, C C W. Aristotle on the Practical Intellect. In: TAYLOR, C C W (Ed.). *Pleasure, Mind, and Soul*. London: Oxford University Press, 2008. p. 203-222. (Reimpressão do texto que serviu de base para tradução alemã impressa em Buchheim, T.; Flashar. H.; King, R. A. H. (Eds.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg: Meiner Verlag, 2003. 142–62)).

TEICHMÜLLER, Gustav. *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1879. (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, III. Heft).

VAN DEN BESSELAAR, José. *Propylaeum Latinum: Sintaxe Latina Superior*. São Paulo: Editora Herder, 1960.

VAN DER EIJK, Philip J. *Aristoteles. Parva Naturalia III: De insomniis. De divinatione per somnum*. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

VAN RIJEN, Jeroen. *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. (Synthese Historical Library).

VIGO, Alejandro Gustavo. *Estudios Aristotélicos*. Navarra: EUNSA, 2006.

_____. *Aristóteles. Física, libros III-IV*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012.

VON FRAGSTEIN, Artur. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam: B.R. Grüner Verlag, 1974.

WALTER, Julius. *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*. Jena: Mauke's Verlag, 1874.

WALZER, Richard. *Magna Moralia und Aristotelische Ethik*. Berlin: Weidmann, 1929.

WATERLOW, Sarah. *Passage and Possibility: A study of Aristotle's modal concepts*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

WEIDEMANN, Hermann. Überlegungen zum Begriff der praktischen Wahrheit bei Aristoteles. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 59, p. 345-357, 2005.

_____. *Aristoteles. Peri Hermeneias*. 3. Aufl. Berlin: De Gruyter, 2014b.

WHITE, Michael J. Aristotle and Temporally Relative Modalities. *Analysis*, v. 39, n. 2, p. 88-93, 1979.

_____. Aristotle's Temporal Interpretation of Necessary Coming-to-Be and Stoic Determinism. *Phoenix*, v. 34, n. 3, p. 208-218, 1980.

WILLIAMS, C. J. F. Aristotle and Corruptibility: A Discussion of Aristotle, "De Caelo" I, xii. Part I. *Religious Studies*, v. 1, n. 1, p. 95-107, 1965.

_____. Aristotle and Corruptibility: A Discussion of Aristotle, "De Caelo" I, xii. Part II. *Religious Studies*, v. 1, n. 2, p. 203-215, 1966.

WILLIAMS, C.J.F. *Aristotle's De Generatione et Corruptione*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

WOODS, Michael. *Aristotle. Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. Akrasia and the Method of Ethics. In: BOBONICH, Christopher e DESTRÉE, Pierre (Eds.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden Brill, 2007. p. 167-191.

_____. *Aristóteles. Tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13–III 8*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.