



Journal of
Ancient
Philosophy

VOLUME 17
ISSUE 2
OCT 2023

ISSN 1981 9471
UNIVERSITY OF SÃO PAULO - BRAZIL



TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

LINGUISTIC (AND ONTOLOGICAL?) ENCOUNTERS BETWEEN PLATO AND KARL POPPER Christos Ath. Terezis	01-28
SOME REMARKS AGAINST NON-EPISTEMIC ACCOUNTS OF IMMEDIATE PREMISES IN ARISTOTLE'S <i>POSTERIOR ANALYTICS</i> Breno Zuppolini	29-43
O PONTO DE INTERSECÇÃO ENTRE COMPOSTOS NATURAIS PROPRIAMENTE E NÃO PROPRIAMENTE SUBSTANCIAIS EM ARISTÓTELES Rodrigo Romão de Carvalho	44-70
ENTRE ÉTICA E CIÊNCIA: NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA NA TEORIA DA AÇÃO EM ARISTÓTELES Jaqueline Stefani	71-89
O JUSTO CÍVICO EM <i>ETHICA NICOMACHEA</i> V.6 André Luiz Cruz Sousa	90-133
ON BECOMING FEARFUL QUICKLY: A REINTERPRETATION OF ARISTOTLE'S SOMATIC MODEL OF SOCRATEAN <i>AKRASIA</i> Brian Lightbody	134-161

Linguistic (and Ontological?) encounters between Plato and Karl Popper

Christos Ath. Terezis

In this study, I attempt to shed light on whether some passages from the Platonic dialogue *Cratylus* that deal with language correspond to Karl Popper's theory on the third world. Specifically, I attempt to prove that Plato's third world contains both divine and human properties, something that is provided through language, that is, through the human rational and developing in objective terms construction. In the four subchapters of my study, I basically investigate the relationship between the thinking subject and the noumenon as well as the role of the coiner of names and the dialectician with respect to the scientific foundation of the names. The most important conclusion drawn is that according to Plato these two are responsible for connecting a thinking subject with a noumenon by adding objective certainty to the meaning of everything is said. I also investigate how Plato's archetypal Ideas could be considered to be the third world.

Introduction

In the following study, we shall attempt to approach some of Plato's views on language in a special interpretative perspective. Specifically, we shall elaborate the introductory and conclusive passages from his dialogue entitled *Cratylus*, aiming at identifying whether and to what extent they correspond to K. Popper's theory on the "third world". According to this modern European philosopher, in the frame of the gnoseological activities of human being a sort of knowledge with an objective meaning grows, which is formed by questions, theories and arguments, which are investigated per se. This kind of knowledge is completely independent from the impression of any man that he actually knows. So, it is knowledge that is not originally defined by the subject that knows. This knowledge is strictly scientific and belongs to what is called third world, which is formed by that human spiritual activity which is expressed in an objective way. The third world is sufficiently independent, despite the fact that human being constantly intervenes –with his greatest scientific performances– in its content and, conversely, accepts its interventions. It follows its own formation terms although it comes from human activity and its results have great certainty impact on human consciousness. K. Popper suggests that the world of human language belongs to this expanded and coherent system of objective knowledge. The most

important functions of language are for him the descriptive and argumentative, which relate one another in a successive sense. The descriptive one is the source to produce the regulatory idea of truth, that is, a description idea that is adjusted, exactly as far as possible, with anything that takes place. This is a somehow meta-language, which founds the argument and the rational critique and will obviously produce strictly categorized cognitive products. It should be mentioned parenthetically that K. Popper considers the world of natural phenomena to be the first world, whereas the world of the subjective and without objective proof knowledge to be the third world. The philosopher also mentions that through his theory on the archetypical metaphysical “Ideas” Plato not only discovered the third world, but he also identified some of its effects on human consciousness. In addition, he understood the human attempt to conceive these “Ideas” and to make them the great exegetical foundations of the reality. K. Popper, however, points out that Plato’s third world is divine, unchangeable and, by extension, true, while his is a human creation, changeable and, therefore, disprovable.¹ What we shall attempt to prove is that Plato’s third world contains, apart from divine, human properties as well, which is provided by the language, which is considered to be a rational and changeable construction of both the individuals and collective schemata, provided that its functions are performed in an –we could add, as far as it is possible– objective way. The main persons of the dialogue under investigation are Socrates, Hermogenes, Cratylus and Euthydemus, each of whom has a particular idea on the language, either with few or extreme differences one another, which are defined by the principles which they adopt.

A. The origin “by nature” or “by position” of the names

The first comment of Hermogenes is that Cratylus contends that within every being is naturally placed –that is, it is an inherent and not an accident quality of it– the appropriate name, which is independent from human interventions. In this sense, a name is neither the product of a conventional agreement between human beings to communicate nor does it depend on their subjective interpretative attitude. From this natural determination it arises that the accuracy of the names –as far as possible– is naturally the same for all human beings, regardless of the culture that they have developed or the geographic place of their residency:

¹ Cf. Popper, Karl, “Epistemology Without a Knowing Subject”, in: *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach* (Oxford 1981), ch. 3.

«Κρατύλος φησὶν ὅδε ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν».²

“Cratylus, whom you see here, says that everything has a right name of its own, which comes by nature, and that a name is not whatever people call a thing by agreement, just a piece of their own voice applied to the thing, but that there is a kind of inherent correctness in names, which is the same for all men, both Greeks and barbarians”.³

Hermogenes, however, raises *ab initio* the question of whether and to what extent a name, like that of the persons, corresponds to the truth, namely, to what each one of them actually is as a particular being:

«Ἐρωτῶ οὖν αὐτὸν ἐγὼ εἰ αὐτῷ Κρατύλος τῆ ἀληθείᾳ ὄνομα ἐστὶν ἢ οὐ».⁴

“So I ask him whether his name is in truth or not, Cratylus”.⁵

And this –proving or possibly disproving– evaluation becomes in any case necessary, since the linguistic code used by someone to express himself and communicate in daily life can prove whether human beings attribute names in an objective way. The validity of this proof depends on whether objectivity here means a match to the natural specification or something different. For instance, what a collectivity decides to use for practical, functional or utilitarian, family or hereditary reasons. Therefore, the possibility a name to have no correspondence to the person to whom it is given is strong, at the same time as a number of persons may have the same name. According, however, with K. Popper’s distinction with

² *Cra.* 383a.4-b.2. Here the accuracy is somehow defined as the requirement of the identity of a) the signifier with the signified and b) all the signifiers –for the same signified–, regardless of their phonological differences. Thus, in this passage the third world is presented according to K. Popper’s view, namely, in the sense that its main quality is objectivity and that it is a human product. Nevertheless, the question that directly arises is the following: is it possible to find who formed a name and when he did it? Or the formation is to be fully arisen in future, when the scientific reading of an object will be completed? Moreover, how many will take part in this completion and what their national-racial origin would be? According to the explicit textual justifications, these human beings can be everybody, regardless of their origin. Cf. Leroy, Maurice “Sur un emploi de φωνή chez Platon”, in: *Revue des Études Grecques* 80 (1967), pp. 234-241.

³ The translation of all the passages is from H.N. Fowler’s edition under the title *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias* (London-New York 1926), p. 7.

⁴ *Cra.* 383b.2-3. Having in mind the previous comment, the subject here is about the specialized application-verification. However, in this passage, the third world is placed in K. Popper’s view that it can be subject to disproof. In fact, the possibility of its disproof is due to the fact that it is a human invention, each time under special circumstances, without any doubt on the primary integrity of this attempt.

⁵ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 7.

respect to the three worlds, a person can be part of all, since he is a natural being that can receive on a case-by-case basis a name for superficial or extremely thoughtful reasons.

On this basis, the following arise: Cratylus adopts in the process of naming the a priori of the object but not the a posteriori of the subject and in this way he manages to limit – or self-limit– sensible experience and its logical elaboration. So, between the object and the subject a parallelism has to be established, so that the conclusion of the latter to be true. The question however is still how it is possible human beings with a different origin to understand in the same way the nature of the names. In one respect, Cratylus possibly projects the case of the transcendental subject, which in its formulation is independent from any definition or relation and is capable of discovering a truth. But, this subject is not an insignificant problem. What is its essence and how does it survive during the natural and historical development and scientific progress of human thought, parameters of a change which affect, more or less, the process of naming and the use of the names? Is it universal logic that should characterize every human being, regardless of the surrounding accidents? Or, maybe he does not mean every human being but only that which is responsible due to its inherent knowledge and its integral applications?

Socrates' first reaction is quite sober and relies on the required skepticism before drawing any final conclusion. So, he says that the *episkepsis* of the names, that is, the analysis of their accuracy and use, is an extremely difficult subject-matter, since it belongs to the category of those which are nice, namely, which are positively rated:

«Χαλεπὰ τὰ καλά ἐστὶν ὅπῃ ἔχει μαθεῖν· καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ μικρὸν τυγχάνει ὄν μάθημα».⁶

“Knowledge of high things is hard to gain; and surely knowledge of names is no small matter”.⁷

Without doubt, what is here stressed is the aesthetic dimension of the topic, but the dominant thing is to point out its seriousness, so that to avoid circumstantial and superficial interpretations. This is a kind of knowledge or a special lesson and this is why dogmatism and univocal decisions or any approach that would cause execration or a negative critique through its thoughtlessness should be excluded.

⁶ *Cra.* 384b.1-2. Cf. *Hp.Ma.* 304e; *R.* 435c.7-8 and 497d.9-10. At this point the third world is presented under the criterion of a strict scientific basis, since both its autonomy from the subjective world of references is stressed and the difficulty of knowing it is justified.

⁷ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 9.

Hermogenes' second comment reflects his own point of view and it is quite the opposite to that of Cratylus'. Socrates' interlocutor points out that the names arise according to the circumstances and due to a mutual agreement, which adds sociocratic and historical definitions to the subject-matter and introduces the parameter of relativity. That is to say, he contends that a name is formed according to the law and customs of a region, namely, the system of the statutory and institutionalized terms or those communicative references as well. He also says that we can change or replace the names of a thing and each and every one of them is correct:

«Ὅτι δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία. Ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τις τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὐθίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἦττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου... Οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων».⁸

“I cannot come to the conclusion that there is any correctness of names other than convention and agreement. For it seems to me that whatever name you give to a thing is its right name; and if you give up that name and change it for another, the later name is no less correct than the earlier [...] for I think no name belongs to any particular thing by nature, but only by the habit and custom of those who employ it and who established the usage”.⁹

According to this, the process of naming is released from ontological and naturalistic –in fact non-approachable and provable directly – determinations. Human being preserves a sort of autonomy with respect to the referent –and anything he intends to know– and presents his own predicates, which however are not ordinary, univocal and necessary conceptual schemata, for they are found under a constant modification. Therefore, traditional schemata from the past are excluded, since they do not correspond to the new terms –or even the new needs– of life. The dynamic tendency of the anthropological and social givens as well as the historical time-space relativism constitute the main, if not the exclusive, criteria for the truth of the names. So, it is indirectly pointed out that the cultural, in the broad sense of the term, development of a region causes crucial repercussions on the language, which has to follow

⁸ *Cra.* 384c.11-e.1. The case here is about a projection and a comparison of the two forms of a predicate, the natural one that is discovered and the personal one that is given. Hermogenes' position is the opposite to that of K. Popper's, since he presents the third world, here in the field of language, as defined by the subject that makes the cognitive reference and forms the cognitive product. Moreover, we could not suggest that Cratylus' extreme realistic approach is completely compatible with K. Popper's positions, since the main protagonist of the Platonic dialogue insists on a natural origin of a name, which in the frame of realism is clearly more valid than any supreme spiritual performance. However: who is capable of discovering this natural origin? This is a question that the interlocutors will deal with latter. Possibly this question is the most crucial for defining the third world according to Plato. On the condition of the use of a name, cf. Aristotle, *Int.* 16a.19-21.

⁹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, pp. 9&11.

anything that takes place in the general frame of which is a part. Language as a system of names is strictly considered as a cultural product as well. Unquestionably, these estimations benefit a dynamic scientific development, which constantly needs or forms a new linguistic material to express its accomplishments. It is not, however, clear whether Hermogenes' positions includes science. Possibly, it does not. This skepticism is based on some gaps in his reasoning. The validity of the social agreement is not investigated, whether it relies or not on proof resulted from an essential and responsible approach of the question of naming. It is possible that in such a case either superficiality or the support of the temporary circumstances dominate, at the same time as we have to keep in mind that the language can be also used in a metaphorical, for any temporal purpose, sense. But, a consideration of the things under circumstantial terms raises the question on the constant and without the criteria of objectivity interchange of the names. At this point a questionable with respect to the value and accuracy nominalism arises.

Verily, Socrates expresses his doubts on the validity and truth of Hermogenes' view, since it can result in that every object is named in a particular way by every human being. The question to be raised will come from the formation of specialized linguistic codes, which possibly will be particularly different from each other, since the inner procedures and the external effects in which human beings operate are different from case to case. The concern here focuses not only on what takes place in a –geographical or cultural– region but also on the possibility that the system of names is formed according to what takes place individually in consciousness or in the logical procedures of every human being as one of its members. Therefore, two repercussions are indirectly heralded: a) confusion in communication and b) logical and factual impasses in finding the truth. Socrates attempts immediately after to put under examination the second case by emphasizing the distinction between truth and falsehood. Combining Gnoseology with Ontology, he contends that the reason which suggests that the beings do exist is true, while that which supports that they do not exist is false. This position directly results from the adoption of ontological realism, that is, the radical autonomy of “being” over “thought”, without mentioning any further details here on the matter of accuracy of the predicates. What is more, through this indirect acceptance the Athenian dialectician draws together with his interlocutors the conclusion that a true reason is true both as a whole and in its parts:

«...Ἄρ' οὖν οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγη ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; - Ναί... -Ὁ λόγος δ' ἔστιν ὁ ἀληθής πότερον μὲν ὅλος ἀληθής, τὰ μέρη δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; - Οὐκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μέρη».¹⁰

“-Then that speech which says things as they are is true, and that which says them as they are not is false? – Yes. [...] - But is true speech true only as a whole, and are its parts untrue? - No, its parts also are true”.¹¹

What is described here is basically a logical demand, but it should be also mentioned that breaking truth would break down reality, even within human brain. Without doubt, discussing the truth indirectly aims at excluding subjective arbitrariness and fantasies. Ontological realism defines the truth of the process of naming as well. The given of existence ensures any kind of movement of the spirit. Finally, referring to the position that anything that is true for the whole is also true for its parts has logical and factual foundations and mostly intends to annul contradictions in the process of forming syllogisms or even elementary deconstructions that a consciousness may theoretically cause in the inside of an object.

Explaining the above, it is claimed as a clarification that the name is the smallest part of speech:

«Τὸ ὄνομα σμικρότατον».¹²

“The name is the smallest”.¹³

Obviously, it is considered in the sense of a concept, which is the core and the first cell of the judgments and syllogisms, the beginning of a brief theoretical presentation of reality, which easily can be evaluated as a great accomplishment. We need however to pay attention in that in this discussion there is no reference to name, but to “reason”, which possibly refers to a syllogism, the parts of which are obviously many –short– names. So, another question raised is about the accuracy or not of a sentence.

¹⁰ *Cra.* 385b.5-c.3: The “οὐκ ἔστιν” may not indicate non-existence but the lack of ontological stability. In this passage there is a combination of K. Popper’s extreme worlds: the first one (that is, the world of natural phenomena) and the third one. Beings are a necessary given for human consciousness, which is challenged to function exactly under this requirement. Cf. Robin, Léon, *Platon* (Paris 1988), 49.

¹¹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, 11&13.

¹² *Cra.* 385c.9. In this passage, under the given that the principles of objectivity are applicable, name is equal to the descriptive language according to K. Popper, which is the start line for the critical argumentation, which, however, is placed within the boundaries of a syllogism.

¹³ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*

B. *The thinking subject and the noumenon object*

Elaborating his rationale, Hermogenes suggests a usage of the name by the subject, in fact an extreme one, since he accepts that it is possible to express different names for the same object, each of which comes from whoever expressed them. He also contends that every name is proper –that is, it is true– with respect to the personal or collective or cultural subject from which it comes and is expressed:

«Οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἐκάστῳ ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὐτὸ σὺ. οὕτω δὲ καὶ ταῖς πόλεσιν ὀρῶ ἰδίᾳ [ἐκάσταις] ἐνίοις ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, καὶ Ἕλλησι παρὰ βαρβάρους».¹⁴

“Yes, Socrates, for I cannot conceive of any other kind of correctness in names than this; I may call a thing by one name, which I gave, and you by another, which you gave. And in the same way, I see that states have their own different names for the same things, and Greeks differ from other Greeks and from barbarians in their use of names”.¹⁵

It should be mentioned that in the level of defining general principles or a general consideration, this position, at least in the open terms of the formal Logic in its particular applications, is accurate, since the existing social pluralism founds the linguistic one. However, this foundation is extremely mechanistic, since it projects similarities without investigating the special nature of the reference-comparison fields. It needs to be taken into account that the social pluralism in its mature projection does not suggest multi-division, vertical separations and an unlimited projection of dissimilarity. It does not simplify otherness. Moreover, the question on the elementary communication of the human beings would be automatically raised once again and any discussion about the objective truth would be pointless. The risk of an extreme relativism is here obvious as well, which allows every individual to move freely, or rather arbitrarily, in the process of naming. The extension to the level of scientific knowledge is obvious. Which name will be more appropriate to express objectively scientific knowledge? And what would be the respect and recognition of behalf of

¹⁴ *Cra.* 385d.7-e.3. At this point, culture appears as an accomplishment or formation different from nature, with a distinction between the historical “becoming” and the historical “being”. In this passage there is a position that corresponds to the main, according to K. Popper, view of the traditional epistemology, which, since it refers to the second world or the knowledge with a subjective meaning, adds them priority over beings obviously exclusively in the cognitive process. In his estimation, this view has nothing essential to add in the study of the scientific knowledge.

¹⁵ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 13.

the public opinion to a scientist, if he gets no recognition for the validity of the truth of the names that he uses?

To point out the repercussions caused by this position, Socrates immediately broaches a view of Protagoras the Sophist, namely, the criterion for what things truly are with respect to their ontological composition is not their natural origins but exclusively every human being in particular.¹⁶ Before this extreme relativism he first of all raises the question of whether the nature of things is permanent and independent from the, scientific or interpretative or even axiological, attitude of human being. So the subject-matter arisen is the great one on the distinction of the object into *esse* (existence per se and independent from the approaches of the human consciousness) and *percipi* (content of consciousness and defined by its categorical schemata) at the same time as the degree of their correspondence is indirectly posed for investigation.¹⁷ Under this given, Socrates next specifies the risks that arise if priority is given to “appearing” over “being”, that is to say, he examines possible repercussions that would arise if we expressed judgements for the things relying on an evaluation and attitude by the subject (that is to say, when we move in K. Popper’s second world). And the risk in relation to the precise expressions becomes bigger if we consider that some human beings are prudent while some others are imprudent. Exactly at this point, two problems arise: first of all, in what sense a prudent can claim for obvious elements of truth, since there is a logical contradiction between imprudence and truth? Secondly, how imprudent are possible, since the process of naming performed by any human being is true, even according to his own criteria? :

«Καὶ ταῦτά γε, ὡς ἐγῶμαι, σοὶ πάνυ δοκεῖ, φρονήσεως οὔσης καὶ ἀφροσύνης μὴ πάνυ δυνατόν εἶναι Πρωταγόραν ἀληθῆ λέγειν· οὐδὲν γὰρ ἂν που τῇ ἀληθείᾳ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, εἴπερ ἂ ἂν ἐκάστῳ δοκῆ ἐκάστῳ ἀληθῆ ἔσται».¹⁸

¹⁶ On the theory of Protagoras the Sophist, cf. for instance, Kirkos, Vasileios, *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική* (Athens 1992), pp. 115-60. Robin mentions the following: «En face de la thèse de Protagoras, pour qui l’être d’une chose consiste dans la représentation que s’en fait tel sujet, et toujours par rapport à des circonstances individuelles et contingents, le *Cratyle* en affirme la permanence, l’unité et l’identité» (*Platon*, 77). It should be mentioned here that a question that research has faced is whether Protagoras’ expression refers in human being in general or in every human being in particular.

¹⁷ On the relation of *esse* with *percipi* and their distinction, cf. for instance, Nagel, Thomas, *The view from nowhere* (New York-Oxford 1986), pp. 90-99; Papanoutsos, Evaggelos, *Γνωσιολογία* (Athens 1962), pp. 15-51.

¹⁸ *Cra.* 386c.1-d.1. The development of the reasoning attempted here is a direct extension of Protagoras’ views. Essentially, the contradictions resulted from his positions are stressed. If K. Popper

“And you are, I imagine, strongly of the opinion that if wisdom and folly exist, it is quite impossible that Protagoras is right, for one man would not in reality be at all wiser than another if whatever seems to each person is really true to him”.¹⁹

It should be also mentioned that insisting on “appearing” not only does not involve the natural substrate of an object, but also remains in a condition that is easily changeable, evolvable, provable and perishable. At the end of this rationale Euthydemus’ position is not accepted, according to which all the objects are –or must be–similar for all human beings, both in a particular time point and repetitively in future:

«Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε οἶμαι σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεὶ· οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασιν καὶ ἀεὶ ἀρετὴ τε καὶ κακία εἴη».²⁰

“But neither do you believe with Euthydemus that all things belong equally to all men at the same time and perpetually, for on this assumption also some could not be good and others bad, if virtue and its opposite were always equally possessed by all”.²¹

This point of view is dialectically opposite to the former one. But, it obviously faces the risk to be refuted for exactly the opposite reasons in comparison to the former ones. Whoever supports it does not take into account the subjective and racial particularities as well as the composition of the objects, according to which they are subject to every kind of development. Especially the last comment is binding, since in different time moments an object suffers differentiations, either due to internal reasons or external interventions. Therefore, a new image is presented each time, a differentiation that in each case presents a particular empirical material, which necessarily also defines a relevant cognitive approach of it. Nevertheless, under particular requirements –such as for instance the fact that some scientific principles or findings do not change– Euthydemus’ approach could be placed in the perspective of the transcendental epistemologically subject. However, accepting this explicitly requires an a priori, which would provide the independent from the circumstances terms for actualizing this very condition.

evaluated this passage, he would suggest that it sheds light to the impasses to which the second world is led when operating autonomously.

¹⁹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 17.

²⁰ *Cra.* 386d.3-6. Here the gnoseological and onomastic subject-matters extend to ethics as well, with the applied inflexibility being rejected here as well. Considering the question under investigation, this is a position partially opposite to K. Popper’s third world, for it projects the property of unchangeability. We could argue that this is Plato’s world of Ideas, provided that the word “πάντα” refers to these metaphysical archetypes.

²¹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 17.

At the beginning of the next syllogism a more appropriate to reality way of investigating is introduced. Specifically, it is taken into account that human beings approach in different ways the same object. But, it is stressed that this pluralism exactly as such does not present the objects in an appropriate to the truth way, since they originally own a permanence, both natural and essential, which is not affected by the cognitive approaches of the human beings. Apart from this, it is also mentioned that the activities or act projections of the objects, which as projected representations are a property of their nature, remain also unaffected by these approaches. Exactly this natural inherent condition of “being” and “acting” should human beings have in mind, in order to be accurate and valid in their cognitive activities.

«Τὰ ὄντα αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν... Κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν».²²

“Things have some fixed reality of their own, not in relation to us nor caused by us; they do not vary, swaying one way and another in accordance with our fancy, but exist of themselves in relation to their own reality imposed by nature [...] Then actions also are performed according to their own nature, not according to our opinion”.²³

Provided that the approaches here follow the principle of objectivity, this is about understanding a natural unity with its distinctions, which do not separate it, but project its plethoric presence. The ontologically remarkable is that the energy-action is determined by the nature, or essence, which indicates that the former reveals the nature of the latter, unless they are used indiscriminately. By extension, the process of naming the actions should not result from the predicates of the thinking subject. It is however interesting here for the development of the reasoning that, through the projection of the action according to nature, “appearing” now reveals, at least to a point, “being”, at the same time as “being” presents its dynamic side. So, this is an “appearing” that comes exclusively from natural terms, from what actually exists, which in this way is not overlapped.

As stressed next, this is exactly the rule to be applied by a human being in every case in which he intends to express his thoughts. And this syllogism relies on that the process of naming is a natural function of the linguistic expression or on that the expressions make

²² *Cra.* 386e.2-8. Here the artificial world of imagination is clearly differentiated from the natural one. However, according to K. Popper, the natural, as the first world, shows its independence from the latter and contributes to the objectivity of the third one, provided that the precise terms for approaching are followed.

²³ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 17.

obvious their objectivity when they come from a natural, which is considered to be accurate, use of the names. At this point, it is clarified that every name is a sort of energy of the inner capability of human being of expressing himself. And this capability gains validity of presence and function only if human being follows the natural predeterminations:

«Ἐὰν μὲν ἦ πέφυκε τὰ πράγματα λέγειν τε καὶ λέγεσθαι καὶ ᾧ, ταύτη καὶ τούτῳ λέγει, πλέον τε τι ποιήσει καὶ ἐρεῖ· ἂν δὲ μὴ ἐξαμαρτήσεται τε καὶ οὐδὲν ποιήσει. -Οὕτω μοι δοκεῖ ὡς λέγεις».²⁴

“-Or will he succeed in speaking if he speaks in the way and with the instrument in which and with which it is natural for us to speak and for things to be spoken, whereas otherwise he will fail and accomplish nothing? - I think the way you suggest is the right one”.²⁵

Therefore, the property that results from the capabilities and accuracies according to nature is defined by the thinking subject, so we can refer to an absolute naturalistic control of the names. The concept of a priori dominates, but the question is who provides it or preserves it and how is this possible to be apparently detected. The pre-empirical foundations of the process of naming –which are obviously confirmed through their appropriate application on the sensible world– raise the question on the conceptual tools of consciousness, which can easily bring the entire discussion back to the epistemological position of Plato in the dialogues *Meno*, *Phaedo* and *Phaedrus*. But, it is possible that this is a special judgment for a physicalism, in the sense that, just like things works, the analogous happens with the human intellectual energies.

Subsequently, it is briefly explained in what prospect the names are used. First and foremost, this use aims at a mutual communication and briefing, apparently during the activities of social life. However, in this frame, what needs to be explained is what the natural condition of the objects for which we speak is:

«Τοῦ λέγειν μῶριον τὸ ὀνομάζειν. Διανομάζοντες γὰρ πού λεγούσι τοὺς λόγους».²⁶

“Now naming is a part of speaking, for in naming I suppose people utter speech”.²⁷

²⁴ *Cra.* 387c.1-4. The descriptive function of the language, which is the source of the apodictic, comes once again to the fore. By consequence, this is a combination of the first with the third world.

²⁵ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 19.

²⁶ *Cra.* 387c.6-7. Reason, as an intentional, according to a context, composition of names is clearly something more general from a name attribution. It is a syllogism. It should be mentioned however here that K. Popper, discussing the third world, believes that language is something more than a means of communication.

²⁷ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 19.

So, combining these comments with the former ones we come to the estimation that communication comes through the identification of the natural givens. It is a way of relationship between human beings, which however faces the natural origins, both their won and the objects, and brings to the surface what actually exists. The original condition of the objects regulates the development of dialectics and the process of informing, since it gives evidence for the validity terms in which names and complex syllogisms are expressed and for their confirmation.

C. The coiner of names or the scientific foundation of names

In order the discussion to develop, it is once again stressed that the name which is used appropriately can identify the nature per se of the objects.²⁸ This retraction, which shows the refutation of any subjective approach of the subject-matter, is not accidental. It is the basis to contend that the names are structured by an expert, a rare one, the coiner of names:

«Οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρὸς ὄνομα θέσθαι ἐστὶν ἀλλὰ τινος ὀνοματουργοῦ. Οὗτος δ' ἐστίν, ὡς εἰκεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται».²⁹

“Then it is not for every man, to give names, but for him who may be called the name-maker; and he, it appears, is the lawgiver, who is of all the artisans among men the rarest”.³⁰

In this sense, all the rest social factors for producing a valid name code are excluded. The question is now placed in the prospect of the scientific research and the specialized responsibility.

While elaborating the subject-matter the coiner of names is describes as a legislator – that is, a public person with authentic reputation–, who is responsible to investigate which sounds and which syllables he can choose to create a name that would describe the natural condition of the objects. However, it is explained that in every land a coiner of names uses

²⁸ *Cra.* 387d.4-9. In the context of the general methodology which dominates in the positions under investigation repetition defines the special direction that the argumentation will follow. This is the same position, but with a broader or narrower function, since the syllogism is now in a new level compared to the original data.

²⁹ *Cra.* 388e.-7-389a.3. Cf. Wolff II, David F., “Names, Nominata, the Forms and the Cratylus”, in: *Philosophical Inquiry XVIII* (1996), pp. 29-31. Here the distinction between that which is “by law” and that which is “by nature” is annulled. The third world of Plato appears with two properties: a) it is a human construction and b) it is unchangeable. This combination reflects Plato’s intention to bring metaphysical unchangeability in the sensible data, something which K. Popper would not accept.

³⁰ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 25.

special phonetic symbols and this how we draw the conclusion that the names are geographically-culturally defined.

«Ἄρ' οὖν καὶ τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης;... Ἔως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἐν ὁποιασοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χεῖρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὅπουοῦν ἄλλοθι;».³¹

“Then, must not the lawgiver also know how to embody in the sounds and syllables that name which is fitted by nature for each object? Must he not make and give all his names with his eye fixed upon the absolute or ideal name, if he is to be an authoritative giver of names? [...] so long as he gives to each thing the proper form of the name, in whatsoever syllables, to be no worse lawgiver, whether here or anywhere else, will you not?”³²

However, searching for the phonetic elements as a general regulatory principle defines a natural predetermination in the acoustic dimension of naming as well. Note also that the question is approached in a clear pragmatic perspective as well, since there is a clear reference to precise adjustments at the same time as the racial relativism is not directly introduced, the generation causes of which, however, are necessary to be detected. Why the sounds and the syllables are different from region to region? This question, regardless of the answer, would redefine the question on the natural specifications of the names. We could actually contend that there is a semantic identification between different sounds, the difference of which is possible due to aesthetic reasons, namely, what satisfies and attracts the sense of hearing, so in a second level its mechanistic function is considered as a plain reception of information. We should, however, keep in mind that what is meant here is first of all an archetype of name («ὃ ἔστιν ὄνομα»), which works as a paradigm and principle with respect to the names that are to be constructed. And this name is obviously not a human construction but a divine one. The coiner of names is responsible to see it, with the participle “βλέποντα” leading to intuition. But, he then speaks of «εἶδος προσήκον ἐκάστῳ», which specifies the predicate. Possibly the latter expression appears as an application of the former.

³¹ *Cra.* 389d.4-390a.8. We could argue that the unity of the natural condition does not necessarily lead in the identity of the technical means as well. Here a sort of reconciliation is attempted between the necessity imposed by the givens of nature and the freedom of human choice. Nevertheless, language does not appear in its descriptive dimension, but in the sense of the rigorous foundations of unchangeability, within a specialized cultural system, which has gained its integrity, provided that they correspond to what can be considered to be authentic, which according to the formal Logic is not inflexible. Cf. Aronadio, Francesco, “Il *Cratilo*, il linguaggio e le sintassi dell *eidos*”, in: *Elenchos* 8 (1987), pp. 329-362.

³² H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 27&29.

Extending those mentioned before, it is stressed that the process of naming is greatly difficult, the responsibility of which cannot be taken by any human being. This is because the mission of the coiner of names is to discover those names which belong to the things in a natural way. That is to say, the capabilities attributed to the coiner of names are those of scientific knowledge and research expertise. Therefore, he is indirectly recognized to have the property and the duty of a natural scientist, actually in greater extend, since he is assigned to discover not only the natural appearances but also the natural specifications. Not only he describes how things are, but he also penetrates to the deepest core of their being, to the reason of their “essence”. The conclusion of the discussion is easily drawn: a reliable and authentic creator of names is the researcher who discovers the natural names and is capable of composing letters with syllables. However, it is indirectly indicated that it is strongly possible to create –and actually they are created– many names, defined by many factors. But, the truth depends on the precise sense of the objective reality, regardless of the special nature of the thinking subject who creates the names. It is obvious on this grounds that a coiner of names conceives the meaning and seeks for those linguistic sounds that will express it. This means that the sounds have both a phonological and a semantic dimension, which is revealed after their combination and the resulted name. The somehow exegetical criterion, as a meta-analytical one, on the use and combination becomes mandatory. This is why Socrates adds that a legislator needs a dialectician, who will provide the necessary criteria for each case, since he is the anatomist of reality with a philosophical background. So, indirectly though clearly, Socrates recognizes that a coiner of names is partially insufficient and that is why he suggests drawing his inspiration from a dialectician, who in this way is considered to be the greatest scientist and expert.

«Νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσεσθαι... Κινδυνεύει εἶναι οὐ φαῦλον ἢ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων...καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὄν ἐκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς».³³

³³ *Cra.* 390d.5-e.5. For a systematic approach on this, cf. Anagnostopoulos, Georgios, “Plato’s *Cratylus*: two theories of the correctness of names”, in: *Review of Metaphysics* 25/4 (1972), pp. 691-736 [which has been also published in Greek under the title «Πλάτωνος Κρατύλος. Οι δύο θεωρίες της ορθότητας των ονομάτων», in: *Πλάτων. Τιμητικός τόμος για τον Καθηγητή Δ. Ζ. Ανδριόπουλον*, v. Β’, (Athens 2017), pp. 595-659]. In this passage, a dialectician is the regulatory scientist who evaluates the descriptive and argumentative use of language according to a third world which claims for authenticity criteria. This authenticity apparently includes the knowledge of the precise use of the names, which corresponds to the authentic knowledge of reality. Note here that there is a reference to

“The work of the carpenter, then, is to make a rudder under the supervision of the steersman, if the rudder is to be a good one [...] Then, the giving of names can hardly be, as you imagine, a trifling matter, or a task for trifling or casual persons [...] and that not every one is an artisan of names, but only he who keeps in view the name which belongs by nature to each particular thing and is able to embody its form in the letters and syllables”.³⁴

In the context of the physiocratic definition of the names, Socrates next contends that gods they are given by gods, in an actually precise way that cannot be questioned, since they correspond, in this sense, to their natural origins:

«Μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί... Δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἷ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα». ³⁵

“But chiefly and most admirably in those in which he distinguishes between the names by which gods and men call the same things [...] For clearly the gods call things by the names that are naturally right. Do you not think so?”³⁶

The reference to gods and the clear statement on a metaphysical foundation do not refute physiocracy, since the common thing of both the interpretations is the investigation of an original and unchangeable type. Moreover, this twofold approach works for human beings as well, since the context reveals that the natural is a reflection of the metaphysical. A special type of pantheism arises, at the same time as the case of a priori, namely, the pre-empirical bases of the names, should not be ignored, but without this indicating that the theory of recollection is actually repealed. The divine defines how archetypes will work at the same time as it regulates and sets the limits of the human consciousness, which is asked to act analogously.

It is then accepted by the interlocutors that those who are skilled in a field can construct and give names with a high degree of precision compared to those who are not. Thus, it is further supported that expertise is defined as an epistemological requirement of the process of naming. It is, however, pointed out that sometimes a name or a meaning is given according to people’s semantic positions. We could, however, contend that according to the

name which describes the form of a thing but not the form of a name. So, we could combine these two deliveries and suggest that the intention is to identify complete integrity.

³⁴ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 31.

³⁵ *Cra.* 391d.4-e.1. Cf. Vlastos, Gregory, *Πλατωνικές μελέτες*, trans. Iordanis Arzoglou (Athens 1994), p. 383. The metaphysical foundation and confirmation of the third world by Plato has already begun. Its validity has to be ensured in any way through its unchangeability. Its empirical appearances are not eradicated, but it is now full of divine origins. In this sense, the empirical must be an original reflection of the metaphysical, a requirement that need to be followed by both the coiner of names and the dialectician.

³⁶ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 35.

context it is stressed that this attribution is not safe, for it involves a high degree of temporality and subjectivity. It is not a coincidence that to justify this, a primary position is recalled, that a name provides the most safety when it describes accurately the objective condition of a thing or a person. In fact, some examples of such a precise description are mentioned.³⁷ So, skepticism before the precision of the meanings is obviously due to the fact that they rely on the positions or receptions of the meaning of a thing by subject. But, with respect to human beings the following question could be raised on whether individuals who act in different periods and have different behaviors can bear the same name. Or, else, the question is about the hereditary rather than the precise attribution of a name. It is also stressed that, if two names are given to the same person, they should reflect two of their properties correspondingly, which are so closely combined, so that to constitute a –appositive or apparently synthetic– meaning.³⁸ So, this is not a contradiction or confusion but a correspondence to the pluralism of the personal properties, which have a common essential or ontological basis, regardless of the special way in which they appear. The relationship of the pair “one-many” arises, according to which the many are the ways in which the one appears, or the one manifests its inner dynamism through the many.

Considering the external formation of the names, there is an agreement in that the elements of the alphabet are the basis of any relevant attempt. The phonetic and notional attribution of an element-letter is accomplished with the addition and the combination of other elements-letters as well. During, however, the attribution of the names the use of the letters and the number of the syllables are quite important. Quantity is not so important, or at least it depends of quality. And this condition of relationships is due to the fact that, even though there are many different names with respect to the grammatical elements, the syllables and the sound, they do mean the same thing, for they hold identical power. It is, though, explained that when it comes to the natural generation, the same name should be given:

³⁷ *Cra.* 392a.1-e.5. Cf. Bestor, Thomas, “Plato’s Semantics and Plato’s Cratylus”, in: *Phronesis* 25 (1980), pp. 306-30. The third world, as authentic and completely objective, must be totally untouchable for any arbitrary intervention. An appellative name describes in precision what the person to whom it is attributed is in nature and actions. We should also keep in mind that even activity is included in the physiocratic descriptions.

³⁸ *Cra.* 393a.4-b.4. Once again, the objectivity of the third world arises in an open way and in this way the interventions of the thinking subject are not crucial. It is also important to mention that human beings, as natural beings and acting subjects, are also included in the third world indirectly, provided that they behave in terms of integrity, which will also define the name attributed to them. Cf. Vandeville, Pol, “Le statut de l’étymologie dans le Cratyle”, in: *Les Études Classiques* 55 (1987), pp. 137-150.

«Εἰ πρόσκειται τι γράμμα ἢ ἀφίρηται, οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο, ἕως ἂν ἐγκρατὴς ᾗ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι... Οὕτως ἠπιστήθη καλῶς θέσθαι τοῖς γράμμασι τὰ ὀνόματα... Καὶ ἕτερα ἂν ἴσως συχνὰ εὔροιμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταῦτὸν φθεγγόμενα... Τοῖς δὲν δὴ κατὰ φύσιν γιγνομένοις τὰ αὐτὰ ἀποδοτέον ὀνόματα».³⁹

“If a letter is added or subtracted, that does not matter either, so long as the essence of the thing named remains in force and is made plain in the name [...] he knew so well how to give names to letters [...] and we might perhaps find many others which differ in syllables and letters, but express the same meaning [...] To those, then, who are born in accordance with nature the same names should be given”.⁴⁰

Obviously, the case here is about the original condition of beings, before their externalization through actions or their appearance through properties. If this is precise, then something quite interesting appears. It will be essentially suggested that there must be a common primary vocabulary for all human beings with no exception and which works in declaratory terms. This vocabulary will not depend on the general cultural or geographical particularities. But, latter these particularities take their place and this is how multiple linguistic codes are developed. Nevertheless, two are the questions: first of all, how is it possible a common naming basis –essentially an archetype– between people in a distance? Secondly, if this is possible, what happens or what factors cause subsequently differentiations? What will then be the meaning of the expression «τὰ αὐτά», which is translated as “the same”? The same compared to what? Is it to their steady repetition or to the things that they name?

It is then explained that an appellative name may include different properties of a person. It is, however, stressed that during the attribution of the proper names the factor of the racial or parental origin should be taken into account. In addition, it is pointed out that the public opinion studies the way of living of a human being and analogously gives him a name. That is to say, it remains strictly to the personal characteristics, in order to correspond to what actually is observed and in order its reference through a name to be easily defined and authoritatively confirmable. This name is essentially a definition. In fact, quite a lot of times more than one name is attributed to a person, since his action presents many levels of reference and interference, relationships and provisions. That is to say, the attribution relies

³⁹ *Cra.* 393d.3-394d.3. Once again, the natural unity of a being does not exclude a polyphonic naming. So, at this point the Platonic third world appears as having a resilience over the phonological interventions that take place during the time evolution, depending on the case. The possibility of disproof suggested by K. Popper is not an option for Plato’s theoretical positions, provided however once again that there is a precise correspondence between phonemes and objects.

⁴⁰ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 41.

on how its energies are manifested, within an appearing that is considered to have reliable guarantees of objectivity. It is also stressed that a number of names attributed to ordinary human beings and heroes can deceive, for they result from the names of their ancestors, but there is no investigation on whether they correspond to their idiosyncrasy and energies:

«Τὰ μὲν οὖν τῶν ἡρώων καὶ ἀνθρώπων λεγόμενα ἴσως ἂν ἡμᾶς ἐξαπατήσειες. Πολλὰ μὲν γὰρ αὐτῶν κεῖται κατὰ προγόνων ἐπωνυμίας, οὐδὲν προσῆκον ἐνίοις».⁴¹

“Now the names of heroes and men might perhaps prove deceptive; for they are often given because they were names of ancestors, and in some cases [...]”⁴²

So, attributions in this case rely on proofs of origin and tradition but not on personal characteristics, so anything created is truly violated either by the ancestors or the decedents.

D. Epistemological aspects in the relation subject-object

At the end of the introductory remarks of the dialogue a basic theoretical question is raised: what data do we need to rely on to prove the accuracy of the names given to those beings which are by their nature eternal? Another question have these names been given by a god or by human being?

«Εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὐρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη».⁴³

“But we are most likely to find the correct names in the nature of the eternal and absolute; for there the names ought to have been given with the greatest care, and perhaps some of them were given by a power more divine than is that of men”.⁴⁴

The topic needs to be investigated, in order to prove the transcendent capabilities of human consciousness, in fact independently of the sensible experience. In other words, in order to detect any possible metaphysical specifications of it. Nevertheless, it is necessary to

⁴¹ *Cra.* 397b.1-4. At this point, indirectly though clearly, there is a critique of the social convention and, possibly, superficiality. By consequence, in the field of the third world the description of the acts of important persons is also included, which should be approached like the natural phenomena, namely, responsibly and accurately.

⁴² H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 51

⁴³ *Cra.* 397b.8-c.3. Here, Plato adopts the theory of the third world, including beings and names, as divine. The creator of this world holds unchangeable properties, which indirectly are presented to be necessary during the name function, in order to be able to describe in an objective way unchangeable objects. In addition, with the term «πεφυκότα» he refers to the first world.

⁴⁴ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 51.

investigate first and foremost whether human being is able to identify a divine creation of the names and whether this possibility holds true or can be proved.

In the epilogue of the dialogue the question is mostly investigated epistemologically. First of all, the theory of expertise is accepted, that is to say, that the person who defined the primary names functioned as an expert. Definitely, the most spontaneous skepticism that would be expressed before such an unfounded epistemologically sentence would focus on the timing of this definition. When did this take place? In addition, in these early, for instance archaic times who would be an expert like that and what tradition would have he followed to the process of naming? Independently of these justifications, Socrates raises the question of knowing or discovering things through names, provided that the primary names have not been yet created; in this way, he emphasizes the clear impasses of such an approach. His concern focuses on the axiom that it is not possible for human being to include in his cognitive horizon the things, unless he first of all knows their names or species, what they originally or essentially are.

«Ἡ καὶ τὸν τὰ πρῶτα τιθέμενον εἰδὸτα φησὶ τίθεσθαι; -Εἰδὸτα. -Ἐκ ποίων οὖν ὀνομάτων ἢ μεμαθηκῶς ἢ ἠύρηκῶς ἦν τὰ πράγματα, εἴπερ τὰ γε πρῶτα μήπω ἔκειτο, μαθεῖν δ' αὖ φαμεν τὰ πράγματα καὶ εὐρεῖν ἀδύνατον εἶναι ἄλλως ἢ τὰ ὀνόματα μαθόντας ἢ αὐτοὺς ἐξευρόντας οἷά ἐστι;».⁴⁵

“-And you say that he who gave the first names also knew the things which he named? - Yes, he knew them. - But from what names had he learned or discovered the things, if the first names had not yet been given, and if we declare that it is impossible to learn or discover things except by learning or ourselves discovering the names?”⁴⁶

The second requirement –on the pre-existence of a primary name– possibly refers to the metaphysical “form” of the things as well, an aspect which fits with Plato’s thought on the epistemological relation of the metaphysical world with the natural-empirical level. This relation gives priority to the pre-empirical foundations of knowledge.⁴⁷ Before a temporal interpretive impasse it is subsequently assumed that to reach the absolute truth on a subject-matter, we need to accept that a superior to man being gave the primary names to the things,

⁴⁵ *Cra.* 438a.5-b.2. The question elaborated here is clear with respect to the priorities established. In our investigation the possibility a name of an object to be a requirement for knowing it is quite interesting. In this sense, the system of names as the third world is objective and intervenes actively, or rather reactively, to the human consciousness. From a pragmatic point of view, however, this is not possible.

⁴⁶ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 183.

⁴⁷ Cf. for instance the dialogues *Men.*, *Phd.* and *Phdr.*, where the famous theory of the early Plato is discussed that knowledge is recollection. Cf. Brès, Yvon, *La psychologie de Platon* (Paris 1973), pp. 148-173; 243-258. Cf. Luce, J. V., “The Theory of Ideas in the *Cratylus*”, in: *Phronesis* 10 (1965), pp. 21-36.

and, according to a necessity that results from metaphysical specifications, they were the right ones. Yet, the answer to the multiple questions is not given. It is, though, contended that if a god defined in the first place the names, he would not actually act against himself. Therefore, it is indirectly concluded that back then the names were the appropriate ones, since obviously in the intellect of a god every movement or energy of his reveals eternal and unchangeable truths. Nevertheless, this metaphysical given does not automatically solve the problems on which meanings are true: those which indicate movement or those which show standstill. The suggestion-solution that necessarily arises is we need a factor, apart from the names, as a criterion of a comparative correspondence between “being” and “naming”, which will reveal, without their interference, which of them are true. Such a revealing will be accompanied by the revealing of the true conception on things. If these are true, the interlocutors agree that knowing things is in a first level possible without the interference of the names:

«Οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπεῖαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν... Δῆλον ὅτι ἄλλ' ἅττα ζητητέα πλὴν ὀνομάτων, ἃ ἡμῖν ἐμφανιεῖ ἄνευ ὀνομάτων ὀπότερα τούτων ἐστὶ τάληθῆ, δείξαντα δῆλον ὅτι τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων».⁴⁸

“I think the truest theory of the matter, Socrates, is that the power which gave the first names to things is more than human, and therefore the names must necessarily be correct [...] It is plain that we must look for something else, not names, which shall show us which of these two kinds are the true names, which of them, that is to say, show the truth of things”.⁴⁹

Nevertheless, it remains to be seen how a god provides with his –metaphysical– authority knowledge and accuracy to human beings. One could contend that at this point a compelled Metaphysics arises, since there is a reduction to the divine not in the sense of a strictly coherent syllogism but a necessity.

Immediately afterwards, it is suggested that it is possible to lead ourselves in the knowledge of things not according to some external factor of theirs, but by investigating them in relation to one another or themselves. This comparison will reveal either the different or the opposite that holds true for a thing but not for itself, so, only the question of identity and

⁴⁸ *Cra.* 438b.8-d.6. The third world here appears to be independent from the thinking subject. Since the names do not express the truth we need to look for something else as a cognitive requirement. It is possible that emphasis is given on that the immediacy of intuitive knowledge is prior to the intermediate one, with respect actually to something that has been revealed by a supreme power. This aspect, however, is not found in K. Popper’s theoretical horizon.

⁴⁹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 183.

otherness comes to the fore, both from an ontological and logical point of view, according to the basis that the frame or the broader content of it is quite necessary for any assertion. And this is where the question on the relation of the epistemological assertions with the ontological data is raised, which relies on that the names that have been appropriately defined admittedly present some similarities with the things which they describe and are their representations. So, if it is possible things to be known both through the names and themselves another question is raised on the relation of the image with reality, the answer to which will reliably face the question of the precise definition of truth. So, a question of epistemological priority arises:

«Τὰ δὲ ὀνόματα οὐ πολλάκις μέντοι ὁμολογήσαμεν τὰ καλῶς κείμενα εἰκότα εἶναι ἐκείνοις ὧν ὀνόματα κεῖται καὶ εἶναι εἰκόνας τῶν πραγμάτων;».⁵⁰

“Did we not more than once agree that names which are rightly given are like the things named and are images of them?”⁵¹

According to the first aspect, the question raised next is whether an image provides the requirements of the accuracy of the way in which it reflects reality and, by extension, of the knowledge of truth that it represents. According to the second one, the question is as follows: is truth enough to know a thing and find out whether its representation is appropriate? Maybe, the first aspect represents epistemological empiricism, while the second one epistemological idealism, but this is not an easy assumption. The term that prevents us from this is “truth”, the nature of which here is not epistemological but ontological. Finally, the second is acceptable, but in a way that leaves no room for precise epistemological comments with respect to how it was at originally represented. And this is because it is mentioned that the source of knowledge is not the names but the things:

«Ἐκ τῆς ἀληθείας μοι δοκεῖ ἀνάγκη εἶναι».⁵²

“I think it is certainly better to learn from the truth”.⁵³

⁵⁰ *Cra.* 438e.9-439a.1. The entire argument here relies on the principle that a name imitates a thing. The onomatopoeic third world receives the property of a strict science. There is no possibility to be disproved, since it is an authentic reflection of reality.

⁵¹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 185.

⁵² *Cra.* 439b.1. Extending the reasoning elaborated on the main text, we need to raise the question on what sense an object is defined as a thing. It is highly possible that what is meant, with the information to this point, is that which has been already done by nature. It should be also mentioned that the priority of a thing puts strict provability limits to the thinking subject, so the possibility of an intervention in the second world is not provided.

So, human being has to focus on the nature per se of the things to know them. Although this per se condition is actually placed in a non-empirically conceivable level, the reference is something that cannot be ignored. Yet, emphasis is given on that the way in which knowledge or discovery of things is accomplished exceeds human powers, an element which introduces a moderate agnosticism or indicates that a consciousness approaches the external world not as with respect to its essence but with respect to its energy. The latter, however, maybe would not be generally accepted by Plato:

«Ὅντινα μὲν τοίνυν τρόπον δεῖ μαθάνειν ἢ εὐρίσκειν τὰ ὄντα, μείζον ἴσως ἐστὶν ἐγνωκέναι ἢ κατ' ἔμὲ καὶ σε», and the syllogism is completed as follows «πολὸν μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων».⁵⁴

“How realities are to be learned or discovered is perhaps too great a question for you or me to determine; but it is worth while to have reached even this conclusion, that they are to be learned and sought for, not from names but much better through themselves than through names”.⁵⁵

These epistemological approaches are then extended. Using the theory on the archetypal “Ideas” or “Forms”, Socrates says that the archetype per se does exist, which holds true in any empirical case particularly:

«Φῶμεν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστων τῶν ὄντων οὕτω».⁵⁶

“Shall we assert that there is any absolute beauty, or good, or any other absolute existence, or not?”⁵⁷

The question that immediately arises as a proof of those mentioned before is whether human consciousness can characterize something in an appropriate way, if this is found under constant changes. In addition, another question is how is it possible to exist, if it is never found in the same condition. The question receives a clear ontological dimension and is included within the perspective of the pair “being - non-being”. It is explained that if

⁵³ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 187.

⁵⁴ *Cra.* 439b.2-4. We could contend that a part of the syllogism is part of the epistemological position called essential apophatism. In this way, a huge field for a total metaphysical definition of the third world opens before us.

⁵⁵ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 187.

⁵⁶ *Cra.* 439c.6-7. Cf. Boudouris, Konstantinos, «Ο Πλάτων και ο ορισμός δείξεως», in: *Γλώσσα και πραγματικότητα στην Ελληνική Φιλοσοφία* (1985), pp. 128-129. The third world has now received an authentic metaphysical dimension, which analogously defines the sensible world or the world of natural phenomena. So, we could argue that two are the levels of the third world from now on: a) the unchangeable metaphysical and b) the whole of the human concepts or names that describe it, in fact in a steadily objective way.

⁵⁷ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 187.

something remains in the same condition, at this very moment it does not suffer any change. If this integrity is true, it is not possible to change and move away from its archetypal “Idea”, for it preserves its properties irreducible:

«Πῶς οὖν ἂν εἴη τὶ ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει;».⁵⁸

“How, then, can that which is never in the same state be anything?”⁵⁹

The conflict between Parmenidism and Heraclitism appears quite intense⁶⁰, since, indirectly though clearly, the question raised is whether we should recognize that “non-being” has ontological validity or not.

That being said, it is now suggested that, if all things appertain to changes and nothing remains stable, a cognitive result is not possible. In this case, knowledge is subject to a constant process, and, by consequence, it is not, actually in any sense, knowledge. In addition, no cognitive subject and no cognitive object are possible, in the sense of something absolutely authentic and unchangeable. Before this impasse, Socrates says that, if we could provide stability to the cognitive subject and cognitive object and if archetypal “Ideas” exist then all these are not compatible with change and movement.

«Εἰ δὲ ἀεὶ μεταπίπτει, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γινῶσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη. Εἰ δὲ ἔστιν μὲν ἀεὶ τὸ γιγνώσκον, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὐ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῆ οὐδὲν οὐδὲ φορᾶ.».⁶¹

“If it is always changing, there will always be no knowledge, and by this reasoning there will be neither anyone to know nor anything to be known. But if there is always that which knows and that which is known—if the beautiful, the good, and all the other verities exist—I do not see how there is any likeness between these conditions of which I am now speaking and flux or motion.”⁶²

Epilogue

⁵⁸ *Cra.* 439d.11-12. Vlastos, *Πλατωνικές μελέτες*, pp. 112 and 434. Here the concept of “non-being” does not suggest non-existence, but the world of becoming, the non-stability. So, in order human intellect to avoid any disproof, it must refer only to what is characterized by permanence. This is the only way to gain the provability of its assertions.

⁵⁹ H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 189.

⁶⁰ To understand this conflict, cf. Kirk, Geoffrey S. – Raven, John. E. - Schofield, Malcom, *Οἱ Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, trans. Demosthenes Kourtovic (Athens 2006), pp. 190-220 and 246-70.

⁶¹ *Cra.* 440b.1-7. Anything we mentioned in note 32 re here is confirmed. In addition, the second world, the world of the energies of the subjective consciousness is noticeably limited with respect to its domain. A spirit of strict objectivity dominates, which forces the thinking subject to restrict itself even more to be lead in self-adjustments.

⁶² H.N. Fowler, *Plato VI. Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, p. 189&191.

At the beginning of our final judgements for everything we mentioned, we shall quote George B. Kerferd's following thoughts: "Plato's solution however was neither that of renouncing, but rather the manufacture of a "Third World", that of the Platonic *Forms*. These Forms are as it were deliberately devised to satisfy the requirements of being satisfactory objects of linguistic meaning and reference. But while in one way they may be described as deliberately devised, of course in another sense this is false – they are for Plato real entities, the ultimate constituents of reality. The Platonic Forms were thus intended to serve as the primary designates or references for names. Perceptible objects in relation to which these same names tend to be used in everyday speech about the world constitute a kind of secondary or derivative realm of reference"⁶³. Therefore, the third world has human properties, even if they do not play according to Plato a key role for its definition. Or, more correctly, in order its empirical dimensions to be true they need to be authentic representations of the metaphysical ones.

In addition to these, we should mention the following:

1. Plato intends to ensure the identity of the content of a concept or name to protect it from semantic misunderstandings. He bases that on his attempt to add objective certainty to the meaning of anything mentioned. And since this is not a simple capability, he assigns it to the coiner of names and the dialectician. In this way, he somehow introduces the necessity of a strict law, a consistent and inviolable system of principles of rationality, in the sense that he adopts it.

2. Plato thoroughly presents the relationship of a thinking subject with a noumenon through the use and attribution of a predicate. He essentially does not refuse the world of becoming. Besides, its presence cannot be ignored. Instead, he discovers the impasses in which as a contributing to changes factor leads to, at the same time as he looks for supreme ultimate and unchangeable certainties. This is where we could identify what is called as a cultural leap. He stress how necessary is to discover those epistemological principles and natural and supreme realities, which would lead together human thought to that universal science that would be totally valid. So, he aims at a science of the final times, to a structural parallel term-by-term between "being" and "thought". If that was the case, human spirit, after having passed through and overcome its weaknesses, would have in a theoretical sense completely acquired the natural principles of "being". It would be also theoretically right to

⁶³ *The sophistic movement* [Cambridge-London (et. al.) 1981], p. 76.

suggest that the Athenian philosopher makes an effort to reconcile or to familiarize in an absolute degree human being and everything around him.

3. So, inevitably Plato turns to the theory of Ideas. Although they are metaphysical realities, in his thought they are presented as being included, to a point, in the horizon of the human cognitive accomplishment. Since human intellect is capable of approaching them in a cognitive way, identifying and describing them, it is unquestionably valid –or, else, capable for something like that– with respect to its conceptual definitions. Consequently, not only scientific research is ensured but also the validity of its results. Knowing an Idea is essentially about knowing the supreme ultimate and unchangeable principles of the field that corresponds to it. And the knowledge of the principles is the foundation for a rational and coherent structure of the details of this field. Plato’s intention is to include the possibility of disproof in a scientific phase –possible the last one. Therefore, the third world that he constructs is not necessarily unchangeable, just because it is divine. The Athenian philosopher’s main concern is to define this world by unchangeable divine archetypes. If this metaphysical requirement will be possible, the third world, even if it is sensible, will be eternally true. And since this is mostly suggested by the names, Plato’s intention is to build a linguistic system that would relate to the region of the ideal perfectness, which for him is not a utopia but the final phase of a hard process. Therefore, he attempts to form a linguistic system that will reflect the non-subject to becoming sensible reality, a condition that within the cosmological field will ontologically arise when the sensible beings will assimilate, in their own terms actually, the metaphysical integrity.

4. At his point, however, K. Popper identifies a basic difference between him and Plato. He emphasizes that the Athenian philosopher mostly insists on concepts and conceptual systems. These are epistemological factors that cannot be identified with what he considers to be the content of the third world, that is, the theories and theoretical systems. He also contends that the concepts are modes of standardizing and summarizing a theory and, by consequence, they are ancillary. Therefore, they constantly appertain to the prospect of being replaced by other concepts. Also remarkable is K. Popper’s estimation that the third position of the famous theory on universals: “*universalia ante rem*”, “*in re*” and “*post rem*”, is found on the other side of the third world and attempts to explain the language as an expression. But, the first one, which is the most Platonic, is basically the one which is closely connected with the third world.

Comment: As we have already stressed in the introduction, our intention was to investigate the Platonic views on language in a special perspective. But, the discussion does not end here, since the passages that we elaborated need multiples further approaches. For a more systematic and broader consideration of these positions, we choose indicatively the following from the long bibliographical list:

1. Robinson, Richard, “The Theory of **Names** in Plato’s *Cratylus*”, in: *Essay in Greek Philosophy* (Oxford 1966), pp. 100-117.
2. Partee, Morris, “Plato’s Theory on Language”, in: *Foundations of Language* 8/1 (1972), pp. 113-132.
3. Fine, Gail, “Plato on Naming”, in: *Philosophical Quarterly* 27 (1977), pp. 289-301.
4. Canto, Monique, “Le σημεῖον dans le *Cratyle*”, in: *Revue de Philosophie Ancienne* 5 (1987), pp. 9-25.
5. Ackrill, John Lloyd, “Language and Reality in Plato’s *Cratylus*”, in: *Studi di filosofia antica* 27 (1994), pp. 9-24.
6. Kentrotis, Georgios, *Πλάτων Κρατύλος* (introduction-translation-comments), Athens 2013.

Christos Ath. Terezis
University of Patras, Greece

Bibliography

- Anagnostopoulos, Georgios. “Plato’s *Cratylus*: two theories of the correctness of names”, in: *Review of Metaphysics* 25/4 (1972), pp. 691-736
- Aronadio, Francesco. “Il *Cratilo*, il linguaggio e le sintassi dell *eidos*”, in: *Elenchos* 8 (1987), pp. 329-362.
- Bestor, Thomas. “Plato’s Semantics and Plato’s *Cratylus*”, in: *Phronesis* 25 (1980), pp. 306-30.
- Boudouris, Konstantinos. «Ο Πλάτων και ο ορισμός δείξεως», in: *Γλώσσα και πραγματικότητα στην Ελληνική Φιλοσοφία* (1985).
- Brès, Yvon. *La psychologie de Platon*. Paris 1973.
- Kerferd, George B. *The sophistic movement*. Cambridge-London (et. al.) 1981.
- Kirk, Geoffrey S. – Raven, John. E. - Schofield, Malcom. *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Translated by Demosthenes Kourtovic. Athens 2006.
- Kirkos, Vasileios. *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*. Athens 1992.
- Leroy, Maurice. “Sur un emploi de φωνή chez Platon”, in: *Revue des Études Grecques* 80 (1967) pp. 234-241.

Luce, J. V. “The Theory of Ideas in the Cratylus”, in: *Phronesis* 10 (1965), pp. 21-36.

Nagel, Thomas. *The view from nowhere*. New York-Oxford 1986.

Papanoutsos, Evaggelos. *Γνωσιολογία*. Athens 1962.

Popper, Karl “Epistemology Without a Knowing Subject” in: *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach* (Oxford 1981), ch. 3.

Robin, Léon. *Platon*. Paris 1988.

Vandevelle, Pol. “Le statut de l’étymologie dans le Cratyle”, in: *Les Études Classiques* 55 (1987), pp. 137-150.

Vlastos, Gregory. *Πλατωνικές μελέτες*. Translated by Iordanis Arzoglou. Athens 1994.

Wolff II, David F. “Names, Nominata, the Forms and the Cratylus”, in: *Philosophical Inquiry* XVIII (1996), pp. 29-31.

Some remarks against non-epistemic accounts of immediate premises in Aristotle's *Posterior Analytics*

Breno Zuppolini

Most interpretations of Aristotle's *Posterior Analytics* believe that the term 'ameson' is used to describe the principles or foundations of a given system of justification or explanation as epistemically prior to or more fundamental than the other propositions in the system. Epistemic readings (as I shall call them) arguably constitute a majority in the secondary literature. This predominant view has been challenged by Robin Smith (1986) and Michael Ferejohn (1994; 2013), who propose interpretations that should be classified as non-epistemic according to the definition above. My aim in this article is purely negative. I intend to show that these non-epistemic interpretations are liable to serious objections and are in conflict with some important features of Aristotle's theory of demonstration.

1. Introduction

According to Aristotle's *Posterior Analytics* (hereafter, *APo*), scientific expertise is two-folded. The scientist knows certain truths by demonstration, while other premises are indemonstrable. Thus, mastering a scientific domain involves acquiring demonstrative knowledge as well as a form of non-demonstrative knowledge Aristotle calls "comprehension" (νοῦς).¹ His motivation for this view is presented in *APo* I 3. If the premises in any demonstration require themselves a demonstration from different and more basic truths, proper scientific knowledge of the conclusion cannot be achieved unless the premises are themselves demonstrated, and so on *ad infinitum*. Such a regress would render scientific knowledge impossible, since we cannot go through infinitely many premises (72b7–15). One might think that an infinite regress is prevented if demonstrations can proceed "in circle and reciprocally" (72b15–18), i.e. if a conclusion can be used to demonstrate, directly or indirectly, the same premises from which it is demonstrated. Aristotle rejects this solution and prefers to deny the assumption that all scientific

¹ *APo* I 2, 71b16–19; I 3, 72b18–25; I 33, 88b35–37; II 19, 100b5–17. I will follow Bronstein (2016, 9, n.16) and sometimes use the expression "noetic knowledge," from the Greek term "νοῦς," to refer to the knowledge of indemonstrable premises.

propositions are demonstrable. Demonstrable truths are ultimately demonstrated from premises that are not themselves known by demonstration, which work as the first principles (*archai*) of science (72b18–25).

In several passages, when Aristotle is interested in characterizing indemonstrable premises as fundamental truths in a given epistemic structure, he describes them as “primary” (πρῶτα) and “immediate” (ἄμεσα).² Therefore, many interpreters take “immediate” and “indemonstrable” as equivalent expressions, both conveying the foundational status of scientific principles.³ *Epistemic* interpretations—as I shall call them—of the notion of immediacy in Aristotle’s epistemology take the term ‘ἄμεσος’ as a qualification of the principles or foundations of a given system of justification or explanation, which means they are epistemically prior to or more fundamental than the other propositions in the system.⁴ Epistemic readings arguably constitute a majority in the secondary literature on the *APo*. This predominant view has been challenged by Robin Smith (1986) and Michael Ferejohn (1994; 2013), who propose interpretations that should be classified as *non-epistemic* according to the definition above. My aim in this article is purely negative. I intend to show that these non-epistemic interpretations are liable to serious objections and are in conflict with some important features of Aristotle’s theory of demonstration.

2. An Objection against Epistemic Interpretations based on Posterior Analytics I 13

The notion of immediacy seems to be related to Aristotle’s syllogistic. A syllogism occurs when two categorical premises sharing a common term (μέσων or “middle term”) entails another categorical sentence with the remaining two terms (the major and the minor extremes). Aristotle describes immediate predications in terms of “atomically belonging” (ἀτόμως ὑπάρχειν), which he defines as “there being no middle term” (*APo* I 15, 79a33–36; cf. I 17, 81a35–37). As Barnes (1993, 94) puts it, “to be immediate is to lack a middle term.” However, “to lack a middle term” can mean at least three different things:

² See *APr* II 23, 68b30–32; *APo* I 2, 72a5–8; 72a14–18; 72a25–32; I 3, 72b18–25; I 9, 75b37–40; I 17, 81a35–37; I 22, 84a29–b3; I 23, 84b19–31; I 24, 86a14–16; I 32, 88b15–21; I 33, 89a11–23; II 3, 90b24–27; II 10, 94a9–10; II 12, 96a8–19; II 19, 99b20–22. See Bonitz (1870, 38a24–36) for more references.

³ For instance, Alexander in *An. Pr. I* 358.5–359.14; in *Top.* 16.40–46; Themistius in *An. Post.* 6.28–29; Philoponus in *An. Post.* 24.7–14; Aquinas in *An. Post.* lib. 1, 1.4, n.14; Bonitz (1870, 38a24–25); Ross (1949, 509); Hadgopoulos (1977, 32); Smith (1986, 49); McKirahan (1992, 25); Mignucci (2007, 152); Angioni (2012, 16–23); Crager (2015, 15); Bronstein (2016, 109); Malink (2017, 176); Morison (2019, 14, 17–22); Gasser-Wingate (2020, 11).

⁴ For this definition, see my Zuppolini (2021, 112).

- (1) PxS is immediate iff. there is no M such that (PyM, MzS ⊢ PxS)
- (2) PxS is immediate iff. there is no M such that (PyM, MzS ⊢ PxS) & (PyM and MzS are true)
- (3) PxS is immediate iff. there is no M such that (PyM, MzS ⊢ PxS) & (PyM and MzS are true) & (PyM and MzS are prior to PxS)⁵

Barnes (1981, 31) argues that (3) is the only promising interpretation and rejects (1) and (2) for the following reasons. If we adopt (1), no propositions would satisfy the definition, since for every categorical proposition there are pairs of premises (not necessarily true) from which it can be deduced. Option (2), however, seems to contradict the following passage in *APo* I 13:

Understanding the fact and the reason why differ, first in the same science, and, within the same science, in two ways. In one way, if the syllogism does not proceed through immediates, for the primary cause is not grasped, but understanding the reason why is in virtue of the primary cause. In another way, if it proceeds through immediates, but not through the cause, but, of the converting terms, through the one which is better known. For, of counterpredicable terms, nothing prevents the one which is not the cause from being sometimes the better known, so the demonstration will proceed through it. For instance, [a demonstration] that the planets are near through their not twinkling. Let C be the planets, B not twinkling, A being near. It is true to affirm B of C, for the planets do not twinkle, and also A of B, for that which does not twinkle is near—let this be grasped through induction or through perception. Therefore, it is necessary that A belongs to C, so it has been demonstrated that the planets are near. Well, this syllogism is not of the reason why, but of the fact, for it is not because of their not twinkling that they are near, but it is because of their being near that they do not twinkle. There is also room for the latter to be proved through the former, and the demonstration will be of the reason why. For instance, let C be the planets, B being near, A not twinkling. B belongs to C and A to B, so to C also belongs A, not twinkling. And the syllogism is of the reason why, for the primary cause has been grasped (*APo* I 13, 78a22–b4).

In order to illustrate the difference between knowing *that* and knowing *why*, Aristotle presents the two following syllogisms:

Syllogism I

Being close to the earth belongs to not twinkling
Not twinkling belongs to planets
Being close to the earth belongs to planets

Syllogism II

Not twinkling belongs to being close to the earth
Being close to the earth belongs to planets
Not twinkling belongs to planets

⁵ This is the formulation we find in Barnes (1981, 31) with minor changes. ‘PxS’ means that P (predicate) belongs to S (subject) in one of the four categorical forms of Aristotle’s syllogistic, which are values for the lowercase variables (x, y, z ...): universal affirmative (PaS = P belongs to all S), universal negative (PeS = P belongs to no S), particular affirmative (PiS = P belongs to some S) and particular negative (PoS = P does not belong to all S).

On the one hand, Aristotle claims that Syllogism I is not properly a demonstration because it deduces *the fact* (τὸ ὄτι) that planets are close to the earth, but it does not display *the reason why* (τὸ διότι) this is the case. On the other hand, Syllogism II is a properly explanatory syllogism, and therefore, a demonstration in the strict sense of the term, since the planets being near the earth is the cause of their not twinkling. Well, according to the text, Syllogism I proceeds “through immediate premises, but not through the cause” (δι’ ἀμέσων μὲν, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ αἰτίου, 78a26–27). If so, its minor premise (*not twinkling belongs to planets*) is called ‘immediate’ in spite of the fact that it is syllogistically deduced from true propositions, as in Syllogism II.⁶ Therefore, Barnes concludes that option (2) is false, which would make (3) the only viable interpretation. And (3) is a reading that should be classified as epistemic, according to my definition, since it understands immediacy in terms of epistemic priority.

However, Barnes did not seem to have noticed that *APo* I 13 apparently prevents us from understanding immediacy as an epistemic feature that distinguishes foundational premises from demonstrable truths. The minor premise of Syllogism I (*not twinkling belongs to planets*) is not only deducible from true premises, but also demonstrable, since it is the conclusion of Syllogism II, which is a demonstration. Now, if Syllogism II is a demonstration, its premises are epistemically prior to the conclusion (see *APo* I 2, 71b19–23), and therefore ‘*not twinkling belongs to planets*’ does not satisfy the definition of immediacy in Barnes’ option (3), i.e. there are premises epistemically prior to it from which it can be syllogistically deduced. Given that Aristotle classifies ‘*not twinkling belongs to planets*’ as immediate, it would be possible for an immediate proposition to be deduced from prior premises. If so, (3) must be false as well. Apparently, we cannot take ‘immediate’ and ‘indemonstrable’ as synonymous. In fact, if the minor premise of Syllogism I is the conclusion of Syllogism II and vice-versa, and if both are taken as immediate in the passage, then their status as immediate propositions does not seem to depend on any epistemic differences between the two inferences. Michael Ferejohn (1994, 85) concludes that

⁶ Alternatively, one could follow Ross (1949, 552) and Mignucci (2007, 196), who suggest that only the major premise of Syllogism I is immediate, despite the plural “δι’ ἀμέσων.” However, this is not the most intuitive reading of the plural and, as has been argued, if we need to choose one of the premises to classify as immediate, the minor premise might be the more promising choice, since the major can be deduced from the laws of optics combined with certain astronomical truths (see *De Caelo* II 8, 290a17–24; Hadgopoulos 1977, 33; McKirahan 1992, 216; Goldin 2013, 202), while the planets’ not twinkling can be established non-deductively through observation (see Zuppolini 2021, 128–131).

Aristotle's "immediacy condition must be independent of whatever such 'epistemic' features he finds lacking in the pseudo-demonstration" (viz. Syllogism I).

Given all we have seen so far, it seems that a coherent interpretation of the notion of immediacy in the *APo* should pursue the following two *desiderata*:⁷

1st *desideratum*: One must explain why Aristotle often describes scientific principles as immediate and uses the terms 'immediate' and 'indemonstrable' interchangeably.

2nd *desideratum*: One must account for the first half of *APo* I 13, where Aristotle refers to a deducible and demonstrable proposition as immediate.

3. Immediacy as a Non-Epistemic Notion: Smith (1986).

We have seen that the existence of immediate premises in a scientific domain is Aristotle's alternative to two unpalatable options, on his view: (i) infinite regress and (ii) circular demonstration (*APo* I 3, 72b5–25). In *APo* I 3, he concentrates his efforts on arguing against the second option, and it is only in *APo* I 19–22 that we find a proof that his model of demonstrative knowledge is protected from infinite regress. Smith (1986) claims that in order to make sense of the notion of immediacy, we must consider what exactly this proof attempts to establish. According to the author, Aristotle's reasons to deny infinite regress are not epistemological, as we may think at first sight, but proof-theoretic, in the sense that he first gives "a classification of all possible deductive structures of proofs and then argues that for each of these possibilities, an infinite regress is impossible" (Smith 1986, 54). But proving the impossibility of infinite regress amounts to proving the existence of immediate premises in a given deductive system. Thus, Smith argues, if this result is obtained only by considering the possible structures of syllogistic proofs, immediacy cannot be an *epistemic* feature of statements, but a *proof-theoretic* one. We should therefore avoid taking 'immediate' to mean 'non-deducible from prior premises' (option (3) above), since that definition depends on the notion of epistemic priority, which plays no role in *APo* I 19–22. Actually, the only meaning of 'immediate' that can be relevant in this context would be 'non-deducible from true premises,' our option (2) (Smith 1986, 49–55).⁸

Assessing Smith's reasoning requires a closer look at *APo* I 19–22. Aristotle's strategy in these chapters can be summarized as follows. First, in *APo* I 19–21, the

⁷ I have put forward these *desiderata* in Zuppolini (2021, 115–116).

⁸ In a more recent article, Smith (2009, 54) reaffirms his thesis: "If there are immediate propositions, then there cannot be any demonstration of them, since *they cannot even be deduced from other true propositions*. Immediate propositions are thus indemonstrable *on purely logical grounds*, and if there is any knowledge of them it cannot consist of possessing a demonstration" (emphasis added).

philosopher attempts to show that a demonstration with infinitely many steps, framed in any combination of syllogistic moods, contains an infinite series of universal affirmative sentences of one of the following two forms: (i) the series starts from a given subject and goes “upwards” (ἐπὶ τὸ ἄνω), i.e. the predicate of each sentence occurs as a subject in the following statement, i.e. $\{M^1aS, M^2aM^1, M^3aM^2, \dots\}$, such that $\forall n(M^{n+1}aM^n)$; (ii) the series starts from a given predicate and proceeds “downwards” (ἐπὶ τὸ κάτω), i.e. the subject of each sentence becomes the predicate of the next predication, i.e. $\{PaM^1, M^1aM^2, M^2aM^3, \dots\}$, such that $\forall n(M^naM^{n+1})$. Aristotle himself does not present a complete, sound argument for this result—which would be extremely complex and time consuming—but the chapters *APo* I 20–21 seem to offer at least a proof sketch that, if properly followed, will make it clear that no demonstrations can be extended *ad infinitum* without containing an infinite chain of universal affirmative predications.⁹ The second step of the proof is taken in *APo* I 22, where Aristotle argues that an infinite chain of this kind is impossible, independently of going “upwards” or “downwards.”

When it comes to the first part of proof, Smith’s claim holds good. Only by analysing proof-theoretic features of his Syllogistic and without appealing to epistemological considerations, Aristotle shows that an infinite chain of universal affirmative sentences is generated whenever a sequence of syllogistic inferences is expanded *ad infinitum*. However, as impressively rich as this analysis can be, the crucial step in the proof is the second one, taken in *APo* I 22. The chapter is extremely difficult, and the correct way of reconstructing the argumentation is a matter of high controversy. Nevertheless, however numerous and irreconcilable the disagreements may be, we can safely state that *APo* I 22 goes beyond mere proof-theoretic considerations. Three arguments are presented in *APo* I 22, but for our present purposes it is enough to discuss only the first of them (82b36–83b31).¹⁰ This first argument contains theses about the metaphysical structure of reality and the constraints that this structure imposes on the formulation of predicative sentences. More importantly, one of its decisive steps is definitely epistemological. Aristotle’s argument works by showing that,

⁹ For a brilliant analysis of these chapters and a convincing argument showing that Aristotle came up with a sound strategy of his own, which applies to any combination of syllogistic moods, see Crager (2015, 100–126). Lear (1980, 25–30) claims that Aristotle’s argument is invalid and offers his own proof. Smith (1982; 1986) argues that *APo* I 19–22 relies on a proto-syllogistic theory that contains only the universal moods *Barbara*, *Celarent*, *Camestres*, and *Cesares*.

¹⁰ The first two of them (82b37–83b31 and 83b32–84a6) are described as arguing ‘λογικῶς’ (82b34–36), while the last one (84a7–28) is said to be arguing ‘ἀναλυτικῶς.’ Aristotle probably means that the first two arguments rely on general principles (metaphysical and epistemological), whereas the third argument depends on a particular doctrine of the *Analytics*, namely, the theory of *per se* predication as developed in *APo* I 4. Cf. Ross (1949, 573).

given the rules he prescribes for scientific predication, an infinite chain of universal affirmative sentences would imply that a single subject would have an infinite number of essential predicates.¹¹ An infinite set of essential predicates could not be surveyed with thought and would be, therefore, unknowable. Well, essences are knowable, which means that a chain of universal predications cannot proceed *ad infinitum* (*APo* I 22, 82b37–83a1; 83b5–8; 12–17; 26–27). If his proof against infinite regress depends on essences being knowable, it is not surprising that Aristotle recognizes the need to show, in *APo* II, how exactly essences become known. After all, definitions, which are accounts of essences, must be indemonstrable or, otherwise, the problem of infinite regress would remain unsolved (*APo* II 3, 90b24–27).

Smith denies that immediacy should be understood as epistemic primacy, but his main motivation is unjustified. Part of Aristotle's solution to the problem of infinite regress is proof-theoretic, but at least one crucial assumption in his argumentation is indisputably epistemological: the existence of immediate principles in science depends on essences being knowable.¹² The existence of indemonstrable premises in science is related to the knowability of essences because the ultimate explanatory premises are statements in which subject and predicate are essentially connected.¹³ Therefore, what makes a premise 'PaS' indemonstrable is the fact that there is no middle term that *causally explains* why P belongs to S, in virtue of there being an essential connection between S and P. If so, Aristotle has no theoretical reason to impose the stricter requirement of non-deducibility in general—that is to say, the inexistence of a middle term based on which 'PaS' could be deduced from true premises.

What is also unconvincing in Smith's proposal is the way he approaches the two *desiderata* formulated at the end of Section 2. He attempts to meet the 1st *desideratum* by taking 'immediate' and 'indemonstrable' as equivalent expressions and claiming that both of them mean 'not deducible from any other true proposition', i.e. Barnes' option (2).¹⁴ It is true that Aristotle sometimes uses the term 'ἀπόδειξις' in a weaker sense to refer to sound syllogisms in general.¹⁵ However, this is certainly not the case in *APo* I 2, 71b9–72a8, a

¹¹ For this result, see Zuppolini (2019, 146–150).

¹² As Smith himself affirms in a later article (see Smith 2009, 58), although he maintains his view that immediacy should be interpreted according to Barnes' option (2) above (see Smith 2009, 53–54; 58).

¹³ See the doctrine of *per se* predications in *APo* I 4 and the comprehensive discussion about inquiry and the indemonstrability of definitions in *APo* II

¹⁴ See Smith (1986, 49–55); cf. Mignucci (2007, 152).

¹⁵ For instance, Aristotle uses the noun 'ἀπόδειξις' (78a30) and the verb 'ἀποδέδεικται' (78a36) to refer to our Syllogism I, but this argument cannot be classified as a proper demonstration, i.e. as an ἀπόδειξις in the sense of *APo* I 2, 71b17–19.

decisive text in which Aristotle (i) defines the notions of scientific knowledge and demonstration and (ii) characterizes first principles as primary and immediate. Demonstration is defined as “συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν” (71b17–18), i.e. a syllogism that produces “scientific understanding” (ἐπίστασθαι) and grasps the proper cause of the fact expressed in the conclusion (71b9–12; 18–19) by articulating premises that, among other features, are primary and immediate. In this passage, ‘immediate’ and ‘indemonstrable’ are used interchangeably (see 71b27). Since this is a context in which ‘demonstration’ designates proper explanatory syllogisms, and not only sound syllogisms in general, it seems implausible to read ‘immediate’ or ‘indemonstrable’ as signifying ‘not deducible from true propositions.’

For obvious reasons, Smith is also unable to meet our 2nd *desideratum*. In *APo* I 13, the minor premises of Syllogisms I and II are said to be immediate despite being the conclusions of sound deductions (the minor premise of Syllogism I is the conclusion of Syllogism II and vice-versa). Smith (1986, 61–63) seems to recognize the difficulty and tries to mitigate it by pointing out that these syllogisms involve terms that are “convertible,” which he believes is a synonym for “coextensive” (Smith 1986, 60). Convertible terms, he argues, are “simply disastrous” for Aristotle’s project. In a system of universal affirmative propositions with such terms, there would be no immediate premises, in Smith’s sense. Suppose, for instance, a deductive system containing the following set of propositions: {AaB, BaC, AaC, BaA, CaB, CaA}: AaB would be inferred from {AaC, CaB}, BaC from {BaA, AaC}, AaC from {AaB, BaC}, BaA from {BaC, CaA}, CaB from {CaA, AaB}, and CaA from {CaB, BaA}.¹⁶ This is precisely the kind of deductive system needed if circular demonstration were a feasible solution to the problem of infinite regress, which would explain why Aristotle argues against it by claiming that these terms are “rare” in demonstrations (*APo* I 3, 73a17–18). However, I am afraid this attempt to mitigate the difficulty creates further problems. The use of coextensive terms is not just an idiosyncrasy of *APo* I 13 or an uncommon feature found in Syllogisms I and II. Aristotle repeatedly argues that the central *demonstranda* in a science should be formulated with coextensive terms¹⁷, and insists on the coextensiveness between middle (*explanans*) and major term

¹⁶ See Smith (1986, 60–62) and *APr* II 5–7.

¹⁷ This is Aristotle’s doctrine of καθόλου predications, as introduced in *APo* I 4, 73b25–74a3: if (i) D and E are A because they are both members of a kind F and (ii) all and only Fs are A, then the scientist should explain why all (and only) Fs are A by finding a middle term that covers all occurrences of A—e.g. we should explain why all (and only) triangles have the sum of internal angles equal to two right angles (see *APo* I 4, 73b32–74a3; I 5, 74a16–74b4; I 24, 85a26–31; 85b4–15) or why all (and only) broad-leaved plants shed their leaves (see *APo* II 16, 98b32–38; II 17, 99a23–29).

(*explanandum*) in demonstrative syllogisms.¹⁸ In fact, what might seem idiosyncratic or odd (at first sight, at least) is the claim in *APo* I 3, 73a17–18, that convertible terms are rare in science.¹⁹ If this is so, Smith cannot avoid the “disastrous” consequences that coextensive terms bring to Aristotle’s theory, consequences that follow only if we understand immediacy as he suggests. This is another reason, I believe, to pursue a different solution.

4. *Immediacy as a Non-Epistemic Notion: Ferejohn (1994; 2013)*

An alternative way of accounting for immediacy in non-epistemic terms was proposed by Michael Ferejohn (1994; 2013, 74–90). He correctly points out against Barnes (1981) that, from the fact that (1) and (2) are not viable options, it does not follow that (3) is the correct interpretation (Ferejohn 1994, 83–84). As a further alternative to (1), (2) and (3), Ferejohn formulates a notion of immediacy that is neither proof-theoretic (as Smith argues), nor epistemic (i.e. dependent on typically epistemic concepts such as justification or explanation). For him, immediacy is an *extensional* property of a statement, in the sense that it can be attested only by considering “(1) the functions of the logical expressions it contains and (2) the (actual) extensional relations (e.g., inclusion, mutual inclusion, membership, extensional overlap) which hold among its non-logical expressions (terms)” (Ferejohn 1994, 85). The claim that immediacy is an extensional notion was originally defended by Hintikka (1972, 58), according to whom an immediate premise is one “whose terms are so close together that no further term can be inserted between them.” Ferejohn (1994, 87; 2013, 74–76) develops this view proposing the following definition: “‘Every S is P’ is immediate iff. (i) ‘Every S is P’ is true, and (ii) there is no term whose extension (a) properly includes that of S, and (b) is properly included by that of P.”

Ferejohn defends his definition through an analysis of Aristotle’s doctrine of “universal” (καθόλου) predications in *APo* I 4–5. A predication ‘P belongs to S’ is “universal” in this special sense if (i) P truly belongs to “every case” of S (κατὰ παντός), (ii)

¹⁸ See *APo* II 16–17; *APo* I 13, 78b13–28. For a detailed discussion of this issue, see Angioni (2018). See also Ross (1949, 553, 667–672); McKirahan (1992, 167–168, 214–216); Ferejohn (1994, 87–93; 2013, 84–90).

¹⁹ As Angioni (2018, 180 n.44) proposes, this sentence could be interpreted as saying that convertible terms are “rare” or “few” (ὀλίγα) in the sense of being *not enough* for a science that is worked out mainly by means of circular demonstrations, since such a science would require most (if not all) of its terms to be coextensive. Furthermore, Aristotle might have in mind not only *coextensive* terms, but terms that *actually convert* without violating the semantic rules he imposes on scientific predication (*APo* I 19, 82a15–20; I 22, 83a1–23; 83a36–b10; cf. Malink 2013, 238). If this is what ‘convertible’ means in this context, then, as Malink (2013, 238) puts it, the fact that convertible terms are rare in science “undermines any view that circular proofs play a *central* role in demonstrative science” (emphasis added).

P belongs to S “in itself” (καθ’ αὐτὸ), and (iii) P belongs to S “as such” (ἢ αὐτό), i.e. P belongs to S *qua* S (*APo* I 4, 73b26–27). Aristotle gives us an example: having the sum of internal angles equal to two right angles (henceforth, 2R) belongs “universally” to the genus triangle, and “non-universally” to the species isosceles or equilateral—in order to distinguish this particular sense of ‘καθόλου’ from more common meanings of the term, Aristotle sometimes uses the expression ‘πρῶτον καθόλου’ (*APo* I 5, 74a4–6; II 17, 99a33–35), and thus I shall hereafter refer to this kind of predicative relation as ‘primary-universality.’ Interpreters usually emphasize two aspects of primary-universality, one extensional and one intensional. The extensional aspect is that subject and predicate are coextensive, e.g. all and only triangles have 2R. The intensional aspect is that the subject is described as possessing a feature that is explanatorily relevant for the occurrence of the predicate, e.g. 2R belongs to triangle *as such*, but to the isosceles *not as such*, the reason being that 2R belongs to the isosceles because it is a triangle and independently of its being isosceles, i.e. independently of its having two equal sides. This intensional aspect is commonly associated with clause (iii) above.²⁰ In fact, Aristotle seems to use the formula ‘ἢ ...’ to introduce opaque contexts of reference. For instance, a doctor who happens to build a house performs this activity *as a builder* (i.e. in virtue of realizing her capacity to build), and *not as a doctor* (i.e. independently of realizing her capacity to heal) (*Phys.* I 8, 191b4–10; cf. II 1, 192b23–27; *Met.* VI 2, 1026b37–1027a4).²¹

Against this prevailing view, Ferejohn argues that (iii) is purely extensional: what determines that S is P *qua* X is the fact that X is coextensive with P.²² In support of this claim, he quotes *APo* I 5, 74a35–b4 (Ferejohn 1994, 88–93; 2013, 84–90). In this passage, Aristotle explains that the kind to which an attribute belongs as a primary-universal predicate will be, in a list of subjects, the first of which it holds once the others are “removed” (*APo* I 5, 74a37–38). For instance, let us say that 2R belongs to a given bronze isosceles triangle. If we abstract the features of being made of bronze or being isosceles, 2R would still apply. However, if we “remove” the attribute of being a triangle (or more general ones, like being a

²⁰ See, for instance, Lennox (1987, 92); Kosman (1973, 375–376); McKirahan (1992, 95–102); Charles (2000, 206–209); Hasper (2006); Angioni (2012, 50–52; 2018, 179, n.44); Bronstein (2016, 43–44).

²¹ This is the common reading, anyway. The use of ‘*qua*’ clauses in Aristotle can also be taken to introduce not different descriptions of the same object, but different entities that co-exist in the same spatio-temporal segment, e.g. a man (a substance) and a doctor (an accidental compound, i.e. a man plus the capacity to heal etc.). Cf. Lewis (1991, 200–210). In any case, this alternative extensional reading of ‘*qua*’ clauses also differs from Ferejohn’s interpretation.

²² Although he accepts that at least condition (ii)—that P must belong to S καθ’ αὐτὸ—is intensional (Ferejohn 1994, 88).

figure or a limit), 2R would no longer obtain. The first item whose “removal” prevents 2R from being instantiated (in this case, triangle) is the subject to which 2R belongs in a primary-universal way (*APo* I 5, 74a38–b4). Ferejohn (1994, 91; 2013, 86) admits that expressions of the form ‘ $\tilde{\eta}$...’ are sometimes used by Aristotle with intensional concerns, but he contends that this is not the case when it comes to condition (iii). According to him, this requirement is meant to secure that scientific premises are immediate, as he defines it: if S and P are coextensive (as in primary-universal predications), there is no term which “intervenes extensionally” between S and P (Ferejohn 1994, 91), i.e. there is no term whose extension properly includes the extension of S and is properly included by the extension of P.

One problem with this view is that it depends on a heterodox interpretation of a set of chapters (*APo* I 4–5) that do not contain a single occurrence of ‘ $\tilde{\alpha}\mu\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ ’ or cognates, which makes them at best indirectly relevant to the debate. Additionally, the interpretation itself has problems. In *Met.* VII 11, 1036a34–b2, Aristotle argues that even if all spheres were made of bronze, it would still be wrong to think that being realized in bronze is part of the essence of sphericity, since we can explain what it is to be a sphere, with all the features that characterize it as such, without any specification of the type of matter in which it may inhere. However, he admits that, in this hypothetical scenario, it might be difficult to “separate in thought” sphericity from bronze (1036b2–3). Similarly, in *APo* I 5, 74a16–17, Aristotle claims that if all triangles were isosceles, one could be led to think that 2R belongs to them *as isosceles*. Here it becomes clear that condition (iii) for primary-universality cannot be understood in purely extensional terms.²³ In this chapter, Aristotle analyses situations in which we mistakenly believe to be demonstrating a primary-universal predication, when in fact we are not (*APo* I 5, 74a4–6; see Hasper 2006). For instance, in a situation in which all triangles happen to be isosceles, we could wrongly assume that 2R is predicated of them for the very fact that they are isosceles, which would make us believe that isosceles is the kind to which 2R belongs in a primary-universal way. If (iii) were an extensional requirement, as Ferejohn argues, the counterfactual scenario of 74a16–17 would not be a situation in which a predicate P *falsely* appears to belong to a subject S *qua* S, but a situation in which P *does in fact* belong to S *qua* S. However, Aristotle’s point is precisely that the coextension between S

²³ There is, however, a relevant difference between the two examples, since in the counterfactual scenario of *Met.* VII 11, 1036a34–b2, Aristotle is not necessarily assuming that all and only spheres are made of bronze, whereas coextensiveness is an important aspect of the counterfactual in *APo* I 5, 74a16–17. The reference to *Met.* VII 11 is merely illustrative, therefore. I am thankful to one of the referees for bringing my attention to this.

and P does not warrant that P belongs to S *as such*, and therefore is insufficient to establish that the connection between S and P is one of primary-universality (see *APo* I 5, 74a25–32).

If we put these difficulties aside, Ferejohn succeeds in meeting our 2nd *desideratum*. Since the terms in Syllogisms I and II are assumed to be convertible²⁴, he can easily explain why their minor premises are said to be immediate. Their immediacy follows from their subject and predicate being coextensive, which means no term could intervene extensionally between them. However, the author meets the 2nd *desideratum* at the cost of failing to meet the 1st. Aristotle’s favorite example of demonstrable truth, ‘every triangle has 2R,’ and all primary-universal *demonstranda* would be immediate insofar as they contain only coextensive terms. In fact, as Ferejohn himself admits, even non-universal propositions such as ‘every isosceles has 2R’ satisfy the immediacy requirement, as he defines it (Ferejohn 1994, 93–96; 2013, 89–90).²⁵ As a result, his interpretation does not account for the numerous passages in which Aristotle uses the term ‘immediate’ to qualify scientific principles, as opposed to demonstrable truths, including, for instance, *APo* I 2, 71b9–72a8, where Aristotle characterizes scientific principles as immediate, the terms ‘immediate’ and ‘indemonstrable’ are used interchangeably and immediacy is explained in terms of indemonstrability.²⁶ For these reasons, I think that Ferejohn’s proposal also fails to provide a convincing account of immediacy as a non-epistemic feature.

5. Conclusion

I presented a series of objections against two interpretations of the *APo* that avoid understanding the immediacy of scientific premises in terms of epistemic priority: Robin Smith (1986) and Michael Ferejohn (1994; 2013). I believe these readings are in conflict with

²⁴ See Ferejohn (1994, 86; 2013, 77). The example is supposed to work under some sort of domain restriction (probably ranging over heavenly bodies of a certain sort) and in conformity with Aristotle’s astronomical beliefs, according to which planets are closer to the earth in comparison to the stars in the composition of celestial spheres. On this domain restriction, see Ferejohn (1994, 86 n.14; 2013, 76 n.32).

²⁵ That is to say, there is no kind-term whose extension properly includes the extension of ‘isosceles’ and whose extension is properly included by the extension of ‘2R.’ Ferejohn (1994, 91–92) assumes that, for Aristotle, demonstrative language is restricted to terms that designate kinds, since a disjunctive expression such as ‘being isosceles or equilateral’ intervenes extensionally between ‘isosceles’ and ‘2R.’

²⁶ For a similar criticism, see Yu (2022, 61). This shortcoming is not avoided by the fact that Ferejohn interprets “the noun *apodeixis* and its derivatives in these early chapters to refer to the generic notion of discursive epistemic justification and not specifically to the syllogistic theory of justification developed later in the treatise” (Ferejohn 2013, 75 n.27)—see also Ferejohn (1994, 79; 2013, 65). If this is correct, ‘*ἀναποδείκτων*’ in 71b27 would be saying, of demonstrative principles, that they cannot receive or do not require any discursive epistemic justification. Well, propositions like ‘every triangle has 2R’ or ‘planets do not twinkle’ (all ἅμεσα in his interpretation) are not ἀναπόδεικτα in this sense either, so Ferejohn must deny that ‘*ἀναποδείκτων*’ in 71b27 is a reference to ‘*ἀμέσων*’ in 71b21, as he understands it.

important aspects of Aristotle's doctrine. For this reason, they do not seem to be promising solutions to the difficulty presented in Section 2 and more needs to be said in favor of them before we abandon the more traditional, epistemic accounts. After all, Aristotle defines immediacy in terms of epistemic priority: "a principle of a demonstration is an immediate proposition, and a proposition is immediate if there is no other proposition prior to it" (*APo* I 2, 72a7–8). It seems more promising, therefore, to pursue an interpretation of the notion of immediacy that (i) preserves its connection to epistemic primacy and indemonstrability and (ii) turns out to be compatible with *APo* I 13, a chapter in which a deducible and demonstrable premise is classified as immediate.²⁷

Breno Zuppolini

Universidade Federal de São Paulo
Universidade Estadual de Campinas

Bibliography

Alexander of Aphrodisias. "In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium." In *Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis II. Pars I*, edited by Max Wallies 1883. Berlin: G. Reimer.

Alexander of Aphrodisias. "In Aristotelis topicorum libros octo commentaria." In *Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis II. Pars II*, edited by Max Wallies 1891. Berlin: G. Reimer.

Angioni, Lucas. 2012. "Os Seis Requisitos das Premissas da Demonstração Científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I 2)." *Manuscrito* 35 (1): 7–60.

Angioni, Lucas. 2018. "Causality and Coextensiveness in Aristotle's *Posterior Analytics* 1.13." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54: 159–185.

Aquinas, Thomas. 1989. *Opera Omnia, Tomus I, 2. Expositio Libri Posteriorum*. Roma - Paris: J. Vrin.

Barnes, Jonathan. 1981. "Proof and Syllogism." In *Aristotle on Science: The Posterior Analytics, Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, edited by Enrico Berti, 17–59. Padova: Editrice Antenore.

Barnes, Jonathan. 1993. *Aristotle: Posterior Analytics*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.

Bonitz, Hermann. 1870. *Index Aristotelicus*. Berlin: G. Reimer.

²⁷ I propose an interpretation in these terms in Zuppolini (2021).

- Bronstein, David. 2016. *Aristotle on Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press.
- Charles, David. 2000. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press.
- Crager, Adam. 2015. "Meta-Logic in Aristotle's Epistemology." PhD diss., Princeton University. <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01vt150m64d>.
- Ferejohn, Michael. 1994. "The Immediate Premises of Aristotelian Demonstration." *Ancient Philosophy* 14 (Special Issue): 79–97.
- Ferejohn, Michael. 2013. *Formal Causes: Definition, Explanation, and Primacy in Socratic and Aristotelian Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Gasser-Wingate, Marc. 2020. "Conviction, Priority, and Rationalism in Aristotle's Epistemology." *Journal of the History of Philosophy* 58 (1): 1–27.
- Geach, Peter. 1972. *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goldin, O. 2013. Circular Justification and Explanation in Aristotle. *Phronesis* 58 (3), pp. 195–214.
- Hadgopoulos, Demetrius J. 1977. "Posterior Analytics II, viii, 93a36." *Apeiron* 9 (1): 32–39.
- Hasper, Pieter Sjoerd. 2006. "Sources of Delusion in *Analytica Posteriora* 1.5." *Phronesis* 51 (3): 252–84.
- Hintikka, Jaakko. 1972. "On the Ingredients of an Aristotelian Science." *Noûs* 6 (1): 55–69.
- Kosman, L.A. 1973. "Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's Posterior Analytics." In: E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, and R. Rorty, eds., *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, New York: Humanities Press, pp. 374–392.
- Lear, Jonathan. 1980. *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lennox, James G. 1987. "Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice." In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, edited by Alan Gotthelf and James G. Lennox, 90–119. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Frank A. 1991. *Substance and Predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malink, Marko. 2013. "Aristotle on Circular Proof." *Phronesis* 58 (3): 215–248.
- Malink, Marko. 2017. "Aristotle on Principles as Elements." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53: 163–213.
- McKirahan, Richard. 1992. *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignucci, Mario. 2007. *Aristotele - Analitici Secondi. Organon IV*. Bari: Laterza.
- Morison, Benjamin. 2019. "Theoretical Nous in the *Posterior Analytics*." *Manuscripto* 42 (4): 1–43.
- Philoponus. "In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum anonymo in librum II." In *Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis XIII. Pars III*, edited by Max Wallies 1909. Berlin: G. Reimer.
- Ross, W.D., ed. 1949. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Robin. 1982. "The Relationship of Aristotle's Two *Analytiks*." *The Classical Quarterly* 32 (2): 327–335.
- Smith, Robin. 1986. "Immediate Propositions and Aristotle's Proof Theory." *Ancient Philosophy* 6: 47–68.

Smith, Robin. 2009. "Aristotle's Theory of Demonstration." In *A Companion to Aristotle*, edited by Georgios Anagnostopoulos, 51–65. Oxford: Wiley-Blackwell.

Themistius. "Analyticorum Posteriorum Paraphrasis". In *Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis V. Pars I*, edited by Max Wallies 1900. Berlin: G. Reimer. 3.

Yu, Jingfang. 2022. *A Noção de Imediato nos Segundos Analíticos de Aristóteles*. Dissertação (Mestrado)—Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS.

Zuppolini, Breno. 2019. "Avoiding Infinite Regress: *Posterior Analytics* I 22." *Manuscrito* 42 (4): 122–156.

Zuppolini, Breno. 2021. "Immediacy in Aristotle's Epistemology." *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 66(2): 111–138.

O ponto de intersecção entre compostos naturais propriamente e não propriamente substanciais em Aristóteles¹

Rodrigo Romão de Carvalho

Throughout the *Metaphysics* and the treatises on natural philosophy, Aristotle takes organisms as the paradigmatic examples of natural *οὐσίαι* (substances). However, in addition to living organisms, in certain passages the philosopher also mentions the living and the elements as examples of substances. However, in other passages, Aristotle seems to consider that the parts of living beings and elementary bodies do not genuinely represent entities, substantial entities. On the other hand, at no time does the philosopher seem to expressly indicate the inanimate homogeneous bodies (metals and minerals), treated in book IV of the *Meteorology*, as types of *substantial* beings. In this article, then, I intend to examine whether the parts of the living being and the elements could, in fact, count or not as genuine examples of natural substances; and to what extent inanimate homogeneous bodies, despite not being explicitly mentioned in the condition of substantial beings, could, from the examination of their compositional natures, sustain, in a strict way, the title of natural *οὐσίαι*.

1. Introdução

Em uma passagem do capítulo 2 do livro VII da *Metafísica*, Aristóteles afirma que a substância parece condizer, de uma maneira mais patente, aos corpos, de modo que os animais, as plantas, as partes dos animais e das plantas, os quatro elementos, bem como tudo o que vem a ser composto deles e, enfim, os corpos naturais, de um modo geral, comumente se dizem ser substâncias (*Metafísica*, VII.2, 1028b8-12). Entretanto, logo em seguida à referida passagem, o filósofo acrescenta o seguinte, quanto a essas coisas citadas como exemplos de substâncias:

¹ Agradeço ao Prof. Dr. Raphael Zillig pela supervisão da pesquisa em pós-doutorado, desenvolvida em 2021/2022, vinculada ao Depto. de Filosofia do IFCH/UFRGS, cujo presente artigo se apresenta como um dos trabalhos realizados. Agradeço à Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli e à Profa. Dra. Inara Zanuzzi, do PPG de Filosofia Antiga do Depto. de Filosofia do IFCH/UFRGS, pela participação das apresentações no grupo de pesquisa “Tradução anotada de *Metafísica* VII, VIII, IX e X”, coordenado pelo Prof. Dr. Raphael Zillig, bem como a todos os pesquisadores e alunos participantes do grupo, nas quais tive a oportunidade de expor algumas das questões com as quais me defrontei durante o desenvolvimento e elaboração do presente artigo. Agradeço, também, ao Prof. Dr. Rafael de Carvalho Matiello Brunhara, do Depto. de Letras Clássicas e Vernáculas, do IL/UFRGS, que gentilmente permitiu a minha participação nas disciplinas de Grego VI e Grego VII do curso de Língua Grega Antiga. Agradeço ao CNPq pela bolsa de pós-doutorado concedida, a qual foi de fundamental importância para realização do presente artigo.

Apenas elas são substâncias ou também outras, ou algumas dessas e também outras, ou dessas nenhuma mas algumas outras, deve-se examinar.²³ (*Metafísica*, VII.2, 1028b13-15)

No trecho acima citado, Aristóteles parece revelar a necessidade de se empenhar na tarefa de investigação quanto à identificação do caráter substancial que estaria, de fato, presente ou não na realidade entitativa de alguma coisa. Restringirei a análise de tal atividade investigativa, aqui, aos corpos naturais de um modo geral, os quais seriam aqueles entes considerados como sendo, ao menos à primeira vista, decerto substâncias. Deste modo, essa análise se concentrará no exame dos elementos, das partes dos seres vivos e dos corpos homogêneos inanimados, pois seria com relação a tais seres – afora os organismos vivos⁴ –, que o traço substancial a eles pressupostamente vinculado poderia ser colocado como algo mais questionável.

Em algumas passagens, Aristóteles parece assumir a substancialidade dos elementos e das partes dos seres vivos (*Física*, II 1, 192b8-34; *Metafísica*, V.8, 1017b10-14, VIII.1, 1042a7-11; *De Caelo*, III.1, 298a29-32). Todavia, em outras passagens o filósofo parece, ao contrário, assinalar que tanto os elementos quanto as partes dos organismos vivos não deveriam ser admitidos como, precisamente, substâncias. Por um lado, os elementos, os quais apresentam afecções essenciais tais como calor, frio, úmido e seco⁵, não comportariam um atributo substancial de fato - apesar de afigurarem como a verdadeira natureza das coisas para os *φυσιολόγοι*, ou seja, para os filósofos naturalistas do século V a.C., em sua maioria (*Metafísica*, I.3, 983b6-11; *Partes dos Animais*, I.1, 640b4-15)⁶ -, mas sim os corpos que vêm a ser compostos por tais elementos (*Metafísica*, III.5, 1001b32-1002a4).

Por outro lado, as partes dos organismos vivos também não seriam, estritamente, consideradas como sendo substâncias (*Categorias* 5, 3a29-32), dado que, na medida em que

² *πότερον δὲ αὐταὶ μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεροι δὲ τινες, σκεπτόμεν.*

³ As traduções dos trechos citados das obras de Aristóteles foram realizadas por mim, a partir das edições dos textos gregos que constam nas referências bibliográficas.

⁴ É algo manifesto que Aristóteles vale-se dos organismos vivos como exemplos padrões de *οὐσίαι* (substâncias) naturais. Por meio de seus tratados de filosofia natural de um modo geral, e tendo em consideração também, ao menos, os livros centrais da *Metafísica*, isto é, os livros ZH – com relação à questão da substância -, é patente a recorrência do filósofo aos seres vivos na ocasião de se fazer alusão a exemplos de substâncias naturais, de uma maneira principal (*Metafísica*, VII.7, 1032a15-19).

⁵ O fogo é caracterizado por ser quente e seco, o ar, quente e úmido, a água, fria e úmida e a terra, fria e seca (*Geração e Corrupção*, II.3, 330b3-5).

⁶ Neste sentido, Sauvé diz que a tese dos *physiologoi* seria um tipo de concepção *eliminativista*, visto que “it proposes to eliminate from the ontological category of substance all entities other than the material element” (SAUVÉ, S. M., 1992, p. 825).

são *partes* de um todo unificado, “nenhuma delas existe em separado; mas quando separadas, então todas existem como matéria” (*Metafísica*, VII.16, 1040b6-8).⁷ Tomadas como tais, as partes do vivente não seriam independentes da compleição orgânica em função da qual elas vieram a ser essencialmente deste modo; e quando são separadas do contexto orgânico, não mais manifestam as suas propriedades formais pelas quais são definidas da maneira como são, a não ser enquanto matéria.

Talvez, nos casos em que Aristóteles menciona tanto os elementos, quanto as partes dos seres vivos, como exemplos de substâncias, ele esteja apontando aquelas que *são aceitas por todos* (*ὁμολογούμεναί εἰσιν ὑπὸ πάντων*) (*Metafísica*, VIII.1, 1042a6), ou que seriam admitidas pela maior parte dos filósofos. No entanto, tal descrição poderia ser compreendida no sentido de que os elementos e as partes dos seres vivos seriam considerados como exemplos de substâncias não em um sentido rigoroso do termo, mas sim em algum sentido expandido, ou mais flexível (ZILLIG, R., 2021a, trabalho em elaboração).⁸

Agora, também comportaria dificuldade atribuir um fator inequivocadamente substancial aos corpos homogêneos inanimados. Alguém poderia alegar que, embora seja gerada uma nova entidade por meio do processo de formação de uma *mistura* (*μίξις*) de elementos, que resultará na composição de um corpo homogêneo inanimado, tal como o ferro ou a prata, a relação que haveria entre matéria e forma não seria a mesma de uma relação que se daria entre esses dois princípios em uma composição de constituição “autenticamente” substancial. Neste sentido, Scaltsas declara o seguinte:

What is metaphysically significant is that mixing is different from, and does not involve, substantial composition, although a new entity is created through mixing. By that I mean that in a mixture, matter is not related to form in the way that matter and form make up a substance; the relation in a mixture is not that of constitution, which is why mixing enriches Aristotle's theory of hylomorphism. (SCALTSAS, T., 2009, pp. 244-245)

Esta argumentação teria como base conceitual geral a consideração de que os corpos homogêneos são gerados simplesmente por meio do calor, do frio e de seus movimentos combinados. Assim, as características advindas dessas afecções, próprias ao todo homogêneo, a saber, tensão, estiramento, fragmentação, dureza, brandura etc. (*Meteorológicos*, IV.12, 390b2-9), estariam, de certo modo, próximas daquelas características dos elementos que

⁷ οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὅλη πάντα.

⁸ A problemática em torno da questão de saber se as partes dos seres vivos e os elementos seriam, de fato, substâncias ou não, ou em que medida eles poderiam ser considerados, de algum modo e em certo sentido não estrito, como sendo substâncias, voltará a ser tratada na próxima seção.

compõem a mistura homogênea, como quente, frio, seco e úmido; mas o mesmo não se daria com relação aos corpos não homogêneos dos organismos vivos, como a cabeça, a mão ou o pé (*Meteorológicos*, IV.12, 390b9-11), que são definidos não por certas qualidades específicas, mas por determinadas funções anímicas. Não obstante, ao contrário do que Scaltsas afirma na passagem supracitada, parece que a partir da geração de uma mistura, ou de um corpo homogêneo inanimado, constituir-se-ia, efetivamente, uma composição substancial.

O corpo homogêneo inanimado comportaria genuinamente um traço substancial, justamente porque as propriedades essenciais que o caracterizam como tal passam, após o processo gerativo de uma mistura, a ser distintas daquelas propriedades próprias de seus componentes materiais (*Geração e Corrupção*, I.10, 328b21-22), em função de certas alterações. Estas alterações se dariam no momento em que, na mistura, ocorre certo grau de equilíbrio entre as potências (*δυνάμεις*) dos ingredientes elementares, fazendo com que as diversas propriedades desses ingredientes se convertam em algo comum (*Geração e Corrupção*, I.10, 328a28-31). Nesta exata medida, então, o corpo homogêneo passaria a apresentar uma *unidade independente*, mesmo que de *um modo rudimentar* relativamente aos organismos vivos.⁹

Uma outra dificuldade que haveria em atribuir um caráter, propriamente, substancial aos corpos homogêneos inanimados diz respeito a ausência de tais corpos nas menções que Aristóteles faz de exemplos de substâncias, ao longo de suas obras. Em muitas passagens, o filósofo menciona os elementos, as partes dos seres vivos, os organismos vivos, enfim, as partes homogêneas animadas como exemplos de substâncias, ou ao menos o que geralmente se consideraria ser substâncias (*Metafísica*, V.8, 1017b10-14; VII.2, 1028b8-12; VIII.1, 1042a7-11; *Física*, II 1, 192b8-34; *De Caelo*, III.1, 298a29-32), mas não, explicitamente e de um modo direto, os corpos homogêneos inanimados, como os metais e os minerais. Isto poderia gerar, genuinamente, certas dúvidas quanto a considerar se Aristóteles teria concebido os corpos homogêneos inanimados como sendo expressões de substâncias naturais.

No entanto, em uma passagem do capítulo quatro, do livro XII, da *Metafísica*, Aristóteles, apesar de não citar expressamente os corpos homogêneos *inanimados* como exemplos de substâncias, mas a carne ou o osso, que são tipos de corpos homogêneos

⁹ Esta problemática será tratada com mais detalhes na seção 3. “Os corpos homogêneos inanimados”.

animados, parece indicar, muito provavelmente, que se trataria de corpos homogêneos de um modo geral, sejam eles animados ou inanimados:

Dos corpos sensíveis, como forma é o quente e, de outro modo, é o frio a privação, e a matéria é a primeira que em si mesma é esses em potência, e são substâncias tais coisas, bem como as que deles provém, das quais eles [*sc.* matéria e forma] são princípios, ou se algo uno vem a ser do quente e do frio, por exemplo, carne ou osso: pois é necessário que algo distinto deles venha a ser.¹⁰ (*Metafísica*, XII.4, 1070b11-16)

O princípio ou a causalidade formal, entendido sob seu aspecto eficiente com relação aos corpos homogêneos de um modo geral, sejam eles animados ou inanimados, corresponderia ao calor¹¹ ou ao frio (a maneira de privação de calor) e, como princípio material, aquilo que, sendo algo em potência enquanto tal, vem a ser alguma coisa determinada ao ser afetada pelo calor ou pelo frio, tornando-se quente ou fria. Agora, tal coisa determinada viria a adquirir um grau mínimo e autêntico de substancialidade, na medida em que se forma uma unidade independente das qualidades primárias, a saber, do quente, do frio, do seco e do úmido. Através dessas qualidades primárias dos elementos, surgiria algo *distinto delas* (*ἕτερον ἐκείνων*) (*Metafísica*, XII.4, 1070b15), isto é, o composto homogêneo inanimado, de modo a comportar determinadas propriedades, agora comuns ao todo composicional, tais como certa ductibilidade, certa maleabilidade, certa fragmentabilidade, certa fusibilidade etc. (*Meteorológicos*, IV.8, 385a11-18).

A seguir, procurarei estabelecer uma análise acerca da problemática a respeito do estatuto ontológico das partes dos seres vivos e dos corpos elementares, no sentido de ver em que medida eles se situariam ou não no âmbito dos seres que se manifestam como sendo, propriamente, substâncias. E, posteriormente, pretendo promover uma investigação mais detalhada em torno da determinação do estatuto ontológico dos corpos homogêneos inanimados. Com esta investigação, procurarei sustentar a ideia de que, apesar de não serem expressamente referidos como exemplos de substâncias naturais, ainda assim tais corpos se adequariam, efetivamente e de um modo estrito, à condição de entes substanciais – de

¹⁰ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἢ στέρησις, ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὐτό, οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ ἐκ τούτων, ὧν ἀρχαὶ ταῦτα, ἢ εἴ τι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ γίγνεται ἔν, οἷον σὰρξ ἢ ὄστον· ἕτερον γὰρ ἀνάγκη ἐκείνων εἶναι τὸ γενόμενον.

¹¹ No caso das partes homogêneas animadas, o calor (*θερμότης*) corresponde ao *calor anímico* (*θερμότητα ψυχικήν*) do *pneuma* (*πνεῦμα*) e, no caso dos corpos homogêneos inanimados, o calor corresponde ao *calor natural* (*φυσικὴν θερμότητα*) do ambiente que se torna *calor próprio* (*οἰκείαν θερμότητα*) em meio ao processo composicional, através de uma atividade de *cocção* (*πέψις*) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23).

natureza mais simples relativamente aos organismos vivos -, em conformidade com a análise de suas estruturas composicionais.

2. As partes dos seres vivos e os corpos elementares

O sangue (*αἷμα*) é um exemplo de parte homogênea de um ser vivo. É possível analisar o sangue, *in abstracto*, no contexto orgânico, considerando-o pelo pensamento de uma maneira discriminada com relação às outras partes do organismo vivo, sejam elas homogêneas (por exemplo, carne, osso, tendão) ou não homogêneas (por exemplo, mão, rosto, olho, coração, pulmão). Neste sentido, o sangue se apresentaria como um corpo homogêneo, caracterizado por ser frio e sólido. Isto se verifica, por certo período de tempo, quando o sangue de alguma forma vem a ser apartado da compleição orgânica, sendo exposto sob condições ambientes. Contudo, na medida em que é considerado, *in concreto*, essencialmente como tal, isto é, como uma parte do ser vivo que veio a ser gerado para desempenhar determinada função orgânica¹², o sangue é caracterizado por ser quente e líquido (*Partes dos Animais*, II.3, 649b27-30). Esta caracterização se dá em função de um fator externo a ele próprio - enquanto determinado corpo homogêneo em particular -, que exerce influência em todo o contexto orgânico, a saber, o *pneuma*, o qual contém em si o calor vital (*Geração dos Animais*, III.11, 18-20) e certos movimentos *morfogenéticos* (*Geração dos Animais*, II.6, 743a26-29).

Como salientado por Lewis, as propriedades formais ou essenciais do sangue advêm-lhe extrinsecamente, as quais resultam de um processo de cocção proveniente do calor vital inerente ao todo orgânico (LEWIS, F. A., 1994, pp. 262-263). Sendo assim, o sangue enquanto tal, ou seja, enquanto uma parte relacionada a um todo composicional, considerado aqui como um exemplo de uma parte do ser vivo, não existe como algo essencialmente separado e como *um certo isto*, ou em outros termos, não existe como algo sendo uma unidade independente e, portanto, não existe enquanto substância de fato, pois as partes dos

¹² O sangue é o alimento elaborado em seu último estágio (*Partes dos Animais*, II.3, 650a34, II.4, 651a15, IV.4, 678a8); *Geração dos Animais*, I.19, 726b1-2; II.3, 737a20; *Parva Naturalia*, 469a1-2), em função de um processo de digestão ou de cocção (*πέψις*) que ocorre no coração, devido ao calor corporal. Por sua vez, o coração é a fonte na qual o sangue vem a ser produzido (*Parva Naturalia*, 469b5-6, 480a6-7; *Partes dos Animais*, III.4, 666a7-8) e por meio do qual vem a ser distribuído pelo organismo, através dos vasos sanguíneos. Assimilado pelo organismo, o sangue - sendo “em potência corpo e carne” (*δυνάμει σώμα καὶ σὰρξ*) (*Partes dos Animais*, III.5, 668a26) - tem a função de manter as partes orgânicas nutridas (*Partes dos Animais*, II.3, 650a34-35, II.3 650b13-14; COOPER, J. M., 1990, p. 58), de modo a preservar o ser vivo enquanto tal.

seres vivos, na medida em que são separadas do contexto orgânico, “existem todas como matéria”.¹³

É manifesto que das coisas que se reputam ser substâncias, a maioria são potências, as partes dos animais (pois nenhuma delas existe em separado: e uma vez separada, todas, então, são como matéria).¹⁴ (*Metafísica*, VII.16, 1040b5-8)

A forma ou a alma do todo orgânico, por meio do *pneuma*, opera como certo princípio interno ao composto, de modo a regular e a conservar as propriedades requisitadas a um conjunto articulado de funções vitais, próprio a certa espécie de ser vivo, determinando-o enquanto um organismo vivo específico. A mesma forma ou alma do organismo vivo também administra as propriedades próprias a cada parte constituinte do vivente, como uma fonte de manutenção externa a essas partes orgânicas, tomadas em si mesmas.

Assim, as partes dos organismos vivos como a mão, o olho, a carne, o sangue etc., apesar de Aristóteles em algumas passagens sugerir que elas contariam como exemplos de substâncias (por exemplo: *Metafísica*, VII.2, 1028b8-12; VIII.1, 1042a7-11; *De Caelo*, III.1, 298a29-32), de uma maneira estrita, não contariam como propriamente substâncias, uma vez que se trataria, na verdade, de *pseudo-substâncias* (LEWIS, F. A., 1994, p. 266), pela razão de efetivamente como tais, ou seja, como partes de compostos orgânico-animados, existirem como matéria. Além disso, as partes de um organismo vivo seriam *substâncias incompletas*, na medida em que em suas definições seria preciso mencionar o todo orgânico do qual elas são partes¹⁵, sendo esse todo a substância efetivamente completa e, portanto, tido como substância no pleno sentido da expressão (COHEN, S. M., 1996, p. 131).

Voltemos agora à problemática dos elementos. De acordo com Aristóteles, elemento é, entre os corpos, aquele “no qual os outros corpos se dividem, [...] mas é ele mesmo indivisível em outros quanto à forma” (*εἰς ὃ τὰ ἄλλα σώματα διαιρεῖται, [...]*

¹³ ὄντα ὡς ὕλη πάντα.

¹⁴ Φανερόν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τὰ τε μέρη τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα).

¹⁵ A este respeito, Aristóteles diz o seguinte nas *Categorias*: “Não nos perturba que as partes das substâncias existam como subjacentes nos todos, nem recer sermos forçados a declarar que elas não são substâncias; pois não são as coisas como partes que existem em algo, que foi dito de as coisas serem em um sujeito”

(μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μὴ ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἐν τινι) (*Categorias* 5, 3a29-32).

αὐτὸ δ' ἐστὶν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῶ εἶδει) (*De Caelo*, III.3, 302a15-18).¹⁶ É sabido que Aristóteles considera como elementos (i) o fogo, (ii) o ar, (iii) a água e a (iv) terra, sendo suas respectivas propriedades essenciais (i) o quente e seco, (ii) o quente e úmido, (iii) o frio e úmido e (iv) o frio e seco (*Geração e Corrupção*, II. 3, 330b3-5).

Os quatro elementos geram-se uns a partir dos outros. A matéria por meio da qual eles vêm a ser gerados não possuiria uma existência independente em relação ao par de qualidades contrárias que os distinguem como tais, isto é, ela seria inerentemente relacionada aos fatores essenciais que os definem e que os caracterizam como fogo, ou ar, ou água, ou terra (*Geração e Corrupção*, II.1, 329a24-26). O que se altera no processo de mudança que resultará na formação de um elemento por meio de outro é uma das duas qualidades, ou uma das duas afecções, essenciais que o elemento até então mantém no processo de alteração (*Geração e Corrupção*, II.4, 331a26-331b2). Deste modo, os quatro elementos inter-relacionam-se uns com os outros, produzindo, entre eles, uma dinâmica e constante sucessão gerativa autossustentável.

Cada um dos quatros elementos é diferenciado com um atributo que lhe é mais característico ou próprio: (i) o fogo possui o atributo mais do quente que o do seco; (ii) o ar, o do úmido mais que o do quente; (iii) a água, o do frio mais que o do úmido; e (iv) a terra, o do seco mais do que o do frio (*Geração e Corrupção*, II.3, 331a3-6). Entretanto, apesar de os elementos possuírem, cada qual, um par de qualidades contrárias como particularidades definitórias, e, portanto, como fatores essenciais, eles não seriam composições, dado que não seriam constituídos por ingredientes mais elementares. Neste sentido, M. L. Gill declara o seguinte:

Aristotle can speak of items as “matter” or “form” in the elemental context to mark the role that an entity plays in a particular change. He can call the item that persists “matter”, and the item that results from the replacement “form”. [...] Although the elements have two defining features, they are not composites, since they are not composed of simpler ingredients. They are pure matter, and as such, they can justly be called matter in the strictest (μάλιστα κυρίως) sense. (GILL, M. L., 1989, p. 82)

No âmbito da análise dos elementos, a forma corresponderia, assim, não a uma propriedade essencial *de* um composto, mas ao item essencial que resulta do processo de mudança das características qualitativas entre os elementos, e a matéria, não aquilo a partir do

¹⁶ Quanto ao aspecto essencial, que, com relação aos elementos, corresponde aos pares de qualidades características (ver nota 5).

qual um composto vem a ser constituído, mas, simplesmente, o item que persiste ao processo de mudança.

Os elementos são os ingredientes últimos a partir dos quais todos os compostos vêm a ser gerados (*Meteorológicos*, IV.12, 389b26-29). Sendo assim, a matéria elementar não seria um componente e a forma elementar não seria um arranjo estrutural sobreposto a determinado componente (GILL, M. L., 1989, p. 77). De acordo com tais considerações, então, não seria necessário postular um subjacente material imperceptível como substrato aos quatro elementos, para explicar o processo de mudança entre os elementos. Conforme David Charles, bastaria tomar o subjacente elementar como um objeto lógico, com base no qual ocorrem as mudanças qualitativas de caráter essencial associadas às transformações dos elementos, como sendo capaz de sustentar as atividades de geração e de corrupção ligadas a eles (CHARLES, D., 2004, p. 161).

Agora, uma vez que os elementos não seriam compostos de matéria e forma, e dado que eles, enquanto tais, não constituiriam unidades composicionais propriamente ditas, mas apenas agregados elementares, tais como a água de um lago, o fogo de uma queimada, a terra de uma colina etc., os elementos não consistiriam em substâncias, ou ao menos não representariam os exemplos mais genuínos de substâncias (COHEN, S. M., 1996, p. 131).

Com relação àquelas coisas que sobretudo pareceriam indicar uma substância, a água, a terra, o fogo e o ar¹⁷, dos quais os corpos compostos se constituem, seus calores, frialdades e afecções desse tipo não são substâncias, mas somente o corpo que é afetado por elas permanece como sendo algo e que há alguma substância.¹⁸ (*Metafísica*, III.5, 1001b32-1002a4)

No entanto, por um lado, os elementos poderiam contar como substâncias *latu sensu*, mas, *strictu sensu*, eles se apresentariam simplesmente como sendo o substrato material em função do qual os compostos naturais, tais como os corpos homogêneos inanimados e os

¹⁷ Aqui, Aristóteles parece se referir aos *φυσιολόγοι*, aos filósofos naturalistas do século V a.C (*Partes dos Animais*, I.1, 640b4-15). Com efeito, no Livro I da *Metafísica* (I.3, 983b6-11), Aristóteles afirma que *dos que primeiro filosofaram* (*τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάν*) era atribuído, exclusivamente, a fatores materiais junto com suas propriedades inerentes essenciais, os princípios através dos quais todos os compostos naturais - incluindo os organismos vivos - viriam a se constituírem. No entanto, Aristóteles admitiria que, em certa medida, Demócrito e Empédocles se acercaram da noção de forma, mesmo que de um modo rudimentar (*Física*, II.2, 194a20-21). Segundo Pierre Pellegrin, Demócrito se acercou da noção de forma “parce qu’il ne définit pas seulement les choses par leur matière atomique mais aussi par la figure, l’ordre et la position des atomes”, e Empédocles, “parce qu’il caractérise chaque chose par une certaine proportion entre les éléments (Feu, Air, Eau, Terre) qui la constituent” (PELLEGRIN, P., 1993, p. 30, nota 10).

¹⁸ ἄ δὲ μάλιστα ἂν δόξειε σημαίνειν οὐσίαν, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα σώματα συνέστηκε, τούτων θερμότητες μὲν καὶ ψυχρότητες καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη, οὐκ οὐσίαι, τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὄν τι καὶ οὐσία τις οὔσα.

organismos vivos, viriam a constituir, efetivamente, um todo unificado e independente com propriedades próprias à integralidade composicional. Tais propriedades advêm externamente em relação a esses elementos mesmos, por meio de determinadas causalidades de tipo formais.

No caso dos corpos homogêneos inanimados, a causalidade formal ocorreria quando o calor externo do meio circundante vem a ser incorporado pelo composto em formação, em um processo de *mistura* (μίξις) entre certa proporção de elementos envolvidos, tornando-se em *calor próprio* (οἰκείαν θερμότητα) *Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23). O calor próprio, então, desencadeia uma atividade de cocção, sendo capaz de gerar certa consumação (τελείωσις) composicional, na medida em que o corpo homogêneo atinge relativo grau de umidade (*Meteorológicos*, IV.2, 379b32-35), que caracterizará o tipo de composto em questão por meio de determinadas qualidades próprias, tais como fundibilidade, fragmentabilidade, ductilidade etc. (*Meteorológicos*, IV.2, 379b25-28).

Agora, no caso dos organismos vivos, a causalidade formal se daria na ocasião do ato conceutivo, no momento em que o *pneuma* (πνεῦμα) contido no sêmen masculino (σπέρμα) transmite o calor vital e certos movimentos formativos específicos, ao substrato ou resíduo *katamenial* (mênstruo) fornecido pela fêmea (*Geração dos Animais*, I.20, 729a29-34; II.3, 736b34-37). Em contato com o *kataménia* (καταμήνια), o calor vital e os movimentos *morfogenéticos* específicos a cada tipo de animal desencadeiam, então, o processo de formação embrionária, de modo a produzir gradativamente as partes orgânicas na quantidade e na qualidade correspondente a cada uma delas (*Geração dos Animais*, 743a27-29; III.11, 762b17-18), gerando, assim, um novo organismo vivo.

Voltando aos elementos, como substrato material de outros tipos de composições naturais que apresentam, a partir dos corpos homogêneos inanimados, um princípio simples e básico de unidade e de coesão interna, mas que no âmbito dos organismos vivos, tal unidade e coesão passam a se manifestar em um grau maior de complexidade, os elementos, portanto, não representariam substâncias, ou autênticas substâncias, pois eles, por si só, não comporiam certas unidades independentes em efetividade. Neste sentido, Sokolowski nota o seguinte, a respeito de os elementos não serem, *de fato ou strictu sensu*, substâncias:

(a) *The reason the simple bodies are not fully substance is that they lack the unity needed for this: "for none of them are one, but they are like a heap."* (b) *By implication, the simple bodies can be considered substances in the sense of substratum or foundation (hypokeimenon), since they must be "concocted" or properly disposed and worked into the unity of a single thing; that is, they must receive a form, and thus act as a substratum or foundation for that form. [...]* (c) *In terms of act and*

potency, matter and the elements are substance only potentially, but this is true whenever substance is taken as foundation. Only form or essence is substance in actuality. (SOKOLOWSKI, R., 1970, pp. 263-264)

Os elementos por si mesmos, sem alguma intervenção externa que faria com que eles viessem a constituir uma composição particular efetiva, ou seja, algo que fosse capaz de promover, ao composto, a ocorrência de uma (ou algumas) propriedade interna comum ao todo, como, por exemplo, o calor ambiente na ocasião em que seria capaz de promover uma atividade de cocção em meio a um processo composicional de um corpo homogêneo inanimado (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23), não compreenderiam, realmente, uma unidade independente, *um certo isto* (τόδε τι) separado (χωριστόν), e portanto não compreenderiam, justamente, uma substância. Contudo, os elementos por si mesmos poderiam ser considerados, em certo sentido, como sendo substâncias, mas somente na medida em que se adicionaria a eles a cláusula “em potência”.

Mas, além disso, haveria ainda outro sentido no qual seria possível, também, atribuir *certa* substancialidade aos elementos, isto é, na medida em que poderia se associar a eles a noção de subjacente (ὑποκείμενον). A matéria seria, *de algum modo*, substância, na medida em que ela se comportaria como certo subjacente *a partir* do qual algo vem a ser realizado como tal (*Metafísica*, V.8, 1017b10-14). Mas, a matéria não seria o subjacente *último* em virtude do qual algo vem a ser determinado ou definido como sendo exatamente *este algo*, ou seja, como sendo uma genuína unidade separada e não um mero aglomerado de elementos composicionais.

Com efeito, a matéria ou os elementos composicionais se apresentariam sim, de determinada maneira, como natureza e subjacente (*Física*, II 1, 192b8-34) e, por isso, poderiam ser tomados em algum sentido como sendo substâncias, porém não como *estritamente* substâncias. Isto porque não seria por meio dos elementos, enquanto componentes básicos de algo, que alguma coisa viria a ser considerada essencialmente como tal, mas sim o corpo afetado por eles que se transformaria em alguma coisa composta, una e independente de outras coisas (*Metafísica*, III.5, 1001b32-1002a4).

Entre as composições elementares, haveria também certas composições que não manifestariam determinadas propriedades características, unicamente providas diretamente do componente elementar por si próprio; por exemplo, o gelo. O gelo é composto do elemento água (*Meteorológicos*, IV.9, 385b7). Ele é o resultado de certa alteração do estado líquido da água para o estado sólido, por meio de uma privação do calor (*Meteorológicos*,

IV.10, 388b16-17), em função de um excesso de frio (*Geração e Corrupção*, II.3, 330b26-28) proveniente das condições do meio exterior.

De uma forma similar, o granizo também viria a ser algo caracterizado como algo sólido a partir da água, em virtude de um excesso de frio ambiente. Entretanto, o granizo se diferenciaria do gelo pelo grau do frio afetado (*Meteorológicos*, I.12, 347b36-348a2). O gelo seria um composto do elemento água que teria sofrido uma maior quantidade de frio ambiente em relação ao granizo, o qual seria determinado composto de água que se tornou sólido em um grau intermediário de frio, relativamente ao gelo.

No entanto, apesar de o gelo ou de o granizo comportarem uma propriedade distinta, mas somente quanto ao grau, dos componentes elementares que os compõem, a saber, o elemento água, cuja natureza é ter certa frialdade e umidade distinta do referencial no estado líquido, eles, ainda assim, não representariam substâncias propriamente ditas. Isto porque o agente que os torna distintos dos componentes elementares, isto é, o frio do meio circundante, permanece externo ao composto como o gelo ou o granizo. O agente em questão não coincidiria com um fator na condição de uma causalidade de tipo formal, dado que tal fator causal não seria incorporado como um atributo capaz de alterar intrinsecamente uma característica quanto à natureza própria ao todo composicional, de modo a não se restringir simplesmente quanto ao grau.

A neve, que seria uma variante do gelo e do granizo (*Meteorológicos*, IV.10, 388b10-12), a partir do composto elementar de água, de acordo com o relativo grau de frio relacionado às condições externas do ambiente, conforme uma passagem dos *Tópicos*, representaria *certo tipo* de substância (*Tópicos*, IV 1, 120b38-39). Todavia, a neve, pelo fato de se manter como tal em função de condições externas do ambiente, as quais permitem que ela preserve determinado grau de frio relativamente mais intenso que o da água, por um período de tempo variável e inconstante, não comportaria uma natureza autenticamente substancial. Sendo assim, a neve, essencialmente, nada mais seria do que um composto elementar de água, a qual é caracterizada por ser fria e úmida (*Geração e Corrupção*, II. 3, 330b5), que está sendo afetada pelo frio externo do meio circundante e que, por isso, faz com que ela apresente um grau maior de frio, relativamente à água no seu estado natural

Desta forma, a análise filosófica crítica estabelecida por Aristóteles, sob uma perspectiva ontológica, como Sokolowski parece também ter notado, revelaria que, habitualmente, a opinião geral estaria um tanto equivocada, na acepção de que parte das coisas que se consideram ser *substância* não as são no sentido pleno da expressão, tais quais

os corpos simples como o fogo, o ar, a água e a terra (SOKOLOWSKI, R., 1970, p. 263). As partes dos organismos vivos também, junto com os corpos simples, não seriam, de maneira precisa, substâncias, mas apenas de certo modo, ou seja, potencialmente. Contudo, os corpos simples – incluindo, além dos quatro elementos, corpos tais como o gelo, o granizo, a neve etc. – e as partes dos organismos vivos não deixariam de comportar algum sentido de ser substância e, por isso, Aristóteles não desconsideraria de todo a opinião geral. No entanto, os corpos simples e as partes dos animais não seriam, *rigorosamente*, substâncias.

3. *Os corpos homogêneos inanimados*

Uma substância, em sentido estrito, deve comportar certa unidade independente de fato e, para tanto, um corpo natural deveria apresentar uma totalidade através da qual se expressa algo distinto das caracterizações de suas partes constitucionais (*Metafísica*, VIII.6, 1045a9-11), ao menos, em um grau mínimo. Isto envolveria certa causa de tipo formal articulada ao processo de geração composicional, de modo a fazer com que o todo deixe de ser um mero aglomerado ou amontoado (*σωρός*), para se tornar algo realmente uno.

Na atividade composicional na qual se estabelece uma mistura de elementos, e que resulta na constituição de um corpo homogêneo inanimado, como a prata, o ferro e o bronze, os elementos, enquanto tais, deixam de apresentar em ato as suas características essenciais para manifestarem determinadas características comuns ao todo, de maneira a preservar essas características *em potência* na ocasião em que se mantém como componentes da mistura, sem, no entanto, se corromperem (*Geração e Corrupção*, I.10, 327b23-26). Assim, na medida em que sofrem um processo de mistura (*μίξις*) a partir de uma causalidade formal, os elementos não seriam mais eles próprios, como quando em um composto elementar, por exemplo, quanto o fogo compõe uma queimada, ou a água, um lago, a terra, uma colina etc., transformando-se, no todo composicional que resulta em determinada mistura, em algo natural mais complexo (GILL, M. L., 1989, p. 212).

Deste modo, na mistura que resulta em uma composição de um corpo homogêneo inanimado, ocorreria efetivamente a consituição de uma substância¹⁹, na estrita ocasião em

¹⁹ Em um trecho do capítulo 2 do livro VIII da *Metafísica*, Aristóteles trata a respeito das diferenças (*διαφοραὶ*) que caracterizariam diversos tipos de entes. Entre esses, ele menciona aqueles que difeririam segundo determinadas afecções sensíveis tais como dureza e moleza (*Metafísica*, VIII.2, 1042b21-25). Em outro trecho do mesmo capítulo, ele diz que é por meio das diferenças entre as coisas que se distinguem pelas afecções sensíveis mencionadas, que caberia procurar a causa do ser, da substancialidade, de cada entidade. No entanto, logo em seguida, Aristóteles afirma que nenhuma

que o calor natural atuaria na geração deste corpo (COHEN, S. M., 1996, p. 131) como causalidade formal, fazendo com que o todo não correspondesse apenas à justaposição de seus elementos materiais. Com efeito, no capítulo 17 do livro VII da *Metafísica*, Aristóteles estabelece uma analogia entre um todo composicional que constitui uma unidade de fato - distintamente de um amontoado -, e uma sílaba, de modo a procurar explicar a maneira pela qual a unidade de um todo diferiria de um aglomerado de coisas justapostas.

De acordo com Aristóteles, do mesmo modo que uma sílaba, por exemplo, “BA” não seria simplesmente a justaposição das letras B e A, a partir das quais BA é formada, a carne também não seria apenas certa justaposição dos elementos fogo e terra, a partir dos quais a carne vem a ser constituída. Isto poderia ser verificado na ocasião em que a sílaba e a carne se desfazem, pois, nesta circunstância, tanto (i) a sílaba quanto (ii) a carne deixam de existir como tais, e o que sobrevém são, respectivamente, (i) as letras e (ii) os elementos fogo e

dessas coisas seriam substâncias, mas sim o análogo (*ἀνάλογον*) à substância em cada uma delas (*Metafísica*, VIII.2, 1043a5). Pelo fato de Aristóteles se referir a afecções como dureza, moleza etc. de certos entes, na medida em que são tratadas, neste contexto, como diferenças específicas as quais caracterizariam o traço “substancial” desses entes, talvez fosse plausível supor que os corpos homogêneos inanimados, caracterizados justamente por tais afecções (*Meteorológicos*, IV.12, 390b2-11; *Geração dos Animais*, I.18, 722b30-33), não representassem substâncias em sentido estrito, de modo a apenas comportarem algo como o análogo à uma substância, de acordo com 1043a5. Contudo, os exemplos mencionados por Aristóteles nas linhas subsequentes a 1043a5 não indicam nenhum corpo homogêneo inanimado como, por exemplo, o ferro, a prata, o bronze etc. Os tipos de entes mencionados são artefatos como a soleira e a casa, e o gelo (*Metafísica*, VIII.2, 1043a4-12). Como visto anteriormente (pp. 12-13), algo como o gelo não representaria um corpo homogêneo, pois não se trata, neste caso, de um composto de elementos distintos a partir dos quais sobreviesse um atributo comum ao todo, diverso das propriedades próprias desses elementos tomados enquanto tais. Isto se daria a partir de um processo no qual se estabelece uma unidade de fato, por meio de uma atividade de cocção (*Metafísica*, VII.16, 140b8-10), a qual *internaliza* o calor ambiente no composto em formação (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23), de modo a gerar uma *μίξις* (mistura) (*Geração e Corrupção*, I.10, 328b21-22; 328a28-31). Neste sentido, o gelo seria composto somente pelo elemento água, a maneira de agregado, de modo a diferir da água de um lago, por exemplo, na estrita medida em que se mantém afetado *externamente* por certas circunstâncias climáticas do meio ambiente, em razão das quais condiciona um grau maior de frio (*Geração e Corrupção*, II.3, 330b26-28), em relação ao frio natural da água, caracterizada por ser fria e úmida (*ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν*) (*Geração e Corrupção*, II.3, 330b5). Agora, quanto aos produtos da técnica, como a casa citada por Aristóteles no contexto em análise, a finalidade dela, que corresponderia a sua funcionalidade técnica, depende de algo externo a ela própria para ser efetivada - no caso, a capacidade de proporcionar abrigo -, e por isso, na medida em que é tomada em si e por si mesma, seria caracterizada tão somente por determinada disposição de tijolos e madeiras. Contudo, tal disposição, por si só, não seria capaz de explicar a natureza essencial da casa, sem se levar em conta a causalidade final, dado que certa disposição de tijolos e madeiras apenas seria devidamente explicada em relação à funcionalidade de proporcionar abrigo (*Física*, II.9, 200a7-10). E, uma vez que a finalidade se dá de um modo externo à estrutura mesma da casa (*Física*, II.2, 194b7-8), ela não representaria algo como sendo propriamente substância. Mas de qualquer modo, no capítulo 2 do livro VIII da *Metafísica*, parece que Aristóteles não estaria diretamente interessado no estatuto ontológico dos objetos reportados, mas estaria apenas interessado, neste contexto, em explorá-los para uma análise ulterior mais conclusiva.

terra. Desta forma, a sílaba e a carne (um composto homogêneo animado) não seriam redutíveis aos seus respectivos elementos composicionais, mas seriam, cada qual, algo distinto de seus componentes (*Metafísica*, VII.17, 1041b11-19).

Sendo assim, os corpos homogêneos, de um modo geral, comportariam em suas composições um traço formal, justamente pelo fato de apresentarem certo elemento essencial que os caracterizaria como tais, na medida em que a unidade composicional, o todo, manifesta propriedades distintas daquelas próprias de seus elementos constituintes. No entanto, o traço formal dos corpos homogêneos inanimados, em relação ao dos organismos vivos, se revelaria menos evidente, pois não haveria uma diferença muito notória entre a forma, isto é, certas qualidades próprias do todo composicional como, por exemplo, determinada solidez, textura, maleabilidade etc., e a matéria, ou seja, os atributos característicos dos quatro elementos: calor, seco, úmido e frio.

No caso dos organismos vivos, a diferença da forma em relação à matéria se expressaria de um modo mais explícito, uma vez que se trataria de uma diferença entre as qualidades próprias das partes homogêneas, tais como a carne, o osso, o tendão etc., e as funcionalidades vitais do conjunto intrinsecamente articulado das partes não homogêneas, tais como o coração, os pulmões, a mão etc., que perfazem a compleição orgânica. Deste modo, seria mais razoável supor que um cadáver estaria mais constituído de partes homogêneas do que partes não homogêneas (*Geração e Corrupção*, I.5, 321b28-32), dado que seria mais fácil reconhecer que um ser humano morto deixa de ter a capacidade de realizar funções vitais do que apresentar as qualidades próprias ou essenciais das partes homogêneas, tomadas enquanto tais, e não mais no contexto orgânico-animado.

Em uma passagem de *Mete.* IV.5, Aristóteles procura identificar a natureza própria do fator formal que estaria inerentemente associado aos compostos homogêneos de um modo geral:

Além da matéria há duas causas, o agente [*ποιούν*] e a passiva [*πάθος*] (o agente como aquilo de onde provém o movimento e a passiva como forma [*εἶδος*]): e, portanto, são [*sc.* causas] da solidificação e da difusão, bem como do secar-se e do umedecer-se. O agente age por duas potências e padece por duas afecções, como se disse: age pelo quente ou pelo frio, e a passiva [*sc.* padece] pela presença ou pela ausência do calor ou do frio.²⁰ (*Meteorológicos*, IV.5, 382a27-382b1)

²⁰ ἔστιν δὴ τὰ αἷτια τὰπαρὰ τὴν ὕλην δύο, τό τε ποιούν καὶ τὸ πάθος (τὸ μὲν οὖν ποιούν ὡς ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς εἶδος). ὥστε καὶ πήξεως καὶ διαχύσεως, καὶ τοῦ ξηραίνεσθαι καὶ τοῦ ὑγραίνεσθαι. ποιεῖ δὲ τὸ ποιούν δυοὶ δυνάμεισι, καὶ πάσχειπαθήμασιν δυοῖν, ὥσπερ εἴρηται· ποιεῖ μὲν θερμῶ καὶ ψυχρῶ, τὸ δὲ πάθος ἢ ἀπουσία ἢ παρουσία θερμοῦ ἢ ψυχροῦ.

Na passagem supracitada, além da causa material, Aristóteles menciona, também, duas outras causas, a eficiente (*τό ποιούν*) e uma causa passiva (*τὸ πάθος*) que ele associa à forma (*εἶδος*) própria dos corpos homogêneos. No entanto, surge a questão de saber precisamente em que sentido Aristóteles associaria uma causa passiva à forma desses corpos. Para tanto, seria preciso levar em consideração dois tipos de potências envolvidas na atividade da causalidade eficiente, a saber, a ativa e a passiva. As potências ativas estão ligadas ao calor e ao frio no processo de composição dos corpos homogêneos, os quais atuam sobre as potencialidades passivas, que por sua vez estão ligadas à matéria dos corpos homogêneos (*Meteorológicos*, IV.1, 378b31-379a3; *Meteorológicos*, IV.4, 381b24-28).

Na medida em que o calor do meio atua sobre determinado material disposto na natureza, de modo a afetar e dominar esse material²¹, tornando-se calor próprio (*θερμότητος τῆς οἰκείας*) ao composto em processo de formação, é desencadeada uma atividade de cocção em função da qual vem a ser engendrada uma mistura que caracterizará certo tipo de corpo homogêneo (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23). A forma do corpo homogêneo, então, surge como uma propriedade composicional passiva, na ocasião em que na geração da mistura - ocasionada pela atividade de cocção como decorrência da atuação do calor, internalizado à composição homogênea em vias de formação -, após o arrefecimento provocado pelo frio, se estabelece certa proporção de seco e de úmido, proveniente da matéria elementar, que se manifesta por certas qualidades próprias como, por exemplo, solidez, fundibilidade, viscosidade etc.²²

Entretanto, o fim ou a causalidade final inerente à natureza mesma dos corpos homogêneos se identificaria com a própria forma e a causalidade formal²³, de caráter passiva. Neste sentido, Aristóteles declara o seguinte em uma passagem de *Mete.* IV.2:

²¹ *γεννώσι δὲ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν κρατοῦντα τῆς ὕλης* (o calor e o frio geram ao dominar a matéria) (*Meteorológicos*, IV.1, 379a1)

²² Com relação a essas qualidades próprias que caracterizam essencialmente os diversos tipos de corpos homogêneos, Aristóteles, em *Mete.* IV.8, elabora uma lista “segundo a capacidade e a incapacidade” (*ἅσα κατὰ δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν*) de manifestá-las: solidificável - insolidificável, fundível - não fundível, abrandável - não abrandável, reabrandável - não reabrandável, dobrável - não dobrável, quebradiço - não quebradiço, fragmentável - não fragmentável, impressionável - não impressionável, modelável - não modelável, espremível - não espremível, estirável - não estirável, maleável - não maleável, desgarrável - não desgarrável, cindível - não cindível, viscoso - não viscoso, comprimível - não comprimível, combustível - não combustível, fumaciante - não fumaciante (*Meteorológicos*, IV.8, 385a11-18).

²³ Em *Ph.*, II.7, 198a21-27, Aristóteles afirma que muitas vezes a causa formal e a causa final são uma só, e em *GA.*, I.1, 715a4-6, de um modo semelhante, ele declara que as causalidades formal e final são

O fim [τὸ τέλος] para algumas coisas é a natureza, mas natureza a que denominamos como forma e essência [εἶδος καὶ οὐσίαν]; mas para outras, o fim da cocção é certa configuração subjacente [ὑποκειμένην τινὰ μορφήν], quando o úmido se torna de tal qualidade e quantidade ao ser assado, fervido, apodrecido ou aquecido de alguma outra maneira, pois então é utilizável e dizemos que foi cozido [πεπέφθαι].²⁴ (*Meteorológicos*, IV.2, 379b25-29)

Para algumas coisas (i), o fim (τὸ τέλος) é natureza e diz respeito à forma e à essência, como o acabamento (τελείωσις) que resulta da atividade de cocção de acordo com o que foi descrito mais acima, a respeito do processo composicional de um corpo homogêneo envolvendo potências ativas (calor e frio) e passivas (seco e úmido); e, para outras (ii), o fim da cocção é certa configuração subjacente (ὑποκειμένην τινὰ μορφήν), que resulta não em uma característica, uma propriedade, formal ou essencial de determinado composto, mas em um tipo de substrato residual, proveniente de atividades gerais tais como assar, ferver, apodrecer ou ser aquecido de algum outro modo, e que estariam, em certo sentido, relacionadas a um processo de cocção.

Quanto ao ponto (ii), “quando o úmido se torna de tal qualidade e quantidade ao ser assado, fervido, apodrecido ou aquecido de alguma outra maneira” (ὅταν τοιονδὶ γένηται καὶ τοσονδὶ τὸ ὑγρὸν ἢ ὀπτώμενον ἢ ἐψόμενον ἢ σηπόμενον ἢ ἄλλως πως θερμαινόμενον) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b28-29), sendo o úmido uma porção material, surgiriam como fim ou como resultado da cocção certos substratos residuais de algo *utilizável* (χρήσιμος) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b29), tais como o pus de uma ferida, a remela das lágrimas (*Meteorológicos*, IV.2, 379b31-32), ou coisas tais como urina e fezes (*Meteorológicos*, IV.2, 380a1-2). Agora, quanto ao ponto (i), o τέλος (fim) da cocção corresponderia estritamente a determinado acabamento próprio, de natureza formal ou essencial, ligado, propriamente, aos corpos homogêneos inanimados, tais como a prata, o bronze, o ferro etc. Neste sentido, tais corpos, então, não deixariam de apresentar certo traço rudimentar de aspecto teleológico.

consideradas quase como uma só. Isto parece ser mais notório com relação aos corpos homogêneos, pois o traço essencial e o acabamento desses corpos se *identificariam* com a natureza de suas qualidades próprias. Já no caso dos organismos vivos, haveria uma pequena distinção entre a causa formal e a causa final, apesar de estarem intimamente ligadas entre si. A causalidade formal de um ser vivo referir-se-ia a certo arranjo estrutural capaz de possibilitar o fim ou finalidade, ou seja, a realização de um conjunto articulado de funções vitais.

²⁴ τὸ δὲ τέλος τοῖς μὲν ἢ φύσις ἐστίν, φύσις δὲ ἦν λέγομεν ὡς εἶδος καὶ οὐσίαν· τοῖς δὲ εἰς ὑποκειμένην τινὰ μορφήν τὸ τέλος ἐστὶ τῆς πέψεως, ὅταν τοιονδὶ γένηται καὶ τοσονδὶ τὸ ὑγρὸν ἢ ὀπτώμενον ἢ ἐψόμενον ἢ σηπόμενον ἢ ἄλλως πως θερμαινόμενον· τότε γὰρ χρήσιμόν ἐστι καὶ πεπέφθαι φαμέν

No entanto, parece que alguns autores como, por exemplo, J. Owens, Francisco J. Ayala, Sheldon M. Cohen, D. Bostock, Christopher V. Mirus, envolvendo, entre eles, certas variantes interpretativas, conceberam uma perspectiva geral de acordo com a qual Aristóteles teria assumido a ideia de uma teleologia universal, na medida em que a totalidade dos corpos naturais seria gerada em função de algum propósito ou, de algum fim específico, *de tipo funcional* (OWENS, J., 1968, p. 168; AYALA, F. J., 1970, p.15; COHEN, 1996, p. 139; BOSTOCK, D., 2006, pp.70-75; MIRUS, C. V., 2006, p. 61), incluindo os corpos homogêneos inanimados; apesar de Bostock não ter deixado de chamar a atenção para o caráter problemático que haveria na adoção da ideia de que os corpos homogêneos inanimados, como os minerais e os metais, comportariam de um modo não muito claro algum fator teleológico-funcional²⁵, característico das atividades anímicas dos seres vivos (BOSTOCK, D., 2006, pp.73-74).

Por outro lado, Mary L. Gill parece conceber os corpos homogêneos de um modo geral, sejam eles animados ou inanimados, como inerentemente desprovidos de finalidade, de modo que a natureza desses corpos seria explicada “*by ordinary material mechanics - processes like heating and cooling - which we shall call "material necessity" or "material causation"*” (GILL, M. L., 1997, p. 146). Deste modo, uma vez que os corpos homogêneos, enquanto tais, seriam explicados e entendidos em termos de causalidade material, abarcando somente processos mais ligados a propriedades materiais como esquentar e esfriar, conforme Gill no trecho acima citado, então, não seria possível atribuir qualquer elemento de caráter teleológico aos corpos em questão (GILL, M. L., 1997, p. 146).

Porém, talvez, tanto a ideia segundo a qual os corpos homogêneos inanimados comportariam, de alguma forma, certo traço teleológico-funcional não muito evidente em relação aos organismos vivos, quanto a ideia segundo a qual seriam desprovidos de qualquer caráter de finalidade ou de fim²⁶, pudessem ser, de uma maneira alternativa, reexaminadas no sentido de se admitir, sim, algum elemento teleológico inerente à natureza mesma de tais

²⁵ A concepção segundo a qual os corpos homogêneos inanimados comportariam algum traço teleológico-funcional, mesmo que não aparente, a qual Bostock teria mantido (ao menos em seu livro referido e publicado em 2006), estaria relacionada com certa passagem problemática de *Met.*, IV.12: 390a14-20. Tal passagem foi analisada de uma forma detida em meu artigo intitulado “O Caráter Essencial dos Corpos Homogêneos em Aristóteles” (CARVALHO, R. R. de, 2020, pp. 147-171).

²⁶ Com relação às razões pelas quais, por um lado, a ideia de que os corpos homogêneos inanimados admitiriam, em algum sentido, uma finalidade de tipo funcional e, por outro, a ideia de que não comportariam qualquer aspecto de finalidade, não se sustentariam, ver: CARVALHO, R. R. de, “O Caráter Essencial dos Corpos Homogêneos em Aristóteles”, in *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 14 - issue 2, 2020, pp. 147-171.

corpos, mas de tipo completamente distinto do funcional, que nos seres vivos está ligado às atividades vitais.

De acordo com W. Kullmann, o termo “τέλος” (“fim”) denota “*the end of a process of development in relation to its preliminary stages*”, e não “*a function in relation to its indispensable prerequisites*” (KULLMANN, W., 1985, p. 170), sendo que, para Aristóteles, haveria fundamentalmente dois sentidos de finalidade: (i) *οὐ ἕνεκα τινος*, ou seja, o *fim de algo* e (ii) *οὐ ἕνεκα τινι*, ou seja, o *em benefício de quê*. Sendo assim, os corpos homogêneos inanimados comportariam um fator teleológico apenas no sentido (i), a saber, como *fim de algo* e não no sentido (ii), a saber, como *em benefício de quê*, na medida em que as qualidades próprias e essenciais de tais corpos como solidez, fundibilidade, maleabilidade, viscosidade etc., se dariam apenas como um *acabamento* (τελείωσις) (*Meteorológicos*, IV.2, 1079b21) do processo composicional.

Neste processo, as propriedades características dos componentes elementares deixam de se apresentarem como tais (*Geração e Corrupção*, I.10, 328b21-22), de modo a resultar nas mencionadas qualidades próprias da mistura homogênea em desenvolvimento formativo (*Geração e Corrupção*, I.10, 328a28-31). Isto ocorreria em função de uma atividade de cocção (causalidade formal) operada pelo calor (potência ativa) internalizado ao composto (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23) do qual, após dado arrefecimento pelo frio (potência ativa), resultaria, de uma maneira passiva, determinado grau de proporção entre o úmido e o seco (potencialidades passivas) (*Meteorológicos*, IV.1, 378b31-379a3; *Meteorológicos*, IV.4, 381b24-28), o qual corresponderia à *forma passiva* (*Meteorológicos*, IV.5, 382a29) de certo corpo homogêneo, identificada através das qualidades próprias ou essenciais.

Já com relação aos organismos vivos, além de estar envolvido o fator teleológico no sentido (i), entendido como *fim de algo*, estaria envolvido, também, o fator teleológico no sentido (ii), entendido como *em benefício de quê*. No contexto orgânico-animado ocorre determinado *acabamento* (τελείωσις), isto é, (i) *fim de algo*, *em vista de quê* (*οὐ ἕνεκα*) o organismo vivo é capaz de realizar as funções ou atividades vitais (*De Anima*, II.3, 414a31-32), (ii) em benefício da *ψύχη* (alma) (*De Anima*, II.4, 415b12-21). Em outros termos, na composição dos seres vivos certo arranjo estrutural de partes orgânicas, intrinsecamente relacionadas entre si, se daria como (i) *acabamento* (*Partes dos Animais*, II.1, 646b5-10), o qual possibilitaria ao vivente a efetivação de um conjunto articulado de funções vitais, (ii) em vista das realizações anímicas.

Deste modo, enquanto os corpos homogêneos inanimados se restringiriam apenas a um fator teleológico, de caráter fundamental, isto é, o acabamento (*τελείωσις*) ou o fim (*τέλος*) composicional de *aspecto passivo*, os organismos vivos compreenderiam, além disso, um outro fator teleológico, de natureza completamente distinta, a saber, *o em vista de quê* (*τὸ οὐ ἔνεκα*) ou *o em vista de* (*ἔνεκα τοῦ*), ligado às funcionalidades vitais, de *aspecto ativo*. Neste sentido, J. Lennox reconhece que, no contexto no qual Aristóteles, em *Mete.* IV, trata da questão da *πέψις* (cocção) enquanto um processo fundamental relacionado à geração de um corpo homogêneo, há uma série de referências a termos como *τελείωσις* (acabamento) e *τέλος* (fim), mas que há uma ausência de termos como *τὸ οὐ ἔνεκα* (em vista de quê) ou *ἔνεκα τοῦ* (em vista de), aos quais ele associa a um sentido estrito de causalidade final (LENNOX, J. G., 2014, p. 276, nota 5).

No entanto, talvez fosse admissível pensar que, além de uma acepção estrita de causalidade final, estreitamente ligada ao significado de *τὸ οὐ ἔνεκα* (em vista de quê) ou de *ἔνεκα τοῦ* (em vista de), que, no âmbito do vivente, é expressa pelas funções vitais ou anímicas, haveria uma outra acepção mais ampla de causalidade final, envolvendo a de tipo funcional e, também, a caracterizada como *τελείωσις* (acabamento) e *τέλος* (fim) composicional *sic et simpliciter*, que coincidiria, em sentido irrestrito, com a causalidade formal (*Física*, II.7, 198a21-27; *Geração dos Animais*, I.1, 715a4-6). Nesta acepção mais ampla, tanto o acabamento composicional dos corpos homogêneos inanimados, quanto o acabamento composicional dos organismos vivos envolveriam, por si só, um traço ou um aspecto de causalidade formal/final de caráter passivo, restrita às respectivas completudes composicionais; apesar de, no caso da compleição orgânica, tal completude não bastar por si mesma, sendo explicada por um aspecto teleológico adicional de caráter ativo, referente a determinado acabamento composicional *a fim de* possibilitar ao vivente a realização das funções vitais, que o caracterizam como tal.

Consoante T. Popa, a atividade de cocção relativa ao processo de constituição de um corpo homogêneo inanimado, não se limitaria apenas a operações relacionadas a propriedades estritamente de caráter material, tais como, referindo-se novamente a Gill, “*heating and cooling*”, nas quais estaria envolvida somente “*material causation*”²⁷ (GILL, M. L., 1997, p. 146), mas também com vista a um *τέλος* (fim) sem qualquer aspecto de funcionalidade envolvida, como mera “*fruition*” (POPA, T., 2014, p. 329) de existência natural de determinada instanciação substancial.

²⁷ Ver: p. 19 acima.

Hints at final causation are scarce but, I believe, not entirely absent from Meteor. IV.1–11. Chapters 2 and 3²⁸, for example, hold an interesting place in Meteor. IV. While pepsis, or concoction (a process that is essential to many of Aristotle's explanations in his biological corpus), is rarely mentioned in the rest of Meteor. IV, chapters 2 and 3 deal in great detail with both complete and partial concoction. Pepsis is described and explained not solely in terms of a uniform body's natural heat mastering the moisture in that body, such as the pulp of a fruit, but also with a view to some telos ('end', 'end point', 'completion') in a process, which can be natural (e.g., fruition) or artificial (e.g., cooking). (POPA, T., 2014, pp. 328-329)

Desta maneira, os corpos homogêneos seriam caracterizados como tais por certas qualidades próprias como “a tensão, o estiramento, a fragmentação, a dureza, a brandura e todas as demais deste tipo” (τάσει, ἔλξει, θραύσει, σκληρότητι, μαλακότητι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις) (*Meteorológicos*, IV.12, 390b7-8). Contudo, algo bem distinto ocorreria no contexto dos corpos ou das partes não homogêneas dos organismos vivos (*Meteorológicos*, IV.12, 390b2-11), que seriam caracterizados não por certas qualidades próprias, mas por certa *faculdade* de caráter funcional:

As partes se distinguem umas por certa capacidade [δυνάμει], e outras por certas qualidades [πάθεισι]: as não homogêneas, pela capacidade de realizar certa função, por exemplo, a língua e a mão, e as homogêneas, pela dureza, pela brandura e outras qualidades similares.²⁹ (*Geração dos Animais*, I.18, 722b30-33)

As faculdades das partes não homogêneas dos organismos vivos, de natureza funcional, estariam intimamente ligadas às atividades da ψυχή (alma), a qual se apropriaria das qualidades próprias das partes homogêneas, em vista da capacidade de o ser vivo desempenhar um complexo arranjo de funções vitais.³⁰

4. Considerações Finais

²⁸ Além dos capítulos 2 e 3 dos *Meteorológicos*, nos quais as noções de causas de tipo finais são mencionadas por Aristóteles, e que são mais ou menos desenvolvidas no âmbito de análise do processo constitucional dos corpos homogêneos, há menções, também, nos capítulos 5 e 10, mas sem maiores elaborações (POPA, T., 2014, p. 329, nota 38).

²⁹ δὲ τὰ μέρη τὰ μὲν δυνάμει τὰ δὲ πάθεισι διώρισται, τὰ μὲν ἀνομοιομερῆ τῶ δύνασθαί τι ποιεῖν οἶον γλῶττα καὶ χεῖρ, τὰ δ' ὁμοιομερῆ σκληρότητι καὶ μαλακότητι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις πάθεισιν.

³⁰ Nesta perspectiva, seria mais fácil verificar quando, no cadáver, as propriedades essenciais das partes não homogêneas não se manifestam mais, pois nesta circunstância o corpo deixa de ter a capacidade de realizar as funções vitais como, por exemplo, locomover-se. Contudo, não seria fácil discernir exatamente a ocasião em que as partes homogêneas, no cadáver recente, deixaria de apresentar as suas propriedades essenciais, tais como, por exemplo, certa maleabilidade, certa brandura ou certa textura da carne, “a não ser que esteja muito degradado e somente restem as configurações [σχήματα], por exemplo, os corpos de cadáveres envelhecidos que de repente se convertem em cinzas nos túmulos” (“ἀν μὴ σφόδρα ἐξίτηλον ἦ καὶ τὰ σχήματα μόνα ἢ λοιπά, οἶον καὶ τὰ τῶν παλαιουμένων νεκρῶν σώματα ἐξαίφνης τέφρα γίγνεται ἐν ταῖς θήκαις”) (*Meteorológicos*, IV.12, 390a20-23).

Os organismos vivos são constituídos de dois tipos de partes: (i) as partes homogêneas e (ii) as partes não homogêneas, de modo que (i) as primeiras vêm a ser e existem essencialmente como tais em função (ii) das segundas. As partes não homogêneas como, por exemplo, os olhos, os rins, as mãos, os braços etc. se caracterizam por determinadas ações ou funções anímicas, e a multiplicidade de tais atividades próprias dos organismos vivos requer que as partes homogêneas, na medida que são componentes materiais das partes não homogêneas, comportem diversas qualidades (*Parte dos Animais*, II.1, 646b10-17). Assim, dependendo da parte não homogênea e da função vital a ela correlacionada, é necessário que a parte (ou as partes) homogênea, associada como elemento material a dada parte não homogênea, tenha certa moleza ou rigidez, tenha certa distensão ou flexão etc., as quais correspondem a certos exemplos de propriedades próprias de corpos homogêneos.

As partes homogêneas como, por exemplo, a carne, o osso, o tendão etc., são, portanto, dotadas destas ou daquelas qualidades características, sendo uma mole e outra dura, uma viscosa e outra áspera e assim por diante, de maneira que as partes não homogêneas concentrem uma variedade de qualidades que se sobrepõem umas às outras. Neste contexto orgânico, determinadas qualidades próprias de certas partes homogêneas permitem à mão realizar a operação de apertar e outras, de agarrar, de sorte que tais e as demais funcionalidades anímicas explicariam justamente o porquê de as partes não homogêneas serem compostas de carne, de ossos, de tendões, e outras partes homogêneas semelhantes (*Parte dos Animais*, II.1, 646b17-27; TIPTON, J. A., 2014, p. 78).

No entanto, as propriedades próprias das partes homogêneas, no contexto orgânico, são subsumidas e apropriadas pelo princípio anímico do vivente, a saber, pela alma do ser vivo, fazendo com que tais propriedades sejam essencialmente associadas a a um conjunto articulado de atividades vitais (GILL, M. L., 2014, p. 346). As propriedades próprias do osso, por exemplo, como certa dureza, certa fragmentabilidade, certa porosidade, estariam fundamentalmente direcionadas à realização de determinadas funcionalidades orgânico-anímicas. O osso, mesmo que possa permanecer *aparentemente* como tal por muito tempo, após a morte de um animal em uma ossada, não seria mais, de fato, um osso, a não ser por *homonímia*³¹, uma vez que ele deixa de apresentar as características essenciais³² que o determinam e que o definem enquanto osso.

³¹ Neste sentido, Aristóteles declara o seguinte no capítulo 10 do livro VII da *Metafísica*: “Essas [*sc.* partes do corpo] são, por um lado, anteriores ao composto mas, por outro, não são (com efeito, nem

Os corpos homogêneos animados e os corpos homogêneos inanimados comportam um processo composicional semelhante, no qual o calor atua como causalidade eficiente através da qual vem a ser desencadeado uma atividade de cocção. Essa atividade faz com que as propriedades próprias de cada componente elementar, envolvido na geração de uma *μίξις* (mistura), sofram certas alterações (*Geração e Corrupção*, I.10, 328b21-22), de maneira a fazer emergir outras propriedades, agora de natureza comum (*κοινόν*) ao todo composicional (*Geração e Corrupção*, I.10, 328a28-31).

Entretanto, por um lado, com relação às composições homogêneas inanimadas o calor, internalizado ao processo gerativo da mistura e que desencadeia o processo de cocção (*πέψις*) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23), corresponde ao *calor natural* (*φύσει θερμότητος*) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b34-35) do meio ambiente. Por outro lado, quanto às composições homogêneas animadas, não se trata do calor natural, mas de um calor específico e de natureza distinta relativamente à do primeiro, isto é, o *calor vital* ou *anímico* (*θερμότητα ψυχικήν*). O calor vital estaria contido no *pneuma* (*πνεῦμα*) (*Geração dos Animais*, III.11, 672a19-20), o qual, ao estar intimamente associado a certos movimentos formativos próprios a cada espécie de ser vivo, seria responsável por desencadear as atividades de cocção, pelas quais se realizam as formações das variadas partes homogêneas que compõem a compleição orgânica. Além disso, o calor vital seria responsável ao mesmo tempo, também, por regular ou informar, em meio ao desenvolvimento embrionário, as mudanças *epigenéticas* nos materiais apropriados, nos tempos apropriados, e nos lugares apropriados, no sentido de conduzir todo o complexo composicional na direção de um conjunto articulado de funções vitais (*Geração dos Animais*, II.6, 743a26-29; GILL, M. L., 1997, p. 154; FREUDENTHAL, G., 1995, p. 28).

Desta forma, mesmo que os compostos homogêneos animados comportem determinadas características próprias, enquanto corpos homogêneos, tais características decorrem essencial e fundamentalmente em vista da realização das funções vitais do todo orgânico, do qual eles são ontologicamente dependentes. Ao contrário, os compostos

sequer são capazes de existir separadamente, pois não é em todo caso que se mantém como o dedo de um animal, mas é homônimo o dedo morto” (*μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὄς, ἔστι δ' ὄς οὐ (οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα· οὐ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῆοι, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς)*) (*Metafísica*, VII.10, 1035b22-25). Em um sentido, as partes orgânicas são anteriores ao composto, isto é, na perspectiva da ontogênese, mas em outro sentido elas seriam posteriores, isto é, na perspectiva da essência e da definição, pois as partes orgânicas somente vêm a ser e são explicadas em razão do todo substancial.

³² As características essenciais do osso seriam as seguintes: tornar possível a flexão do corpo por meio de suas articulações, juntamente com a carne a eles anexada através de ligaduras leves e fibrosas, e proteger os órgãos internos, como, por exemplo, as costelas que envolvem o peito, ao servir de proteção às vísceras em torno do coração (*Partes dos Animais*, II.9, 654b27-655a2).

homogêneos inanimados vêm a ser na natureza de uma maneira independente, e as suas características essenciais, ou seja, as suas qualidades próprias sustentariam um elemento formal estritamente imanente, bem como um *telos* expresso por este elemento formal, que não estaria relacionado a qualquer atributo de tipo funcional.

Na medida em que certa mistura homogênea adquire e preserva um equilíbrio na proporção (*λόγος*) entre o úmido e o seco, em função de um processo de cocção, tem-se a determinação de uma natureza formal *sui generis* ao corpo homogêneo inanimado, manifestada pelas qualidades próprias, assim como o estabelecimento de um acabamento (*τελείωσις*) ínsito a essa natureza substancial. Neste sentido, Freudenthal declara o seguinte:

Eventually the process attains a telos, namely when a certain stable logos has been established between the moist and the dry [...]: the substance has then acquired a proper form (eidos) or nature (phusis) [...]. Concoction thus results in a well-delimited substance whose moisture has been 'mastered' by the dry in a characteristic way: further heating will destroy it, at times by transforming it into another substance (sc. one characterized by a different logos). Generally speaking, concoction is the process through which a loose heap is 'worked up' into a unified and organized whole. (FREUDENTHAL, G., 1995, p. 23)

De acordo com a concepção aristotélica de natureza, a realidade natural, no âmbito do mundo sublunar, comportaria, fundamentalmente, três tipos de composições, a saber, os corpos elementares, os corpos homogêneos inanimados e os organismos vivos (FINE, K., 1995, p. 266). Entre esses três tipos de coisas, haveria uma escala gradual quanto ao grau de unidade interna composicional, na qual, na base, se encontrariam os corpos elementares, em uma situação intermediária, os corpos homogêneos inanimados e, em uma posição mais elevada, os organismos vivos (GILL, M. L., 1989, p. 42).

Os corpos elementares, tais como, por exemplo, o fogo de uma chama, a terra de uma colina, a água de um lago, apesar de apresentarem certa unidade aparente, não representariam propriamente substâncias, visto que, no composto, as propriedades dos componentes não deixariam de exibir as suas características essenciais próprias, de modo que o todo constitucional manifestaria as mesmas propriedades essenciais de seus componentes materiais. Assim, nos corpos elementares, não haveria a expressão de nenhuma natureza formal intrinsecamente associada ao *todo* composicional, e haveria, então, um predomínio da matéria.

No outro polo da escala, os organismos vivos, exemplos paradigmáticos de *ούσίαι* (substâncias) naturais, apresentariam um alto grau de unidade e de complexidade interna, compreendendo uma camada estratificada de componentes materiais, isto é, os

elementos, as partes homogêneas e as partes não homogêneas, inter-relacionados entre si, em vista de possibilitar ao vivente a realização de determinadas atividades anímicas, características de tal tipo composicional. Neste caso, haveria uma diferenciação muito nítida ou clara entre os atributos materiais de caráter qualitativo das partes homogêneas como, por exemplo, dureza, maleabilidade, viscosidade, textura etc., e os atributos formais de caráter funcional da compleição orgânica como, por exemplo, nutrição, reprodução, sensação, locomoção, desideração etc., de modo que o fator formal se sobreporia e se destacaria sobremaneira em relação ao fator material.

Agora, os corpos homogêneos inanimados, distintamente dos corpos elementares, já encerrariam em si mesmos um traço de natureza formal, na justa medida em que as características essenciais dos componentes materiais elementares deixam de se manifestarem em efetividade no composto, e passam a expressar outras características comuns ao todo constitucional, mediante certa causalidade de tipo formal (atividade de cocção provocada pelo calor internalizado à mistura). No entanto, relativamente aos seres vivos, o aspecto formal dos corpos homogêneos inanimados estaria mais próximo do aspecto material, pois ambos aspectos, embora distintos, são de cunho qualitativo.

Não obstante, os corpos homogêneos inanimados não seriam desprovidos de determinado elemento formal, ainda que em menor grau e de uma maneira, por assim dizer, rudimentar em relação aos organismos vivos e, portanto, representariam um tipo de substância em uma acepção estrita do termo.³³ Neste sentido, tais corpos estariam situados em um ponto de intersecção entre compostos propriamente e não propriamente substanciais, sendo o tipo de substâncias naturais mais básicas.

Rodrigo Romão de Carvalho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

³³ Fine parece considerar que os corpos homogêneos inanimados se situariam entre os compostos elementares e as substâncias, ou seja, os organismos vivos, sendo que as composições homogêneo-inanimadas ocupariam “*a kind of midpoint between accidental and substantial change*” (FINE, K., 1995, p. 266). Contudo, penso que, pelo fato de tais composições conterem um traço de natureza formal, mesmo que se apresentando como algo elementar em relação aos organismos vivos, os corpos homogêneos inanimados já se enquadrariam no domínio das *substâncias* (em sentido próprio) naturais, em um primeiro nível de instanciação.

Referências Bibliográficas

Obras de Aristóteles

- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. BEKKER, I. (ed.). Academia Regia Borussica, Vols. I-II, Berlim, 1831.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. F.H. Fobes - Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919.
- ARISTÓTELES. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. W.D. Ross - Oxford: Clarendon Press, 1924.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. L. Minio-Paluello -Oxford: Clarendon Press, 1949.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis physica*. W.D. Ross - Oxford: Clarendon Press, 1950.
- ARISTÓTELES. *Meteorologica*. H. D. P. Lee - London: The Loeb Classical Library, 1952.
- ARISTÓTELES. *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. A. L. - Peck. London: The Loeb Classical Library, 1961.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis de generatione animalium*. H.J. Drossaart Lulofs - Oxford: Clarendon Press, 1965.
- ARISTÓTELES. *Du ciel*. P. Moraux, Aristote - Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- ARISTÓTELES. *De la génération et de la corruption*. C. Mugler - Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Literatura Especializada

- AYALA, F. J. "Teleological explanations in evolutionary biology". *Philosophy of Science*, Vol. 37, No. 1, pp. 1-15, 1970.
- BOSTOCK, David. *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CARVALHO, R. R. de. "O Caráter Essencial dos Corpos Homogêneos em Aristóteles", in *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 14 - issue 2, 2020, pp. 147-171
- CHARLES, D. "Simple Genesis and Primer Matter", in F. Haas e J. Mansfeld (eds.). *Aristotle's On Generation and Corruption I*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- COHEN, Sheldon M. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. NY: Cambridge University Press, 1996.
- COOPER, J. M. "Metaphysics in Aristotle's Embriology", in D. Devereux et P. Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique chez Métaphysique chez Aristote*. Paris: Éditions du CNRS, 1990, pp. 55-84.
- FINE, K. "The Problem of Mixture". Lewis, Frank A. and Bolton, R. (eds.), in *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1996, pp. 82-182.
- FREUDENTHAL, G. *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and pneuma, Form and Soul*. Oxford, 1995.
- GILL, M. L. *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton, 1989.
- GILL, M. L. "Material Necessity and *Meteorology IV 12*", in *Aristotelische Biologie - Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Stuttgart: Franz Steiner, 1997, pp. 145-161.
- GILL, M. L. "Limits of Teleology in Aristotle's *Meteorology IV.12*", in *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Vol. 4, N. 2, 2014, pp. 335-35.

- KULLMANN, Wolfgang. "Different Conceptions of the Final Cause in Aristotle", in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Bristol: Mathesis publications, 1985, pp. 169-175.
- LENNOX, James G. "Aristotle on the Emergence of Material Complexity: Meteorology IV and Aristotle's Biology", in HOPOS: *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Vol. 4, N. 2, 2014, pp. 272-305.
- LEWIS, Frank A. "Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter", in T. Scaltsas, D. Charles e M. L. Gill (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 247-277.
- MIRUS, C. V. "The Homogeneous Bodies in Meteorology IV 12". In: *Ancient Philosophy* 26, pp. 45-64, 2006.
- OWENS, J. (1968) "Teleology of Nature in Aristotle". *The Monist*, Vol. 52, No. 2, Aristotle, pp. 159-173, 1968.
- PELLEGRIN, P. *Aristote: Physique – Livre II*. Éditions Nathan: Paris, 1993.
- PERAMATZIS, M. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- POPA, Tiberiu. "Method in Meteorology IV, in HOPOS: *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Vol. 4, N. 2, 2014, pp. 303-334.
- SAUVÉ, Susan M. "Aristotle, Teleology and Reduction", *Philosophical Review* 101, n. 4, 1992, pp. 791-825.
- SCALTSAS, Theodore. "Mixing the Elements" in *A Companion to Aristotle*. Ed. Anagnostopoulos, G. Blackwell Publishing, 2013.
- SOKOLOWSKI, Robert. "Matter, Elements and Substance in Aristotle", in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 8, Number 3, 1970, pp. 263-288.
- TIPTON, Jason A. *Philosophical Biology in Aristotle's Parts of Animals*. Studies in History and Philosophy of Science, 26. Springer, 2014.
- ZILLIG, R. *Metafísica, Livros VII e VIII – Aristóteles - Tradução e notas*. Trabalho em elaboração, 2021.

Entre ética e ciência: necessidade e contingência na teoria da ação em Aristóteles

Jaqueline Stefani

This article investigates the possibility of moral issues being of the same nature as that of occurrences for the most part (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) which are discussed in the *Physics*, in the *Metaphysics* and in the *Analytics*, as opposed to the categories of what happens by strict necessity and by chance/accident. That category (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) sometimes seem to be approximately equivalent to that which happens by strict necessity, when Aristotle highlights that things that happen by chance/accident do not belong to the scope of science, and sometimes seem to be sharply distinct of strict necessity, when Aristotle specifies the differences between both of them in terms of possible conclusions that may be obtained from syllogisms of both types. It seems to be that actions resulting from a formed character are *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, thusly belonging to the register of hypothetical necessity, since character is the agent's second nature. If this hypothesis is correct, actions resulting from a formed character do not have the status of openness to contraries.

1. Introdução

Não é pouco, para a compreensão da ética aristotélica enquanto tal, verificar se o âmbito do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*¹ tem a mesma dinâmica e propriedades tais quais discutidas na *Física*, *Metafísica* e *Segundos Analíticos*. É comum ler em obras de comentadores de Aristóteles que, diferentemente do campo científico, os problemas éticos movem-se no campo do acaso e da indeterminação, afinal, ações são imprevisíveis.² Contudo, o hábito reiterado revela certa

¹ Opto por deixar o termo grego sem tradução, pois as traduções utilizadas (frequentemente, geralmente, no mais das vezes, na maior parte dos casos, etc.) levam, em geral, a uma interpretação equivocada do que Aristóteles apresenta sob esses termos.

² De Campos (2012), por exemplo, afirma que: “Aristóteles procurará mostrar como as escolhas e ações do homem são decisivas, todavia estão sempre sujeitas ao acaso” (p. 29) e que: “A ética ocupa-se das situações [em que] não devemos esperar consecução de demonstrações perfeitas, como possíveis numa ciência como a matemática, que opera com coisas que são como são necessariamente. A educação moral prescrita pela doutrina aristotélica opera no campo da contingência e não no da necessidade” (p. 60), ou ainda, que: “A leitura que Aristóteles faz do acaso no mundo possui um lugar de importância na sua ética, já que todos os princípios da sua doutrina ética, por mais que pretendam educar o homem na virtude, não podem pretender fugir aos infortúnios do acaso” (p. 61). Aubenque (2008), afirma que: “a prudência se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é.” (p. 109).

estabilidade, sendo responsável por engendrar no agente um caráter, uma disposição que compreende fixidez por depender tanto da razão quanto dos desejos, ambos já enrijecidos pelo hábito. Ora, tal disposição refere-se tanto à virtude quanto ao vício, disposições sedimentadas no agente como uma “segunda natureza”. Em agentes de caráter formado, o que parece é que o âmbito das ações morais, em certo sentido, está muito distante do acaso e da indeterminação e caem sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, registro de uma necessidade hipotética.³ Assim, pessoas que agem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* de um determinado modo tenderão a agir da mesma maneira em ações futuras? Se a disposição moral se solidifica quando formada ao longo do tempo através de ações habituais, determinaria ela, após formada, as ações? O desenvolvimento do artigo visa a esclarecer em que sentido tal afirmação pode ser considerada razoável.

2. *Necessário, acaso/acidente, natureza e contingente*

É preciso analisar, primeiramente, o que Aristóteles entende por necessário, natureza, acaso e contingência. A teoria aristotélica da ciência, exposta nos *Segundos Analíticos*, propõe que aquilo que pode ser conhecido cientificamente está na categoria do que é necessário. Não causa espécie que a matemática e o âmbito supralunar sejam elementos da categoria de necessário sem mais, daquilo que é eterno e imutável, ao menos na concepção aristotélica do termo, dado que tais elementos não se geram nem se corrompem e, portanto, não são submetidos ao devir.

Contudo, há um desconforto se tal necessidade é aplicada às ciências da natureza, visto que o que ocorre no mundo sublunar cai sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Assim, se, por um lado, a necessidade é claramente indispensável à teoria aristotélica da ciência, por outro, o que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* também faz parte daquele âmbito de coisas que pode ser analisado cientificamente.⁴ Ora, se ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* são, de certa forma, necessárias, há que se investigar que tipo de necessidade é essa, pois pareceria estranho se se tratasse da necessidade sem mais, absoluta, tantas vezes mencionada nos *Segundos Analíticos*. Assim, são três os registros distinguidos por Aristóteles: a) Necessário sem mais (matemática e mundo supralunar); b) Necessário hipotético (mundo sublunar) e c) Acaso/acidente, que tanto pode ocorrer quanto não ocorrer.

³ A expressão ‘necessidade hipotética’ será usada sempre para expressar o registro daquilo que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* em contraste com a ‘necessidade sem mais’, ‘necessidade sem mais’ no sentido em que as coisas que caem sob seu registro não podem ser diferentes do que são, por serem eternas e imutáveis.

⁴ Cfe. *Segundos Analíticos* (I 30), *Retórica* (1369a 30) e *Metafísica* (1065a 1-5).

Na *Metafísica*, Aristóteles opõe eventos que ocorrem sempre e que ocorrem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a eventos que ocorrem por mero acaso; dos primeiros há ciência, mas dos segundos não há. Se ao âmbito científico pertence a demonstração pautada sobre a necessidade, então ou ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* são regidas por algum tipo de necessidade ou tais ocorrências não são objetos da ciência. Ora, parece desconfortavelmente evidente que ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* fazem parte do âmbito científico.

Para elucidar essa questão, passemos a examinar os casos em que, segundo Aristóteles, haveria ciência de ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Os exemplos encontrados em *Segundos Analíticos* 96a 5-10 e *Metafísica* 1027a 20-25 tratam de tais ocorrências passíveis de serem demonstradas cientificamente, mas que fazem parte do conjunto de coisas cuja natureza é mutável: a ocorrência de barba no homem e a cura da febre pelo hidromel. São exemplos regidos por uma categoria certamente distinta daquilo que ocorre necessariamente, de modo eterno e imutável. Contudo, ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* são ainda mais distintas de ocorrências ao acaso, pois tratam de fenômenos que naturalmente ocorrem e que podem, portanto, ser previstos. Assim, há coisas que ocorrem sempre do mesmo modo, necessariamente, para as quais é impossível serem diferentes do que são; há outras coisas que ocorrem acidentalmente (*συμβεβηκός*) e que não são, portanto, necessárias nem sempre nem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e, por último, há coisas cuja ocorrência se dá *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*.

Os exemplos emblemáticos de ocorrências acidentais listados em *Metafísica* 1026b 33 incluem: i) fazer frio na canícula (pois isso não ocorre nem sempre nem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*); ii) o homem ser branco; iii) um construtor curar alguém. Pelos exemplos, poder-se-ia interpretar que o intuito aristotélico presente na distinção entre os três registros restringe-se à frequência com que tais eventos ocorrem. Contudo, como bem demonstra Zuppolini (2011), a preocupação aristotélica não se esgotaria nisso, mas abarcaria a apresentação de uma relação explanatória entre os termos mobilizados na descrição de um dado estado de coisas. Haveria uma análise intensional atuando na diferenciação dos registros do sempre, do acaso e do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Assim, é da própria natureza do médico curar, mas não é da natureza de um construtor curar alguém e, caso isso ocorra, tal ocorrência é apenas acidental, por acaso. Igualmente, é da natureza da canícula que nela ocorra grande calor, sendo acidental a ocorrência de frio nesse período. Zuppolini (2011), na sequência, afirma que: se F se predica no mais das vezes de x, então, F se predica de x enquanto tal, ou seja, F é um predicado *per se* de x.

Em *Primeiros Analíticos* I 13, 32b 4-10, é justamente desta característica intensional que Aristóteles se vale para distinguir o OETP [*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*] dos demais tipos de contingência. Mas voltemos, agora,

a 74b 11-12. Lembremos que, ali, Aristóteles defende a seguinte tese: toda predicação *per se* é necessária e toda predicação necessária é *per se*. Ora, se aceitarmos a perseidade das predicções OETP, estamos reduzidos a duas opções: ou o projeto aristotélico é mais uma vez contraditório, ou haveria ao menos um sentido de “necessário” com o qual o “no mais das vezes” seria compatível. É certo que o sentido de necessário compatível com os eventos OETP não pode ser modal, uma vez que, no plano modal, necessário e OETP se opõem. (Zuppolini, 2011, p. 82)

O *per se* é analisado por Aristóteles em *Segundos Analíticos* I 4, como uma das três condições dos termos na predicação: “de todo” (*κατὰ παντὸς*), “per se” (*καθ’ αὐτὰ*) e “universal” (*καθόλου*): *κατὰ παντὸς* é relacionado com a extensão, aplicando-se a todos os elementos de um conjunto independentemente do tempo e do lugar; *καθόλου* é relacionado ao sujeito enquanto tal; *καθ’ αὐτὰ* é relacionado com a compreensão e apresenta a definição, podendo conter o sujeito ou estar contido no sujeito (APo 74b 5-10). Além disso, um predicado *per se* contém seu sujeito como traço de sua própria natureza pelos opostos, no sentido em que ou tal qualidade será, para o sujeito, necessária ou o seu oposto será, por exemplo, “O número é par”: a necessidade não é contínua, nem absoluta, pois o número poderia ser ímpar, caso em que o oposto lhe é necessário. Assim, um predicado universal é aquele que se predica de todos, por si e enquanto tal (APo 75a 15-20). É nesse sentido que a prova de que “todo triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos” deve conter não só um conhecimento numérico de todos os indivíduos da classe, mas igualmente um conhecimento de que o predicado é *per se* e de que tal predicado se aplica ao triângulo em geral enquanto triângulo, ou seja, em virtude de sua natureza.⁵

A alternativa proposta por Zuppolini é interessante, pois explica não só o sentido intensional que distingue os registros, mas o problema insolúvel que resulta de uma compreensão dos registros em seu sentido modal: se Aristóteles estivesse vislumbrando apenas

⁵ São, de fato, quatro os significados de *per se* expostos em *Segundos Analíticos*, I 4. Os dois primeiros são relativos ao conhecimento científico, segundo Aristóteles, a saber: 1) o predicado contém o sujeito e 2) o sujeito está contido no predicado. Existem controvérsias, contudo, sobre os últimos dois sentidos, especialmente sobre se eles se refeririam à ciência ou não. Porchat (2001, 2004) dirá que o terceiro significado se aplica à metafísica ao passo que o quarto trataria da relação predicativa sobre eventos acidentais estando, ambos os sentidos, fora do domínio científico. Para Angioni (2004, p. 15), contudo, o quarto sentido também se referiria ao domínio científico: “Aristóteles não afirma enfaticamente que a quarta acepção está incluída no domínio da ciência, mas também não afirma que ela está excluída desse domínio. A questão deve ser decidida por evidências complementares” (p. 21). Angioni recorre à expressão “no mais das vezes”, para endossar sua interpretação, concluindo que o conhecimento científico aristotélico não seria, no final das contas, tão diferente da ciência moderna quanto poderia parecer à primeira vista e enaltece (2004, p. 13) a necessidade referida à relação entre sujeito e predicado no conhecimento científico “no momento em que Aristóteles procura determinar a natureza das premissas do conhecimento científico [...] busca discernir os tipos de premissas ou proposições em que seja necessária a conexão entre sujeito e predicado”.

a frequência ao distinguir os registros, então inevitavelmente teríamos que ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* logicamente equivaleriam a ocorrências acidentais ou por acaso, pois em ambos os casos temos proposições cujo quantificador é particular, e ambos os tipos de ocorrências estariam excluídos do âmbito científico. Ora, claramente não é isso o que diz Aristóteles. Antes, dizer que o objeto do conhecimento científico é necessário significa dizer que a conclusão de um silogismo científico deve ser demonstrada por um termo médio que apresente a causa e por nenhum outro, causa que consiste na essência de um dos termos envolvidos. A cientificidade independe, portanto, da frequência da ocorrência dos eventos: “O que interessa em primeiro lugar é que, nos fenômenos OETP [*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*], encontramos uma *φύσις* atuando como seu princípio organizador. No que concerne à provisão de explicações adequadas, tarefa última do cientista, a modalidade dos eventos naturais é secundária” (Zuppolini, 2011, p. 84).

Assim, considerar a necessidade exigida na ciência aristotélica como atributo de fatos proposicionais acarretaria assumir uma necessidade modal das demonstrações científicas resultando na impossibilidade de eventos naturais serem objetos da ciência aristotélica, pois tais eventos ocorrem apenas *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* sendo compatíveis com eventos contingentes indeterminados e incompatíveis com o necessário sem mais.

A análise da ambiguidade da contingência (indeterminada ou natural) certamente aclara a questão: contingente, em um sentido, é o que é indeterminado, aquilo que ocorre ao acaso, como um tremor de terra enquanto um animal caminha; em outro sentido, contingente é o que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, o que ocorre naturalmente a algo, como o envelhecimento nos seres vivos (Cf. APrior I 13). O contingente indeterminado opõe-se totalmente ao necessário sem mais, mas o contingente natural opõe-se apenas parcialmente ao necessário, dado que o que pertence naturalmente a algo é constante, ainda que sua necessidade não seja absoluta.

Eventos *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* não devem ser interpretados no sentido daquilo que possivelmente ocorre, e sim daquilo que ocorre naturalmente, que pode não existir, mas, existindo, necessariamente será o caso, se nada externo impedir. Para que não ocorra algo que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, algo externo deve interferir, tanto no mundo sublunar discutido na ciência, quanto no âmbito moral do caráter. A análise do conceito de potência, na *Física*, contribui para esse entendimento, pois dizer que X é Y em potência não equivale a dizer que X tanto pode ser Y quanto não ser Y. Antes, significa dizer, nas palavras de Buarque (2015, p. 124) “que a potência é uma força ou capacidade de dar-se, e, fisicamente falando, só não se atualizará caso algum acidente o impeça. Que o *télos* de um menino seja vir a tornar-se um homem não é algo que simplesmente poderá ocorrer ou não ocorrer como alguém pode sentar-se ou ficar de pé

[...], pois é da natureza do menino tornar-se homem.”

Contudo, ainda segundo Buarque (2015, p. 124): “Ainda assim, podemos dizer que é contingente que o menino se torne homem, justamente porque isso não está garantido. Há uma força de dar-se, mas não uma necessidade de que essa força se atualize”.

Embora um sentido de necessidade (a necessidade sem mais) e um sentido de contingente (indeterminado) sejam absolutamente opostos um ao outro, o contingente referido aqui, como o tornar-se homem para um menino, não é o caso do contingente indeterminado, mas sim do contingente natural, exatamente aquele que é plenamente compatível com o necessário hipotético que rege o mundo natural. Assim, poderíamos dizer, inclusive, que há, sim, uma necessidade de que essa força se atualize, diferentemente do que propõe Buarque, ainda que se trate de uma necessidade hipotética, e que ela apenas não se atualizará se algo externo impedir. Haveria, inclusive, uma aproximação significativa do contingente natural em relação ao necessário sem mais, no sentido em que ambos se inserem no âmbito da ciência e são opostos ao acaso.

Assim, a diferença principal entre o necessário hipotético e o necessário sem mais parece ser que, enquanto no primeiro tipo é possível que um particular contido no universal não ocorra, no segundo tipo isso não é possível. Tomar o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* no mero sentido de ser frequente, como dizemos, por exemplo, que frequentemente há vagas para estacionar em tal lugar, ou que geralmente os vegetais comprados na feira estão no ponto certo de maturação, certamente é equivocado. Segundo Zingano (1996, p. 80):

Ser frequentemente A, porém, não é a mesma coisa que ser naturalmente A. O primeiro é estabelecido na base de uma constatação e se esgota nessa constatação, enquanto o segundo introduz uma reivindicação de normalidade. O que desvia da natureza é contranatural, o que se furta à frequência não é forçosamente contranatural. Aristóteles parece sustentar que o sentido de *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a título de natural é mais fundamental do que o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a título de mais frequente, e que o primeiro serve de explicação para o segundo, mas não o contrário.

Nos eventos que caem sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, Aristóteles afirma que a ocorrência não tem o atributo da continuidade no sentido absoluto. Por conta de uma interferência externa, é possível (ainda que improvável) que o hidromel não cure a febre de alguém, se o enfermo padecer de outra coisa que anule o efeito do hidromel, por exemplo, ou que um carneiro não nasça com quatro patas, por uma anomalia genética, por exemplo, ou ainda que o ser humano não envelheça, caso morra ainda jovem. Contudo, sempre que não houver impedimento, tais eventos ocorrerão.

Importa, contudo, distinguir a que se aplicam tais registros de necessidade sem mais, necessidade hipotética e acidente. Barnes (2009) afirma que:

nos *Analíticos* as coisas [análises sobre o que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*] são decepcionantes, e por várias razões. Primeiramente, a sugestão de que o elo entre premissas e conclusão poderia valer apenas na maior parte dos casos nunca é elaborada e nem mesmo sugerida. (Poderíamos plausivelmente suspeitar que ela faz apenas uma aparição fantasmagórica na Retórica). [...]. Em terceiro lugar, as poucas coisas que Aristóteles diz sobre as deduções ‘na maior parte’ não têm sistematicidade e são de validade duvidosa. (p. 343, 344).

Ora, uma coisa é o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* ser aplicado ao “elo” entre premissas e conclusão, à inferência propriamente dita, e outra é ser *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a ocorrência apresentada nas premissas e na conclusão; outra ainda é se os fenômenos ocorrem com tal necessidade ou não. O necessário sem mais (assim como o necessário hipotético e o acidente) pode ser atribuído a: 1) fenômenos, num sentido ontológico (ex: algo é algo, necessariamente); 2) à predicação, no sentido linguístico em que algo se predica de algo, necessariamente, e 3) à inferência, no sentido lógico demonstrativo em que, dadas determinadas premissas, algo distinto delas resultará, necessariamente (ex: A é B e C é A, logo C é B). Ainda, há uma dificuldade inicial em “3)”: necessidade lógica apenas relativa à quantificação (universal, particular e singular) e à qualificação (afirmativas e negativas), ou necessidade lógica no sentido modal (possível/necessário), ou necessidade lógica relativa à explicação causal do termo médio?

A ligação entre premissas e conclusão, em silogismos pautados pela necessidade hipotética não é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas necessária, por isso Aristóteles não escreve em momento algum que sejam *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, como bem constata Barnes. A necessidade lógica no silogismo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e no silogismo necessário em sentido absoluto é a mesma, se são demonstrações dedutivas corretas, pelas causas apropriadas. Aristóteles pouco fala sobre as deduções *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas daí a terem “validade duvidosa”, é outra questão. Outra coisa é investigar a necessidade em nível ontológico: o que se defende aqui é que no mundo sublunar a necessidade é hipotética e no supra lunar e matemático é necessidade sem mais.

Segundo Barnes (2002, p. 192), os objetos do conhecimento científico incluem muitos itens que acontecem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e tais itens não ocorrem por necessidade, ainda que Aristóteles insista que tal registro é necessário na medida em que é natural. Além dessa dificuldade, Barnes aponta para um segundo problema, a saber, em que sentido devemos compreender que algo é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Seriam três os sentidos apontados por Barnes: i) oposto a todos, sendo tomado como um quantificador plural (no mais das vezes, As são Bs); ii) oposto a sempre, em termos temporais (no mais das vezes P será verdadeiro se e somente se P for

verdadeiro na maior parte do tempo) e iii) oposto a necessariamente e assimilado ao possível, como um operador modal e, como o no mais das vezes é associado ao que ocorre naturalmente, poderia parecer que no mais das vezes P será verdadeiro apenas se for um fato natural, mas não necessário, que P. As três interpretações seriam incompatíveis entre si e nenhum comentarista posterior foi capaz de produzir uma interpretação coerente. Ainda, de acordo com Barnes (2002, p. 192), a tentativa mais feliz estaria em em Judson (1991), que argumenta que a interpretação i) está correta, mas nega que o texto aristotélico apoie ii) e afirma que a equivalência na qual iii) se baseia é substantiva e não definicional.

Ao contrário, me parece que nem “i)” (oposto a todos) nem “ii)” (oposto a sempre) nem “iii)” (oposto ao necessário), dão conta do que Aristóteles quer dizer com *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, seja tomando tais interpretações isoladamente, seja tomando-as em conjunto. Antes, a questão parece clarear quando se toma o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* como o que se predica de algo *per se* e enquanto tal, por sua natureza, como uma *φύσις* que funciona como princípio organizador. E, sendo toda predicação *per se* necessária, predica-se necessariamente, no sentido da necessidade hipotética que não é contínua, nem absoluta, mas nem por isso deixa de conter o atributo de necessidade. Tomar o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* no sentido i), como faz Judson e Barnes, ou mesmo no sentido ii), acarretaria uma incoerência no texto aristotélico inadmissível, pois os objetos da natureza estariam irremediavelmente excluídos do âmbito científico. Ainda, Barnes (2002, p. 193) sustenta que a afirmação aristotélica de que se as premissas são no mais das vezes, então a conclusão será no mais das vezes é falsa no caso de i), ii) e iii), ainda que em iii) seja possível ter alguma plausibilidade, caso se faça uma análise pormenorizada do significado de ‘natureza’.

Talvez o problema não esteja na concepção aristotélica do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas sim na interpretação de Barnes sobre os modos em que se pode compreender tais tipos de ocorrência: i) oposto a todos; ii) oposto a sempre e iii) oposto ao necessário. Ainda que o sentido fosse o de um quantificador plural, como em i), por que sua significação seria daquilo que é oposto a todos? O *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é oposto, por Aristóteles, ao que ocorre por acaso ou, nesse sentido, ao que ocorre raramente, tantas vezes ou mais do que é oposto ao que é necessário sem mais e ao sempre, como pode ser visto em *Metafísica* 1027 a20, *Segundos Analíticos* 87b 19-22 e 96a 15-20.

Antes, uma interpretação mais razoável poderia ser que o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é oposto tanto a todos absolutamente, sem mais, quanto a raros (no sentido i) e ii)). Assim, as opções interpretativas de Barnes parecem ser tão tendenciosas quanto algo como: “O *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* pode ser interpretado em três sentidos: i) o que se opõe ao raro; ii) o que se opõe ao nunca e

iii) o que se opõe ao acaso”.

Ora, *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é aquilo que é sempre, no que depende de sua atualização, e que só não ocorre se algo externo impedir (Cf. Fis. 199 b25) Assim, inclusive se resolve a compreensão da razão de Aristóteles dizer que tal registro é, sim, necessário, ainda que o seja apenas em certo sentido, no da necessidade hipotética, condicionada, e não, evidentemente, no da necessidade sem mais que rege os seres supralunares. Pode-se pensar em proposições *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, como: “Cordeiros têm quatro patas” ou “Todo homem que atinge a maturidade tem barba”. Em ambos os casos, os predicados são propriedades naturais dos sujeitos, propriedades que serão o caso necessariamente pela própria natureza dos sujeitos em questão, pela própria potência que lhes é própria por serem o que são. Não se trata, aqui, de propriedades que tanto podem ser o caso quanto não ser o caso, nem de propriedades que frequentemente ocorrem. Antes, são propriedades que apenas não se atualizarão por conta de alguma intercorrência externa à sua natureza que possa vir a interferir. Afinal, tais eventos se encontram no mundo sublunar, que é permeado de matéria e movimento, o que sempre pode trazer alguma indeterminação.

3. Ocorrências no mundo moral

O *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* no âmbito ético pode ser pensado sob vários aspectos. Um deles é na relação entre agente e ação. Assim, considerando um silogismo do tipo: ‘Todo aquele que tem virtudes morais age de modo louvável’ e ‘Quem é prudente tem virtudes morais’, logo ‘Quem é prudente age de modo louvável’, parece razoável supor que se trate de um silogismo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Prudentes agem de modo louvável porque eles têm virtudes morais (a causa, representada pelo termo médio). Isso não quer dizer que prudentes em geral ou frequentemente ajam de modo louvável. Isso quer dizer que se é prudente, então agirá de modo louvável, pois é constitutivo do prudente agir assim: isso lhe é natural, no sentido em que a virtude o recobre como uma segunda natureza. No prudente, tanto os desejos quanto a razão se sedimentaram em uma determinada orientação de ação que, no caso, é sempre boa e de acordo com a virtude. É possível a um prudente agir de modo não louvável, por exemplo, se agir involuntariamente, se for forçado ou desconhecer certas circunstâncias particulares da ação. Porém, nesse caso, a ação não provém de sua disposição virtuosa, a qual requer retidão tanto da razão quanto do querer. Assim, é como se se pudesse dizer que se o prudente existir e se nada externo impedir, ele sempre escolherá agir de modo louvável, pois é de sua natureza buscar o que é bom não

apenas para si, mas para todos. Além disso, o predicado “ter virtudes morais” parece ser um predicado *per se* para o sujeito “prudente”, pois apresenta um traço de sua própria natureza sendo, portanto, necessário, em certo sentido, como atesta Aristóteles em EN 1145a.

Reeve (1992) aponta, acertadamente, que as concepções de Aristóteles acerca da ética e da ciência seriam mais semelhantes do que poderia parecer à primeira vista e que aquilo que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* não pode ser tomado como algo que apenas ocorre frequentemente, no sentido de uma probabilidade estatística, pois ocorre por natureza havendo, portanto, um tipo de relação causal.

No Livro I, Aristóteles enuncia a famosa passagem sobre a adequação do método de investigação ao objeto de estudo, afirmando que a verdade passível de ser obtida, ao tratar de questões da vida prática concernentes à política e às ações justas, apenas pode ser obtida de modo aproximado, em linhas gerais, pois trata de questões que verdadeiras *apenas τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (EN 1094b 19-25). Tal passagem é interpretada equivocadamente por comentadores aristotélicos se se pretende ver aqui uma indeterminação da verdade de questões éticas como sendo aleatórias ou acidentais. Se minha interpretação estiver correta, então o que Aristóteles realça é apenas que, quando se trata de questões éticas, não se pode pretender obter verdades que estejam sob o mesmo registro das verdades do mundo supralunar, que tratam de objetos eternos e imutáveis, onde impera uma necessidade sem mais.

Veja-se o caso da definição de felicidade, por exemplo, pontuada em EN I 1-12, como atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais perfeita/completa. Ou o caso da definição de virtude moral em II 6 como disposição de escolha deliberada relativa a nós como escolheria o prudente, a saber, com o justo meio termo. São casos de verdades éticas que são, portanto, verdadeiras *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, não no sentido em que frequentemente são verdadeiras, embora possam ser falsas às vezes, mas no sentido em que são sempre verdadeiras, se a felicidade e a virtude moral existirem e se nada externo impedir. Contudo, certamente não são sempre verdadeiras no mesmo sentido em que demonstramos matematicamente um teorema, dado que o mundo sublunar difere essencialmente do supralunar e dos entes matemáticos.

As coisas que são sujeitas à mudança são aquelas que não são por natureza. Assim, no contexto da virtude moral, por exemplo, diz Aristóteles que tal virtude não se engendra em nós naturalmente, pois nada do que existe por natureza pode ser diferente (EN 1103a 15-25). Dessa forma, o que não é por natureza é passível de alteração, diferente do que é por natureza e envolve necessidade, ainda que existam casos em que a natureza não possa realizar suas

intenções, sua teleologia, ou seja, casos em que a natureza, a finalidade e, portanto, a necessidade, por terem sido interrompidas de algum modo, não ocorram.

Conforme Zingano (2008), a expressão ‘por natureza’ admite quatro sentidos em Aristóteles, referindo-se à análise feita por Aspásio:

(i) o que sempre ocorre para algo, como o pesado, que se move sempre para baixo; (ii) o que não existe desde o início, mas que, com o tempo, ocorre nas mais das vezes, como o surgimento dos dentes; (iii) aquilo de que somos receptivos, como a saúde e a doença, contrários quanto ao corpo, e (iv) aquilo de que somos receptivos e para o qual temos uma propensão, como a saúde, em relação à qual a doença é contrária à natureza. (2008, p. 94, 95).

Zingano segue dizendo que, no contexto da EN referido acima (1103a 15-25), segundo Aspásio, o sentido da expressão ‘por natureza’ referido à virtude é o sentido (iii) e (iv); todavia, nos sentidos (i) e (ii) a virtude não é por natureza. Ora, se a virtude fosse por natureza nos sentidos (i) e (ii), ela não seria passível de mudança, pois há uma necessidade, nesses dois sentidos, de que as coisas ocorram dessa forma: no primeiro sentido a necessidade é forte; no segundo é fraca. O que parece é que o sentido de ‘por natureza’, quando referido ao *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* na *Física*, é, sobretudo, o sentido (ii), pois é o que se aplica a casos como o surgimento dos dentes nos humanos, o aparecimento de barba no homem ou o crescer e o encanecer.

Mas o sentido (ii) não poderia, também, referir-se à virtude? A virtude certamente é ‘por natureza’, no sentido a que somos receptivos e propensos a agir de tal e tal modo. Todavia, a chave para entender em que medida o sentido (ii) pode contemplar a virtude parece estar na distinção entre: (α) virtude como algo que, quando nascemos (ou estamos ainda em processo de formação do caráter), somos receptivos, como a virtude e o vício, ou receptivos no sentido de ter uma propensão, como a virtude e (β) virtude (ou vício) como algo que possuímos após o caráter ter-se formado, por meio do hábito, ao longo do amadurecimento moral, e que se torna uma disposição de escolha deliberada que se consolida no caráter formado do agente, seja ele vicioso ou virtuoso.

Parece-me razoável interpretar (α) como referindo-se aos sentidos (iii) e (iv). Além disso, parece igualmente razoável tomar (β) como referindo-se ao sentido (ii), àquilo que não existe desde o início, mas que, com o tempo, ocorre *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Além disso, é indiscutível que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente. Por

consequente, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito (EN 1103 a19-24). Acerca disso, afirma Ross (1987, p. 198):

Aristóteles começa por discutir como é produzida a virtude de caráter, em quê e de que modo se manifesta. Não é nem natural nem inatural ao homem. Nascemos com uma capacidade para a adquirir, mas essa capacidade deve ser desenvolvida pela prática. Não se assemelha às faculdades dos sentidos que estão presentes, afirma Aristóteles, e plenamente desenvolvidas desde o início. Tal como aprendemos a ser construtores construindo, ou tocadores de harpas tocando, assim também nos tornamos justos ou temperantes pela prática de atos justos ou temperantes.

As virtudes morais são formadas a partir de atividades habituais, sendo, portanto, aparentemente distintas daquilo que é natural, pois o que surge naturalmente independe de atividades habituais ou do desejo de ocorrer de outra forma. Assim, o trecho parece tratar da gênese da virtude moral, de como ela se desenvolve e de como o virtuoso (ou o vicioso) é formado a partir da educação dos hábitos e dos desejos, quando o caráter do agente ainda está em processo de formação. Uma vez que a virtude não surge por natureza, mas pelo hábito, uma pessoa pode vir a não se tornar virtuosa, mas viciosa. Contudo, a natureza das ações decorrentes de agentes maduros, de caráter formado, seja virtuosa ou viciosa, parece cair sob o registro do necessário hipotético: assim como hidromel faz bem a quem tem febre e dentes nascem em humanos, prudentes agem justamente, intemperantes agem de acordo com o apetite no que tange ao paladar e ao tato, etc. Nas palavras de Natali (2004, p. 67): “não é possível abandonar uma natureza adquirida, quando foi adquirida. [...] as qualidades morais ou físicas, boas ou más que sejam, não são inatas, mas são adquiridas com repetidas ações de um certo tipo”.

Mudar uma “natureza adquirida” é impossível, pois necessitaria da prática habitual de atos contrários ao caráter inicial do agente: não basta, para que um agente mude de caráter, a prática de uma, ou mesmo de várias ações contrárias ao seu caráter, mas a prática sistemática, regular, por um longo período de tempo, de ações contrárias ao seu caráter. A impossibilidade de mudança de uma natureza adquirida, portanto, se fundamenta na improbabilidade de que um agente de caráter formado deseje praticar atos contrários à sua disposição de forma reiterada e regular, uma vez que seu desejo já foi educado a não visar tais atos.

Mas ainda caberia a seguinte pergunta: se Aristóteles distingue as virtudes morais, que são formadas pelo hábito, daquilo que existe em nós por natureza, isso não implicaria a possibilidade de que as virtudes morais fossem flexíveis, passíveis de mudança, por não decorrerem de uma relação necessária? Esse é um problema complexo. Sabe-se que o caráter reveste o agente como sua segunda natureza, uma natureza adquirida, ou que o hábito, embora

mais fácil de mudar do que a natureza, se assemelha a essa por ser de difícil mudança (EN 1152a 30). Nesse sentido poderia então ser compreendida a analogia referente a um caráter injusto ou intemperante, cuja formação cabia ao agente no princípio, mas após formado, não lhe é possível agir de outra forma, tal como uma pedra lançada que já não se pode recuperar (EN 1114a 15-22)? Afinal, em que sentido podemos afirmar que as disposições se assemelham à natureza?

Zingano, em seu notável artigo ‘Particularismo e universalismo na ética aristotélica’, de 1996, propôs que, na ética aristotélica, os três registros (sempre, no mais das vezes e acaso) encontram, cada um, seu domínio próprio: i) a ação é sempre um indeterminado por conta das circunstâncias particulares, sendo a ação de tal natureza que não é mais isso do que aquilo, mesmo que o hábito esteja profundamente enraizado; ii) as interdições absolutas são interdições sempre, em qualquer caso, pois independem das circunstâncias particulares e implicam o caráter perverso no próprio nome, como é o caso da palavra “assassinato”, são perversas em si mesmas e constituem sempre erros morais; iii) as regras práticas (tais como: obedecer ao pai, pagar dívidas e manter a palavra) teriam o estatuto do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* por conta da racionalidade que, no agente, é responsável pelo processo deliberativo fazendo com que ele escolha antes isso do que aquilo. As leis estariam sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* por serem estabelecidas pela prudência e pela inteligência do legislador.

A indeterminação é de regra para toda e qualquer ação; mas a indefinição das circunstâncias não é sempre o caso. Às vezes um generalismo se impõe, às vezes um estrito universalismo. [...]. A estrutura do tipo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* toma seu lugar em função da necessidade hipotética que a caracteriza. Segundo a aplicação e a avaliação moral da situação, o dever pode tomar contornos variados em relação ao caráter indefinido do que organiza; mas nada diz que ele sempre toma contornos variados. Ao contrário, há casos muito claros em que toda hesitação é mostra mesmo de fracasso moral. (Zingano, 1996, p. 99).

Ainda segundo Zingano (1996), o particularismo que caracteriza a indeterminação da ação por conta da necessidade da análise das circunstâncias particulares é compatível tanto com o caráter *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* das regras estritas de ação quanto com as interdições absolutas, interdições, aliás, que seriam “consequência necessária do relativismo do meio termo”.

Em *Primeiros Analíticos* (I 13), tem-se a distinção entre contingente no sentido de indeterminado e contingente no sentido do que naturalmente ocorre: a ação é apresentada aí como um contingente indeterminado. Mas o contingente indeterminado se opõe ao *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. A ação é aberta aos contrários, o que significa que podemos tanto ‘p’ quanto ‘~ p’. Zingano (1996) resolve o impasse operando uma separação, o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* se referindo ao objeto de produção e o instável se referindo ao objeto da ação:

A razão pela qual se procura colocar a ação sob a égide do *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é o fato que os atos humanos são seguidamente constantes, de sorte que podemos prever com muita probabilidade ou mesmo adivinhar o que um agente fará; [...]. A isso se deve observar que, em primeiro lugar, a ação se faz com um contorno de produções ou detalhes técnicos, que estão, estes, definitivamente sob a custódia do mais das vezes [...]. Em segundo lugar, as decisões concernentes propriamente às ações [...] podem basear-se em uma constância e regularidade não porque a ação ela própria segue a regra do *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas porque o estado psicológico dos agentes tende a solidificar-se em disposições [...]. É o fenômeno psicológico do caráter estável do agente [...] que empresta regularidade aos atos humanos; por si mesma, a ação é sempre aberta aos contrários, ela é constitutivamente instável”. (p. 184, 185).

Mas tal separação entre a disposição – que se solidifica, que deve ser firme e imutável – e a ação – sempre aberta aos contrários, instável – talvez precise ser investigada mais de perto. Diz Aristóteles que quem é feliz não pode virar infeliz, pois o virtuoso agirá sempre da mesma maneira, da maneira melhor possível (EN 1100b-1101a) e que o agente justo e temperante age de modo firme e inalterável. Ora, agir de forma firme e inalterável parece fazer recair a ação sob a égide da categoria de coisas que são necessárias no sentido hipotético, ao menos nos casos em que a ação é decorrência de um agente cujo caráter está formado.

A partir do estudo do caráter, principalmente em relação ao conceito de *ἕξις*, a mudança de caráter parece difícil de ser sustentada na EN. Aristóteles, em EN 1100b 12, afirma que nenhum feito humano tem a estabilidade das atividades de acordo com a virtude e que o virtuoso, a pessoa feliz, tem estabilidade e preserva seu caráter por toda a vida (EN 1100b 17). Afinal, a prudência, uma vez adquirida, de forma distinta de outros tipos de conhecimento, não pode ser esquecida (EN 1140b 29), pois é a disposição mais forte (EN 1146a 5). Natali (2004, p. 60) afirma que “No que se refere à causa formal da ação, que coincide com a *hexis* do caráter do agente [...] Aristóteles reconhece que esta condiciona necessariamente o modo de agir do sujeito”.

A formação de uma disposição moral é decorrência do hábito da prática de ações que são escolhidas antes em um sentido que no outro e, após o caráter formado, as ações decorrem dessa disposição moral, que pode ser viciosa ou virtuosa. O estatuto de indeterminação das ações aparece lá onde o agente se encontra ainda em processo de formação, previamente a ter um hábito já estabelecido consistentemente em uma direção. Contudo, quando o caráter se sedimenta em uma determinada direção, as ações de tal agente passariam a ter o estatuto do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, e não mais de indeterminação o que, no entanto, não retira a responsabilidade do agente, como afirma Natali (2004, p. 61): “Isto é, para Aristóteles, mesmo que tenhamos adquirido um certo caráter que nos leva necessariamente a agir de um certo modo, somos ainda assim senhores das nossas ações”.

Em relação ao vicioso, Aristóteles afirma que esse não pode deixar de ser vicioso

quando quiser, assim como o doente não fica saudável quando quer, “como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la [...]. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início [...]. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem” (EN 1114a 12-22). A incurabilidade do intemperante é expressa manifestamente em, no mínimo, outras duas ocasiões. Em EN 1150a 20-25, Aristóteles afirma que o intemperante não pode ser curado, dado que não se arrepende, e o reafirma em EN 1150b 30-35.

O que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* será sempre o caso, por uma necessidade hipotética, tanto no que tange às ciências do mundo natural sublunar quanto no que tange às ações decorrentes de caracteres já formados. Essa aproximação aparece quando se põe em relevo que o objeto da ciência não é apenas aquele que é necessário sem mais, por um lado, e que as questões éticas não são do âmbito do acaso.

Pode-se também pensar a teoria da ação sob a regência da necessidade hipotética no que tange à discussão sobre a deliberação. O objeto de deliberação, apresentado especialmente no Livro III da *EN*, não se refere nem ao necessário sem mais nem ao acaso e parece tratar exatamente daquela categoria dos eventos *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, caracterizados por uma necessidade hipotética. Aristóteles apresenta a natureza das questões que são objeto de deliberação nos seguintes termos:

Ninguém delibera, então, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis. Também não [se delibera] sobre os [objetos] que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessária, seja naturalmente ou por uma outra causa, como as órbitas e o nascer dos astros. Tampouco [se delibera] sobre os [objetos] que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas. Tampouco sobre os que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro (1112a 20-30).⁶

É curioso, inclusive, que na explicitação acerca da natureza concernente às questões éticas, os exemplos dados para os eventos acidentais ou por acaso, sejam exatamente os mesmos referidos em *Metafísica* 1025a 15-20 e em *Física* 198b 35, lugares em que Aristóteles discutia a diferença entre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, eterno e acidental ou, em outros termos, entre natureza, necessidade simples e acaso. Contudo, a questão aqui é: sobre o que, então, se delibera? Ainda no livro III da *EN*, especialmente III 5, o filósofo afirma que o objeto de deliberação é exatamente aquele que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (1112b8-10). Diz Aristóteles: “Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, i.e., que podem ser feitas: Parecem,

⁶ Nas citações do texto da *EN*, no que tange à teoria da ação, opto pela tradução de Zingano, publicada pela Odysseus em 2008.

assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem. Cada um de nós delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio” (1112a 30).⁷

Deliberamos sobre coisas que, ainda que sejam *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, estão em nosso poder, que podem ser feitas por nós (EN 1112a 31) e que não se engendram sempre do mesmo modo, mas sobre aquilo cujo resultado é indefinido (EN1112b 8). Contudo, se é assim, então os objetos de deliberação parecem distintos dos eventos *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* discutidos na *Física*. E isso porque ambos contêm movimento, mas os primeiros não se engendram sempre do mesmo modo, ao passo que os segundos, sim. Além disso, os primeiros estão sob nossa alçada, são feitos por nós; os segundos não.

Os objetos do conhecimento científico *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e os objetos de deliberação ética não são idênticos, evidentemente. Ser e dever ser, ciência e ética, descrições e prescrições e tantas outras relações desse tipo demarcaram ao longo da história do pensamento humano os equívocos que a ignorância destas distinções pode causar, pois são áreas distintas de investigação. Contudo, tais distinções não invalidam o fato de que tanto no conhecimento científico do mundo natural quanto na deliberação das circunstâncias particulares sobre um melhor curso de ação os objetos de investigação caíam sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*.

Quanto mais conhecimento e experiência se tem, mais somos dotados de arte e de ciência e das demais virtudes dianoéticas. Quanto mais firme e sedimentado é o caráter do agente, mais as ações provindas dele parecem se afastar do âmbito do acaso e da indeterminação.⁸ A ação do virtuoso será justa porque tal agente possui a virtude intelectual da prudência e sua ação decorre da boa deliberação (*εὐβολία*), ainda que as circunstâncias particulares de cada ação gerem obscuridades: “a deliberação é de regra e através dela a razão impõe algo em detrimento de outro, introduzindo a necessidade na norma prática” (Zingano, 1996, p. 89). Quanto mais o agente progride em direção à formação de seu caráter, seja ele vicioso ou virtuoso, mais o acaso e a indeterminação se esvanecem.

⁷ Diz Natali (2004, p. 63) que “é difícil entender o que seja ‘aquilo que depende do homem’ (*to di' antropon*) e é por sua vez causa de ações: Aspásio pensa nas causas motoras internas, isto é, nas várias espécies de desejo; outros, como Stewart e Tricot, pensam que este último elemento da lista não seja causa, mas o que é causado, isto é, as ações humanas”.

⁸ Assim diz Aristóteles em *Metafísica* 981a 2: “Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso”.

Conclusão

No intuito de investigar se questões éticas teriam a mesma natureza de ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* discutidas na *Física*, natureza regida por uma necessidade hipotética, condizente com a materialidade e a mutabilidade do mundo sublunar, procurou-se mitigar duas teses amplamente defendidas entre os comentadores: i. o âmbito moral é regido apenas pelo acaso e pela indeterminação e ii. a ciência é regida apenas pela necessidade sem mais.

No que tange ao âmbito da ética aristotélica, o que parece é que o registro do acaso e da indeterminação tem, claro, um lugar, a saber, o das ações praticadas por agentes cujo caráter está ainda em formação. Isso ocorre não só por conta das circunstâncias particulares que envolvem cada tomada de decisão e que são imprevisíveis, mas porque a natureza da escolha em tais agentes é, igualmente, imprevisível, dado que a escolha envolve tanto a razão quanto os desejos que, em tais casos, ainda não estariam sedimentados em uma ou outra direção.

Podemos pensar, ainda, que há uma pequena parcela do âmbito da ética cuja regra não admite exceção, a saber, os casos das interdições absolutas, como o assassinato. Em tais casos, não há uma análise deliberativa em que assassinar seria a melhor escolha de curso de ação, no sentido em que seria correto assassinar a pessoa certa, no momento certo, com o instrumento certo, pela razão certa, etc. Assassinar é sempre, invariavelmente, errado, pois a própria palavra “assassinato” carrega o mal em si mesma.

Contudo, o âmbito do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* encontra, igualmente, espaço nas discussões éticas, especialmente nas ações decorrentes de agentes cujos caracteres já estão formados. As disposições são formadas por ações e escolhas que, ao longo do tempo, viram hábito; após formadas, as disposições tornam-se sólidas, sedimentam-se como uma natureza adquirida, passando a condicionar as ações. Tal natureza é difícil de mudar e, talvez, a mudança de um caráter formado em seu oposto pareça mesmo algo impossível. Tal impossibilidade é visível se se entende que tanto o desejo quanto a razão dirigem o agente para uma ação de tipo específico, de acordo com seu caráter. Ações diferentes do caráter podem ocorrer: um injusto pode cometer um ato elogiável moralmente, mas tal ação apenas seria considerada justa em sentido estrito e, portanto, seria oposta ao caráter do agente, se a sua intenção fosse uma intenção de agir com justiça – o que é, de fato, impossível a um injusto. O mesmo pode ser dito nos casos em que o caráter é virtuoso. Entretanto, o fato de as ações serem condicionadas pela disposição não significa que a ética aristotélica seja determinista, se se entende determinismo como isenção de responsabilidade moral do agente frente às suas ações, pois i) a responsabilidade moral do

agente não é perdida ao se defender que as ações decorrem de um caráter formado, que é fixo e estável, pois depende do agente a formação de seu caráter: tanto o vício quanto a virtude dependem do agente e ii) não é que seja impossível ao agente de caráter formado agir contrariamente ao seu caráter, pois ele pode ser forçado a fazer algo, por exemplo. O caso é, simplesmente, que um virtuoso não age contrariamente ao seu caráter pois, para isso, ele deveria escolher deliberadamente ações ignóbeis, agindo contra seu desejo e sua razão.

Jaqueline Stefani

Universidade de Caxias do Sul

Referências bibliográficas

ANGIONI, L. Relações causais entre eventos na ciência aristotélica: uma discussão crítica de Ciência e Dialética em Aristóteles, de Oswaldo Porchat. **Analytica**, vol. 8, n. 1, 2004, p. 13-25.

ARISTÓTELES. **Física I e II**. Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.

_____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol II. Tradução Marcelo Prine, 2ª. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Nicomachean Ethics**. Translated by T. Irwin. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1999.

_____. **Posterior analytics**. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. Second edition. Crarendon Press: Oxford, 2002.

_____. **Prior Analytics**. Translated with introduction, notes, and commentary by Robin Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

_____. **Retórica**. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prologo y notas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

_____. **Seconds Analytiques**. Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin. s/l: GF Flammarion, 2005.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Marques. 2ª. Edição. São Paulo: Paulus, Discurso editorial, 2008.

BARNES, J. Vida e obra. In: BARNES, Jonathan (org.) **Aristóteles**. Trad. de Ricardo Hermann Machado. São Paulo: Ideias e Letras, 2009. p. 29-58.

_____. Commentary by Jonathan Barnes. In: ARISTÓTELES. **Posterior analytics**. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. Second edition. Crarendon Press: Oxford, 2002.

BUARQUE, L. Ética poética: a contingência e a ação na tragédia segundo Aristóteles. **Kléos**, n.19: 113-136, 2015.

DE CAMPOS, J. N. **Ação, destino e deliberação na tragédia grega e na ética aristotélica**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Goiás, 2012.

Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/115/o/JOYCE_NEVES_DE_CAMPOS.pdf
Acesso em: 31/01/2023.

NATALI, C. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?. *Analytica*, vol. 8, n. 2, 2004.

PORCHAT, O. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. Marília: UNESP, 2001.

REEVE, C. D. C. **Practice of Reason**: Aristotle's Nicomachean Ethics. Clarendon Press. Oxford, 1992.

ROSS, S. D. **Aristóteles**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

VIANO, Cristina. O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI, 13). *Analytica*, vol. 8, n. 2, 2004.

ZINGANO, M. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. *Analytica*, vol. 1, no. 3, pp. 75-100, 1996

_____. ARISTÓTELES. Tratado da virtude moral; **Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZUPPOLINI, B. **A necessidade do conhecimento científico**: um estudo sobre os *Segundos Analíticos* de Aristóteles. Tese de Iniciação Científica em História da Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia IFCH/UNICAMP, Campinas, 2011.

O justo cívico em *Ethica Nicomachea* V.6¹

André Luiz Cruz Sousa

The present study aims at understanding how *Ethica Nicomachea* V.6 relates to its preceding chapters, V.1-5. On the one hand, the interpreter wonders for what purpose Aristotle introduces a topic named ‘the civic just’ (*to politikon dikaion*) in V.6, since V.1-5 treats extensively of matters of justice in the city. On the other hand, the same text posits that there is a certain ‘just without qualification’ (*to haplōs dikaion*), which may or may not be the civic just itself; compared to the just without qualification, other forms of just are so by similitude (*kath’homoioteta*). In attempting to clear the confusion around those two points, the present study proposes the following: (1) the civic just is the just without qualification insofar as it is the primordial form of the just, in which only humans who are cumulatively free, equals and self-sufficient have a share; (2) the description of the civic just recapitulates several aspects of the discussions of justice in V.1-5 – the laws, the kinds of equality, rule, the legal suit - because the civic just encompasses all the forms of just (*dikaion*) related to the virtues of universal justice (V.1) and partial justice (V.2-5); (3) the expression *to politikon dikaion* is introduced in V.6 in order to contrast everything treated in V.1-5 with the domestic just, *to oikonomikon dikaion*, mentioned for the first time in V.6; (4) the forms of the domestic just are just only by similitude with the civic just because justice loses density outside the civic sphere, a situation which can be explained by the shortcomings Aristotle ascribes to women, children and slaves in EN V.6 (lack either of freedom or equality or yet self-sufficiency) as well as in *Politica* I (varying degrees of defective deliberation and virtue).

I. *Problema: por que um capítulo sobre o justo na cidade?*

O objetivo do presente estudo é oferecer uma leitura de *Ethica Nicomachea* V.6 – daqui em diante EN V.6 - em que se esclareça a relação que seu tema guarda com o restante do livro V, sobretudo com os capítulos precedentes, V.1-5. O tema do capítulo é aquilo que Aristóteles chama de *dikaion politikon* ou “justo cívico”. O qualificativo *politikon* é um indicativo suficientemente claro do que se trata: as relações de justiça existentes na *polis* ou

¹ A primeira versão dos resultados da pesquisa que gerou o presente texto foi apresentada ainda em 2015, no *Séminaire Paris-Lille-Cambridge de doctorants em philosophie antique* e, alguns meses depois, no *IV Encontro de Pesquisa em Filosofia do PPGFIL-UFRGS*. Agradeço as observações que me foram feitas pelos participantes destes eventos, em especial pelos professores Francis Wolff, Jean-Baptiste Gourinat e Nicholas Denyer. Outros acadêmicos – professores, doutorandos e estudantes em geral - ofereceram críticas e observações sobre o tema apresentado, mas minha memória não guarda seus nomes depois de tantos anos. A pesquisa, é claro, evoluiu e ganhou novos contornos ao longo do tempo.

associação cívica. Para o intérprete, é difícil identificar o *propósito* de uma discussão sobre o “justo cívico” naquele ponto: considerado o desenvolvimento da discussão sobre a virtude da justiça e sobre o justo ao longo dos cinco primeiros capítulos do livro V, não é evidente a necessidade de iniciar em V.6 uma discussão sobre o justo tal como ele existe na cidade. Tendo em vista o conteúdo de V.1-5, é na verdade implausível a afirmação de que Aristóteles *inicia* em V.6 uma discussão sobre o justo tal como ele existe na cidade.²

Vejamos. O texto de V.1 (1129a26-b1) distingue duas modalidades do justo, o lícito (*nomimon*) e o igual (*ison*). A primeira modalidade do justo corresponde às ações determinadas pela legislação, com base nas virtudes morais, visando a felicidade da associação cívica. A virtude atualizada nessas ações é chamada de justiça universal, uma virtude completa porque baseada no conjunto das virtudes morais (1129b11-27).³ Já a outra modalidade do justo, “o igual”, corresponde a uma variedade de relações envolvendo a alocação de bens externos para dois ou mais agentes, como nos ensina V.2 (1130a32-b5).⁴

² Esse entendimento é comum entre intérpretes. Cito, como exemplo, Gauthier, R.A.; Jolif, Y.J. (ed.). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II – Première Partie. Commentaire. Livres I-V.* (Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2002, p.385): “en 1134a23 [...] on ajoute qu'on ne saurait se contenter d'une description abstraite de la chose juste et que ce qui nous intéresse, c'est la justice telle qu'elle est réalisée dans la cité. Or, la description abstraite de la justice, c'est celle qui a été longuement élaborée depuis 1129a26; nous passons donc à une seconde étape de la première partie de cette étude consacrée à la justice : nous cherchons toujours à définir ce qu'est la chose juste, mais nous abandonnons maintenant la notion abstraite pour considérer la façon dont elle se réalise dans la cité”. Outros intérpretes que adotam essa posição: Aubenque, P. « La Loi chez Aristote », in Aubenque, P. *Problèmes Aristotéliens. Philosophie Pratique.* (Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 2011, p.87), Jackson, H. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Cambridge University Press, 1879, p.101-102), Natali, Carlo. “The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics V” in Henry, D./Nielsen, K.M. (ed.) *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics.* (Cambridge University Press, 2015, p.161-162) e Stewart, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Oxford at the Clarendon Press, 1892, p.479-481). Para uma outra visão, mais próxima da que defendo no presente estudo, ver Miller Jr, F.D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics.* (Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 86), bem como Zingano, Marco. “Natural, ethical, and political justice”, in Deslauriers, M./Destrée, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics.* (Cambridge University Press, 2013, p.204-207) e Zingano, Marco. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Estudo, Tradução e Comentários.* (São Paulo: Odysseus, 2017, p. 225-226).

³ Sobre a virtude da justiça universal, ver os estudos de Fossheim, H. “Justice in the Nicomachean Ethics Book V”, in Miller, J. (ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide.* (Cambridge University Press, 2011, p.254-275), Kraut, R. *Aristotle. Political Philosophy.* (Oxford University Press, 2002, p.102-125), Miller (1995, p.68-74) e Schofield, Malcom. “Aristotle's Political Ethics” in KRAUT, R. (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.* (Blackwell Publishing, 2006, p.313-318). Ver, igualmente, os comentários: Gauthier & Jolif (2002, p.339-344), Grant, A. *The Ethics of Aristotle. Illustrated with Essays and Notes. Volume II. Fourth Edition, Revised.* (London: Longmans, Green and Co, 1885, p.101-104), Jackson (1879, p.69-71), Stewart (1892, p.389-402) e Zingano (2017, p.163-168).

⁴ Sobre a virtude da justiça parcial ou particular, ver Kraut (2002, p.102-104;136-166) e Miller (1995, p.68-74), além dos comentários de Gauthier & Jolif (2002, p.344-385), Grant (1885, p.104-123),

Por exemplo, a relação distributiva (V.3), uma proporção que se estabelece entre cidadãos na alocação dos cargos públicos: justo democrático quando os cargos são distribuídos a todos os humanos livres; justo oligárquico quando os mesmos cargos são distribuídos apenas (ou sobretudo) aos que detêm certo montante de riquezas, etc (1131a15-29). Outro exemplo do justo-enquanto-igual são as relações comerciais (V.5), envolvendo agentes que trocam produtos proporcionalmente às necessidades, com o auxílio ou não da moeda (1133a5-31). Ou, ainda, segundo V.4, a equalização realizada pelos tribunais na aplicação das penalidades àqueles que, praticando crimes, haviam prejudicado outros, produzindo desigualdade (1131b32-1132a10). Em outras palavras, todos os exemplos do ‘justo’ (*dikaion*) mencionados em EN V.1-5 advêm da associação cívica, da *polis*. Aristóteles não inicia, portanto, uma discussão do justo e da justiça na cidade em EN V.6; ele se ocupa desse tema desde o início do livro V.

Quem buscar entender o propósito de EN V.6 enfrentará também dificuldades oriundas do próprio texto grego. Nesse ponto, são duas as complicações. A primeira delas diz respeito às linhas iniciais do capítulo, 1134a17-23, que não têm nenhuma relação temática com o justo cívico tratado em 1134a23-b18 nem, tampouco, com o final do capítulo anterior, V.5, cujo tema é a reciprocidade nas trocas comerciais. O tema das linhas iniciais de V.6 é um questionamento sobre a relação entre um ato injusto isolado e o possível caráter injusto de seu perpetrador. Como essas considerações não tem relação com o tema do justo cívico, eu simplesmente não me ocuparei delas no presente estudo.⁵ Deixadas de lado as linhas iniciais de V.6, tematicamente irrelevantes, há uma segunda complicação textual que se impõe a quem tente compreender a relação desse capítulo com os capítulos precedentes do livro V. Me refiro ao fraseado confuso da própria sentença em que o tema do justo cívico é introduzido. 1134a23-26 tem o seguinte texto na edição de Bywater:

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Jackson (1879, p.71-100), Stewart (1892, p.402-476) e Zingano (2017, p.168-220). Há um estudo meu sobre o estatuto da justiça parcial enquanto virtude do caráter: Cruz Sousa (2019).

⁵ Ver Grant (1885, p.123), Jackson (1879, p. 112 e 124), Natali (2015, p.161) Stewart (1892, p.476-478) e Zingano (2017, p.222-225) para comentários sobre as linhas iniciais de V.6. Todos os comentaristas entendem que se trata de uma digressão ou de um texto tematicamente deslocado de seu entorno. Jackson (1879, p. XVII-XXI) argumenta em favor dos deslocamentos textuais que propõe em sua edição de *Ethica Nicomachea* V, em que V.6 1134a17-23 é efetivamente transferido para outra parte do livro V, de sorte que o texto passa diretamente, nessa edição, do tratamento do justo recíproco em V.5 para o justo cívico em V.6, iniciando já em 1134a23.

Os detalhes no estabelecimento do texto e da tradução serão tratados adiante, mas por ora é possível formular duas traduções provisórias desse texto, ambas possíveis, e que sugerem interpretações diferentes quanto à relação do justo cívico com os temas precedentes no livro V:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **tanto** o justo sem qualificações **quanto** o justo cívico (tradução 1)

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **também** o justo sem qualificações, **isto é**, o justo cívico (tradução 2)

Qualquer das duas traduções sendo adotada, há um ponto incontroverso, a saber, que a mudança de tópico acontece no decorrer da sentença: o tema a ser discutido em V.6 não é mais o justo na reciprocidade (o tema principal de V.5), mas o justo cívico. A controvérsia que surge diz respeito à tradução do par de partículas *kai-kai*, e ela tem implicações para o entendimento de como se dá a mudança de tópico de V.5 para V.6, bem como para o entendimento da estrutura da exposição da justiça ao longo de todo o livro V.

A tradução 1 propõe que *kai-kai* significa “tanto...quanto”, de sorte que as expressões *to politikon dikaion* e *to haplōs dikaion* se referem a coisas diversas. Segue-se o entendimento de que a mudança de tópico em V.6 tem natureza demarcatória: até essa sentença o texto trataria do ‘justo sem qualificações’ (*to haplōs dikaion*), no qual o justo recíproco estaria incluso; daqui em diante o texto trataria do ‘justo cívico’ (*to politikon dikaion*), um tópico apartado, distinto do justo sem qualificações. Chamarei a interpretação da dinâmica do livro V baseada na tradução 1 de ‘interpretação de ruptura’: ela entende que V.1-5 tem por objeto aquilo que Aristóteles chama de *to haplōs dikaion*, uma noção ampla que incluiria o justo geral/universal, i.e., o lícito (*nomimon*) tratado em V.1, bem como o justo particular, i.e., o igual (*ison*), tratado em V.2, com suas subespécies distributiva (V.3), corretiva (V.4) e recíproca (V.5); já o tópico *to politikon dikaion*, tratado em V.6, seria um tema inteiramente novo, claramente apartado do justo sem qualificações estudado até V.5.

Já a tradução 2, propõe que o par *kai-kai* seja traduzido como “também..., isto é”. Há aqui o entendimento de que a introdução do novo tópico, longe de caracterizar uma demarcação rígida entre V.1-5 e V.6, sinalizaria uma certa continuidade no fluxo do livro V, sem aquela ruptura sugerida pela outra interpretação: se, até essa sentença, o tema era o justo na reciprocidade (V.5), a partir de agora o tópico estudado será o ‘justo cívico’ (*to politikon*

dikaion), que é, ele próprio, um ‘justo sem qualificações’. A tradução 2 propõe, assim, a identidade semântica das expressões *to politikon dikaion* e *to haplōs dikaion* em 1134a23-26. No que toca à relação de EN V.6 com EN V.1-5, a tradução 2 engendra uma ‘interpretação de continuidade’: haveria, em V.6, uma mudança para o tema do justo cívico, mas esse tema não está rigidamente apartado dos temas tratados nos capítulos precedentes do livro V.

Observa-se, assim, que as duas interpretações se diferenciam em dois pontos: (1) na tradução das duas partículas *kai*; (2) na interpretação do sentido da expressão *to haplōs dikaion*, ‘justo sem qualificações’. Segundo a tradução 1, a expressão ‘justo sem qualificações’ designa um predicado comum de todo o conjunto de temas tratados nos capítulos V.1-5, com exclusão do justo cívico tratado a partir de V.6. Por outro lado, segundo a tradução 2, a expressão ‘justo sem qualificações’ designa um predicado do próprio ‘justo cívico’ tratado em V.6.

É em razão da diferença quanto à semântica de *to haplōs dikaion* que a tradução 1 integra uma interpretação de ruptura, segundo a qual o capítulo V.6 deixa de tratar do ‘justo sem qualificações’ tratado até V.5, na medida em que passa a tratar do justo cívico. No contexto da interpretação de ruptura, ‘sem qualificações’/ *haplōs* significa “abstrato”: ao longo de V.1-5 haveria uma exposição abstrata da justiça, dividida entre a justiça universal e a particular, com suas subespécies distributiva-corretiva-recíproca; V.6, por outro lado, trataria de uma forma de justo com qualificação, a saber, ‘cívico’/*politikon*, que seria a justiça não mais considerada em abstrato, mas concretizada na cidade. Portanto, segundo a interpretação de ruptura, a relação do tema de V.6 - o justo cívico - com os temas de V.1-5 é uma relação de concretização do que fora tratado até então de modo abstrato.

Por esposar uma visão diferente da semântica de *to haplōs dikaion*, a tradução 2 integra uma interpretação de continuidade, sem aquela ruptura entre um tratamento abstrato do justo e um tratamento concreto que se iniciaria agora. Porém, a relação de V.6 com os capítulos precedentes é, à primeira vista, obscura: ‘justo sem qualificações’ é intercambiável com ‘justo cívico’, sem que isso esclareça a relação do justo estudado em V.6 – um justo simultaneamente cívico (*politikon*) e sem qualificações (*haplōs*) - com as modalidades do justo tratadas em V.1-5. De todo modo, não há dúvida de que a adoção da interpretação de continuidade requer a rejeição da visão de que o tema de V.6 é algum estudo concreto que se distingue dos estudos abstratos realizados em V.1-5. Nota-se que carece de clareza, em particular, o sentido de *haplōs* na interpretação de continuidade: se adotamos a tradução 2 para 1134a23-26, devemos nos perguntar por que razão o ‘justo cívico’ seria o ‘justo sem

qualificações’. Nas próximas páginas, sugerirei que o restante do texto de V.6 indica que *haplōs* significa, nessa acepção, algo como “em sentido estrito” ou “primordialmente”, i.e., o justo cívico seria a forma primordial do justo, frente à qual outras formas do justo seriam derivativas.

Embora a interpretação de continuidade pareça, à primeira vista, mais confusa e menos promissora do que a interpretação de ruptura, o presente estudo defende que ela é a melhor interpretação de EN V.6: o justo cívico seria, para Aristóteles, a forma primordial do justo, outras formas sendo derivativas com relação ao justo cívico – quais formas sejam essas, nas próximas seções do presente estudo. No que diz respeito à relação entre o justo cívico e os conteúdos dos capítulos precedentes (V.1-5), defenderei que em V.6 Aristóteles não passa a concretizar aquilo que havia tratado em abstrato ao longo de V.1-5, mas que, ao contrário, ele recapitula, resumidamente, em V.6, os conteúdos que havia tratado em V.1-5. Isso acontece porque o ‘justo cívico’ é uma noção mais compreensiva, que inclui o justo universal/lícito e as formas do justo particular/igual. No exame do texto de V.6 realizado nas próximas seções, chamarei a atenção para o fato de que os elementos por meio dos quais o justo cívico é caracterizado em V.6 ecoam o tratamento da justiça universal e da justiça particular em V.1-5.

A dificuldade em identificar o propósito de EN V.6 residiria, portanto, no seguinte fato: o seu objeto não é simplesmente idêntico ao objeto dos capítulos precedentes, não sendo tampouco simplesmente diferente. O que V.6 realiza é colocar as discussões precedentes de V.1-5 em uma outra perspectiva, a qual não é, à primeira vista, evidente. Apenas o exame do texto de V.6 nos permitirá precisar por que essa nova perspectiva se torna necessária.

2. Exame de Ética a Nicômaco 1134a23-b18

Conforme afirmado no tópico anterior, de natureza introdutória, a solução de dois problemas que se impõem ao intérprete de EN V.6 – o propósito de uma discussão sobre o justo cívico nesse capítulo e a sua relação com os conteúdos dos capítulos precedentes – passa pelo exame cuidadoso do texto em questão. A passagem relevante do texto corresponde à totalidade de V.6, excetuadas as linhas iniciais, tematicamente confusas e de tal modo desconexas que costumam ser tratadas como interpolação ou equívoco editorial pelos estudiosos.⁶ Cabe mencionar igualmente que V.6 não finaliza o tratamento do justo cívico,

⁶ Ver nota 5.

que continua no capítulo seguinte V.7, onde Aristóteles distingue dois aspectos do justo cívico, um natural (*physikon*) e outro convencional (*nomikon*). O presente estudo não se ocupa de V.7 por duas razões. Primeiro, se trata de um texto cujo conteúdo, do ponto de vista lógico, é posterior ao problema aqui investigado: a questão do que seja o justo cívico, bem como a sua relação com as virtudes da justiça universal e da justiça particular, é anterior à distinção do que seja natural ou convencional do justo cívico. A segunda razão é que a distinção entre o natural e o convencional em V.7 é, ela própria, uma dificuldade adicional, longamente problematizada na literatura secundária medieval e moderna⁷, de sorte que a sua articulação no presente estudo serviria somente para tirar o foco das questões aqui investigadas: o que é o justo cívico, o porquê de sua introdução em V.6, e qual a sua relação com os temas tratados em V.1-5.

Eu divido a passagem a ser examinada - 1134a23-b18 - em quatro partes. A primeira parte consiste na sentença que introduz o tema do justo cívico, 1134a23-26, já mencionada na seção anterior. Questões filológicas e filosóficas serão tratadas agora em maior detalhe. A segunda parte da passagem – 1134a26-30 - contém a descrição inicial do justo cívico, bem como um corolário extremamente relevante. Segundo esse corolário, aquelas relações de justiça e modalidades do justo que, de algum modo, divergem dessa descrição inicial do justo cívico, são ditas justas apenas ‘por semelhança’ com o justo cívico. Por essa razão, o justo cívico seria o justo primordial, justo em um sentido mais eminente do que outras modalidades do justo. A terceira e a quarta partes da passagem, mais longas do que as duas primeiras, contêm uma série de observações que desenvolvem os elementos mencionados na descrição inicial do justo cívico e no seu corolário. Assim, a terceira parte da passagem – 1134a30-b8 – é um desenvolvimento da descrição inicial do justo cívico. Ela realiza um apanhado extremamente conciso dos atributos de uma relação de justiça na cidade-estado, e alude ao conteúdo dos capítulos precedentes do livro V. Por fim, a quarta parte – 1134b8-18 - contém observações sobre as relações de justiça que são ditas justas apenas ‘por semelhança’ com o justo cívico. Trata-se das relações de justiça existentes nas associações menores do que a cidade-estado, em especial no lar. O objetivo desse texto parece ser explicar porque as

⁷ Tomás de Aquino produziu o comentário mais influente entre os medievais: Tomás de Aquino. *Sancti Thomae De Aquino. Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII. Sententia Libri Ethicorum. Volumen II. Liber Quintus*. (Romae: Sanctae Sabiniae, 1969, p.304-307). Os comentários modernos são abundantes. Por exemplo: Aubenque (2011, p.79-91), Gauthier & Jolif (2002, p. 391-396), Jackson (1879, p. 106-108), Miller (1995, p.74-79), Stewart (1892, p.492-497), Strauss Leo. *Natural Right and History*. (The University of Chicago press, 1953, p.156-163), Zingano (2013, p.212-216) e (2017, p.234-246).

relações de justiça no lar são justas de modo derivativo, isto é, o que falta nessas relações quando elas são comparadas ao justo cívico.

2.1. 1134a23-26: a introdução do justo cívico como tópico da Ética a Nicômaco

A primeira das quatro partes é precisamente o texto que introduz o tema do justo cívico. Aqui eu examino-o com mais detalhes e, por isso, permito-me cita-lo novamente:

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι **καὶ** τὸ ἀπλῶς δίκαιον **καὶ** τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Está destacada em negrito a ocorrência das duas partículas *kai* cuja tradução tem influência direta na interpretação da passagem. Em seu estudo de referência sobre as partículas gregas, Denniston (1996, p.323-325) chama de “corresponsive *kai...kai*” a ocorrência de um par *kai-kai* em uma mesma sentença (p.323-4), como seria o caso da passagem em apreço, ou em sentenças diferentes, sendo uma delas a principal e outra subordinada (p.324-5). Presente em uma mesma sentença, o par tem os sentidos próximos ‘tanto...quanto’ (both... and) e ‘não apenas... mas também’ (not only... but), um uso atestado já em Homero e comum no período pós-homérico. O entendimento de que as duas partículas *kai* formam um par nesses termos favorece a tradução 1 mencionada na seção anterior deste estudo, que repito aqui com vistas à clareza:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **tanto** o justo sem qualificações **quanto** o justo cívico (tradução 1)

Essa tradução implica uma demarcação temática na qual o justo sem qualificações (*haplōs dikaion*) e o justo cívico (*politikon dikaion*) são realidades distintas. O texto estaria afirmando que cabe estudar, por um lado, o justo sem qualificações e, por outro, também o justo cívico. Esse entendimento é adotado por autores como Gauthier & Jolif (2002, p.385-386), Natali (2015, p.161-162) e Stewart (1892, p.479-481). A posição desses estudiosos é no sentido de que o ‘justo sem qualificações’ corresponde aos conteúdos estudados em V.1-5, inclusive o justo recíproco mencionado antes do ‘·’. Tais conteúdos – o lícito (*nomimon*) em V.1 e o igual (*ison*) em V.2, subdividido o último no distributivo (*dianemētikon*) de V.3, no corretivo (*diorthōtikon*) de V.4 e no recíproco (*antipeponthos*) de V.5 – constituiriam um ‘justo sem qualificações’ porque Aristóteles os teria descrito de maneira abstrata em V.1-5,

i.e., sem considerar a sua concretização na associação cívica; em suma, ele teria descrito a relação da licitude com a moralidade em V.1 e as modalidades de igualdade em V.2-5. Em V.6, por sua vez, ele se debruçaria sobre a concretização dessas noções abstratas na *polis*, e por isso o ‘justo’ (*dikaion*), até então tratado ‘sem qualificações’ (*haplōs*), seria considerado agora com a qualificação ‘cívico’ (*politikon*), i.e., como a licitude e a igualdade tal como elas existem nas associações cívicas ou cidades.⁸ Assim se constitui a ‘interpretação de ruptura’ a respeito da relação de V.6 com V.1-5: enquanto V.1-5 trataria do justo em abstrato, V.6 passaria a tratar do justo concretizado na *polis*.

Há, ainda, uma segunda possibilidade de interpretação de ruptura. Ela entenderia o ‘recíproco’ não como mais uma das noções abstratas que constituem o justo considerado sem qualificações, mas como equivalente ao justo sem qualificações. O sentido do texto seria o seguinte: já estudamos o justo recíproco, mas não devemos perder de vista que cumpre estudar não somente esse justo sem qualificações (=i.e., o recíproco), mas também o justo cívico. Tal interpretação estaria fundada no fato de que Aristóteles menciona, no início de V.5, a visão pitagórica de que a relação de reciprocidade seria o *dikaion haplōs*, a forma absoluta do justo; os pitagóricos teriam almejado reduzir a variedade de relações de justiça à reciprocidade (1132b21-27). Não está claro no texto qual seria o sentido de *haplōs* na visão pitagórica⁹: o recíproco poderia ser a “noção abstrata” do justo, sendo as várias relações de justiça diferentes espécies de reciprocidade; ou o recíproco poderia ser, na verdade, a “forma primordial” do justo, à qual as várias relações de justiça corresponderiam em maior ou menor grau. A crítica de Aristóteles à tentativa de reduzir o justo corretivo à reciprocidade, em 1132b23-31, sugere que é mais provável que os pitagóricos entendessem a reciprocidade como noção abstrata do justo, comum e subjacente às variadas relações de justiça. Tendo rejeitado a tese pitagórica, Aristóteles afirma que a reciprocidade é a modalidade do justo em

⁸ Um indício da inadequação dessa interpretação de ruptura é o cerne de sua justificação por Stewart (1892, p.480), para quem a referência à lei (*nomos*) em V.6 (1134a30) indicaria o modo como a qualificação ‘cívico’ (*politikon*) concretiza o justo abstrato: as leis da cidade compelem os cidadãos à prática de atos justos, que dependeriam simplesmente dos seus caracteres caso o justo abstrato ou sem qualificações fosse suficiente. Ora, como aponte na seção introdutória do estudo, e enfatizarei com mais detalhe na seção II.III, a lei já está presente na descrição da justiça universal, onde o justo é entendido como ‘lícito’ (*nomimon*), e na justiça particular, onde a lei é essencial no estabelecimento dos critérios de distribuição, no estabelecimento das penalidades a serem aplicadas aos criminosos, e no estabelecimento das regras comerciais. A referência ao *nomos* em V.6, longe de introduzir um aspecto novo no texto do livro V, recapitula um dos pontos mais extensamente tratados ao longo de V.1-5.

⁹ Ver Zingano (2017, p.197-198) para uma tentativa de explicação do que poderia ter levado Aristóteles a atribuir aos pitagóricos uma concepção da justiça como reciprocidade.

uma esfera específica, a das trocas comerciais (1132b31-1133a2). Nesse sentido, é pouco provável que no capítulo seguinte, V.6, ele empregasse a expressão ‘justo sem qualificações’ segundo o entendimento pitagórico rejeitado em V.5. A primeira possibilidade de interpretação de ruptura é, assim, mais plausível: o justo sem qualificações como concepção abstrata do justo exposta em V.1-5, e o justo cívico como concretização dessa concepção na associação cívica.

A interpretação de ruptura, i.e., a demarcação rígida entre justo sem qualificações/abstrato, de um lado, e, justo cívico/concreto, de outro, porém, não se sustenta quando procedemos ao exame do texto de EN V.6. Trata-se, em primeiro lugar, de um texto curto, apenas 31 linhas no sistema da paginação estabelecida por Bekker: 1134a23-b18. Assim, a análise do justo concretizado nas associações cívicas, a qual o leitor esperaria fosse extensa e detalhada, seria, na verdade, assaz breve, muito mais breve do que a exposição abstrata do justo contida em V.1-5.¹⁰ Convém ter em mente, nesse particular, os exames concretos que Aristóteles realiza das várias constituições ao longo do texto da *Política*, por exemplo, as constituições vigentes em Creta, Esparta e Cartago (1269a29-1273b26), ou ainda os detalhes de suas críticas às constituições imaginadas por Platão em *As Leis* (1264b26-1266a30) ou na *República* (1260b27-1264b25). Esses e outros exemplos de estudos concretos de leis e instituições ocupam extensos trechos de texto, num contraste marcante com a brevidade de EN V.6. Em segundo lugar, o texto da *Política* menciona exemplos de concretização das noções do justo descritas no livro V da *Ética a Nicômaco*. Por exemplo, o ‘justo democrático’ (*dikaion dēmokratikon*) e o ‘justo oligárquico’ (*dikaion oligarchikon*) mencionados em *Política* III.9 (1280a7-25) são concretizações do ‘justo distributivo’ (*dikaion dianemētikon*) objeto de EN V.3, e são longas as discussões das medidas que se pode tomar a fim de tornar uma constituição mais democrática ou mais oligárquica (1297b35-1301a18). Diante desses exemplos, parece pouco plausível que o tratamento breve do justo cívico em V.6 seja uma concretização do justo distributivo ou de outra modalidade do justo descrita em V.1-5. Em terceiro lugar, o próprio conteúdo de EN V.6 deveria desencorajar o intérprete de

¹⁰ A natureza sucinta de EN V.6 torna implausível a tentativa de Gauthier & Jolif em explicar o justo cívico como «concretização» do justo *haplōs* (consequência de sua adoção da tradução demarcatória): “Mais la justice n’est pas seulement une *essence*, une réalité idéale: elle trouve sa réalisation dans le cadre de la cité; c’est cette réalisation concrète qu’il convient d’examiner pour y découvrir de nouveaux éléments, qui nous permettront de compléter notre définition de la justice” (Gauthier & Jolif, 2002, p.386). Longe de acrescentar novos elementos ao que foi estudado anteriormente, a exposição do justo cívico em V.6, salvo pela afirmação inédita de que o justo na cidade é o justo *haplōs*, apenas reorganiza ou recapitula alguns pontos tratados ao longo de V.1-5.

enxergar ali qualquer concretização de conteúdos abstratos precedentes, pois o texto de V.6 é abstrato. Não há ali qualquer exemplo de institucionalização concreta das noções de justiça expostas em V.1-5: nenhuma lei, nenhuma distribuição de poder, nenhuma regulamentação da moeda, nenhuma penalidade para crime, etc.

Esse conjunto de considerações justifica meu entendimento, já mencionado na seção anterior, de que a interpretação de ruptura, a despeito de ser comum entre estudiosos, conduz a uma leitura equivocada não somente de V.6, mas de todo o desenvolvimento textual de V.1-6.

Contra tal visão, eu me filio àqueles que adotam uma interpretação de continuidade, que entendem que não há uma ruptura significativa na passagem de V.1-5 para V.6, apenas mais uma troca de tema. Tal interpretação é adotada por intérpretes como Grant (1885, p.124) e Zingano (2017, p.225-6). A interpretação de continuidade é sugerida pela tradução 2 mencionada na seção anterior. Novamente, com vistas à clareza, eu repito o texto da tradução:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **também** o justo sem qualificações, **isto é**, o justo cívico (tradução 2)

Do ponto de vista filológico, sustentar essa leitura requer considerar *kai...kai* não como a ocorrência de um par de partículas, mas como duas ocorrências distintas da mesma partícula. O primeiro *kai* seria o que Denniston (1996, pp.289,293) chama de uso adverbial responsivo, a ser traduzido como ‘também’ (‘also’ em inglês). Trata-se de um uso comum de *kai*, talvez seu uso originário, embora tenha se tornado ao longo do tempo menos comum do que o uso aditivo ou copulativo (no qual a principal tradução de *kai* é a conjunção aditiva ‘e’). O uso adverbial é responsivo porque ele conecta a sentença a um contexto precedente (Denniston, 1996, p.293). No caso da passagem em apreço, trata-se da sentença anterior ao ‘.’ no texto grego, anterior aos dois pontos na tradução portuguesa. Nesse sentido, o advérbio ‘também’ (=a partícula *kai*) responde à sentença precedente através da introdução de um novo item a ser estudado: já estudamos a relação entre o recíproco e o justo (em V.5), e agora (em V.6) convém estudar *também* o justo sem qualificações. Já a segunda ocorrência da partícula *kai*, tratar-se-ia de um uso aditivo/copulativo em que o elemento que sucede a partícula *kai* funciona como aposto do elemento que precede a mesma partícula

(Denniston, 1996, p.291).¹¹ Em suma, o que se costuma chamar de *kai* epexegetico¹², por meio do qual se adiciona uma explicação ou esclarecimento da palavra ou expressão imediatamente antecedente ao *kai*: “___ , isto é, ___”. Dessa tradução das partículas *kai* resulta a identidade semântica entre o justo cívico e o justo sem qualificações mencionados na passagem.

Há, de resto, uma outra possibilidade de sustentar a interpretação de continuidade, a saber, adotar lição alternativa àquela adotada pela edição de Bywater, cujo aparato crítico menciona a lição do manuscrito K_b, *Codex Laurentianus*, onde a segunda ocorrência da partícula *kai* é omitida. Eis a lição alternativa:

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Excluída a segunda ocorrência de *kai*, uma vírgula é adicionada em seu lugar, separando as expressões ‘o justo sem qualificações’ e ‘o justo político’. Nesse sentido, Zingano (2017, p.225-6).¹³ O primeiro *kai* assume necessariamente, nesse novo contexto, a acepção adverbial responsiva, traduzido como ‘também’. Surge, assim, a tradução 3 de

¹¹ Trata-se do item I.(5) na entrada da partícula *kai* no famoso estudo de Denniston, J.D. *The Greek Particles. Second Edition, Revised by K.J.Dover*. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996). Alguns exemplos mencionados são os seguintes: *Iliada*, V, 398: *ho bē pros dōma Dios kai makron Olympon*, “que se dirigiu à casa de Zeus, i.e., o grande Olimpo”; Hino Homérico a Apolo 17: *keklimenē pros makron oros kai Kunthion ochthon*, “inclinada em direção à grande montanha, isto é, o monte Cínthos”; (Ésquilo) Sete contra Tebas, 788: *teknois ... ephēken ... pikroglōssous aras, kai sphe sidaronomōi dia cheri pote lachein ktēmata*, “aos filhos... lançou... , com língua afiada, maldições, a saber, ‘que vós obtereis os vossos bens com a espada cortante entre as mãos’ ”.

¹² Grant (1885, p.124) defende a identidade semântica de ‘justo cívico’ e ‘justo sem qualificações’ a partir do uso epexegetico do segundo *kai*. Dessa tradução advém o seu entendimento de que o atributo *haplōs* aplicado ao justo cívico implica que as relações de justiça vigentes na cidade constituem o sentido primordial da justiça, “justice in the plain sense”, a ser contrastada com formas de justiça por semelhança (*kath’ homoiteta*). Zingano (2017, p.225-6) defende que a melhor interpretação do texto, tal como estabelecido na edição OCT por Bywater, requer que o segundo *kai* seja entendido como epexegetico, mas considera improvável que um tal *kai* apareça na sequência imediata do *kai* adverbial, donde sua sugestão de adoção de lição alternativa (K_b, L_b, N_b) àquela adotada pela edição da OCT por Bywater. Ver nota 11.

¹³ Zingano (2017, p.226) sugere a adoção da lição presente nos manuscritos K_b, L_b, N_b por duas razões. Em primeiro lugar, o seu ceticismo quanto à possibilidade de que *kai...kai* possa ter o sentido sugerido em minha tradução 2, tal como exposto na nota 12. Em segundo lugar, seu entendimento de que a interpretação de ruptura, baseada na tradução 1 de 1134a23-26, é incorreta, i.e., o justo *haplōs* não é um justo estudado abstratamente em V.1-5. Logo, para garantir a identidade entre o justo sem qualificações e o justo cívico, impõe-se a adoção da lição dos manuscritos referidos acima. Sua posição: “A leitura epexegetica e a versão de K^bL^bN^b concordam ambas em ver o justo propriamente dito como sendo o justo político, em contraste com outras formas de justiça, que serão mencionadas posteriormente (o justo na relação entre marido e mulher, entre pai e filho, bem como entre senhor e escravo)” (p.226).

1134a23-26 que, tal como a tradução 2, sustenta a identidade semântica entre as expressões *to haplōs dikaion* e *to politikon dikaion*:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **também** o justo sem qualificações, o justo cívico. (tradução 3)

Uma vez afastada a interpretação de ruptura, relacionada à tradução 1 de 1134a23-26, e adotada a interpretação de continuidade – fundada seja na tradução 2, seja na tradução 3 –, desfaz-se a vinculação da noção de justo sem qualificações, *to haplōs dikaion*, com os conteúdos dos capítulos precedentes, i.e., V.1-5. Em outros termos: a exposição das variedades de relações de igualdade (V.2-5) e a licitude (V.1) não tratava de um justo sem qualificações, i.e., “abstrato”, que será concretizado, a partir desse ponto, através da exposição do justo tal como ele existiria na cidade. Ao contrário, o justo sem qualificações é o próprio justo cívico. Duas questões se apresentam ao leitor: primeiro, em que sentido o justo cívico é um justo sem qualificações? Segunda questão, qual a relação entre esse justo sem qualificações e as modalidades do justo estudadas em V.1-5? Na seção anterior eu afirmei que o texto de V.6, uma vez adotada a interpretação de continuidade, sugere que o justo cívico é sem qualificações na medida em que é um justo primordial, eminente. Seria ele primordial em relação às modalidades do justo estudadas em V.1-5? Se a resposta a essa questão for negativa, então o justo cívico seria primordial em relação ao quê? Esse conjunto de questões indica que convém passar agora ao exame das demais partes do texto de EN V.6.

2.2. 1134a26-30: descrição inicial do justo cívico – e um importante corolário.

Introduzido o novo tópico do tratado da justiça, i.e., o justo cívico, o texto prossegue com uma descrição inicial do que seria tal modalidade do justo:

Esse [o justo cívico] existe entre aqueles que compartilham uma vida com vistas à **autossuficiência**, que são **livres** e **iguais**, seja conforme proporção, seja aritmeticamente. Portanto, aqueles para os quais esse não é o caso, não há entre eles o justo cívico, mas **certo tipo de justo, a saber, por semelhança** (1134a26-30).

τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι **αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων** καὶ **ἴσων** ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν· ὥστε ὅσοις μὴ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ **τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοίτητα**.

A primeira sentença desse texto descreve os atributos do justo cívico. A descrição é, com efeito, a descrição de um certo tipo humano: pessoas que são livres e iguais, que têm

alguma atividade ou uma vida em comum, voltada para a autossuficiência, são aquelas que se relacionam através do justo cívico.

Aristóteles comumente emprega os adjetivos “livre e iguais” para caracterizar os membros da associação cívica. Em *Política* III.4, por exemplo, ele descreve o governo cívico, *arché politikē*, como o governo que se exerce *tōn eleutherōn*, i.e., “sobre os livres” (1277b7-32), distinto do governo despótico, *arché despotikē*, exercido sobre os escravos que executam tarefas servis (1277a33-b7). A dinâmica do governo despótico é o uso que o patriarca doméstico faz de seu(s) escravo(s), em uma interação caracterizada pela hierarquia permanente que separa o senhor do escravo: o escravo executa a tarefa servil que é útil ao senhor, que não se ocupa de modo algum desse tipo de tarefa (1277b3-77). Essa hierarquia inexistente entre os livres que, enquanto membros da associação cívica, se dedicam todos à mesma tarefa, o governo da cidade, em especial a deliberação na assembleia e os julgamentos nos tribunais (1275a22-26; 1275b17-19). A dinâmica do governo cívico é a alternância entre a posição de governante e a posição de governado, alternância necessária em virtude do fato de que a situação ideal – o homem livre governando em todo momento – é impossível porque não há como as instituições que exercem o governo da cidade acomodarem, simultaneamente, todos os livres (1261a30-b6). Desse modo, cada homem livre governa outros homens livres em um dado momento, e é governado por outros homens livres em um outro dado momento. Essa alternância é o cerne da igualdade que vigora entre os homens livres, de sorte que, para Aristóteles, um homem livre só aprende a governar civicamente na medida em que é, ele próprio, governado civicamente, tal como ninguém aprende a agir como general se não foi antes um soldado sob comando de generais (1277b7-11). Mais adiante, em *EN* V.6, há uma breve referência à igualdade entre os homens livres, a “igualdade no governar e no ser governado”, *isotēs tou archein kai archesthai* (1134b15). Tratarei dessa menção no momento apropriado.

Não é, de resto, surpreendente que a caracterização daqueles que compartilham do justo cívico seja a descrição do cidadão. Essa referência é intensificada pela menção da autossuficiência (*autarkeia*), em *Política* I apontada como atributo que distingue a cidade ou associação cívica das associações humanas menores, o vilarejo e o lar: a cidade é a associação completa porque, nela, a tendência associativa, iniciada com os lares e os vilarejos, vai além do simples viver e alcança o viver bem (1252b27-30). Em *Ética* a Nicômaco I.7, a autossuficiência é apresentada como atributo da própria vida plena, *eudaimonia* (1097b6-21), a vida humana completa porque consiste em um conjunto de bens

que não pode ser aprimorado, i.e., tornado melhor pelo acréscimo de bens adicionais. Nesse sentido, os homens que compartilham do justo cívico têm em comum, além de sua condição livre e da igualdade no governar e no ser governado, também a faculdade de ordenar seus bens e suas atividades de sorte que suas vidas alcancem a plenitude possível a uma vida humana. Para aqueles familiarizados com a filosofia política de Aristóteles, a descrição do tipo humano que participa do justo cívico indica que essa modalidade do justo possui uma natureza exclusivista: dela não compartilha quem não seja livre, quem não seja igual no governar e no ser governado, quem não possa organizar a sua vida de sorte a alcançar a condição chamada de *eudaimonia*.

O caráter exclusivista do justo cívico, já implícito na menção da liberdade, da igualdade e da autossuficiência daqueles que dele participam, é explicitado na sequência imediata do texto, 1134a28-30. Ali nos deparamos com a afirmação de que, entre os humanos para os quais não há liberdade-igualdade-autossuficiência, tampouco há justo cívico. Qualquer forma do justo que exista entre eles, é um justo ‘por semelhança’, *kath’ homoiotēta*. Essa afirmação opera como um corolário daquela descrição inicial do justo cívico: se dele participam apenas aqueles humanos capazes de realizar plenamente as possibilidades inerentes à natureza humana, os numerosos humanos desprovidos dessa faculdade só podem participar de uma forma de justo diversa, inferior, que apenas se assemelha ao justo cívico. No final de EN V.6 – 1134b8-18 – há a descrição resumida de quem sejam esses humanos e da forma do justo vigente entre eles. Dessa descrição me ocupo adiante (II.IV). Por ora, convém chamar a atenção para o fato de que o corolário da descrição inicial do justo cívico é a primeira indicação, em V.6, do porquê o justo cívico seria o justo *haplōs*, sem qualificações: trata-se da forma primordial ou eminente de relação de justiça, vigente entre cidadãos, i.e., humanos livres, iguais e potencialmente autossuficientes; comparadas com as relações de justiça entre tais tipos humanos, quaisquer outras relações de justiça – envolvendo humanos privados de liberdade ou da condição de igualdade enquanto membros da associação cívica - são justas apenas por semelhança com o justo cívico.¹⁴ A partir desse

¹⁴ As modalidades do justo doméstico, sendo justas ‘por semelhança’ (*kath’ homoioteta*) com o justo cívico, são, sem sombra de dúvidas, genuinamente justas, mesmo que inferiores ao justo cívico. Sua justiça não é espúria ou apenas aparente. Para a distinção entre o uso que Aristóteles faz da relação de semelhança para caracterizar, de um lado, unidades conceituais não-genéricas espúrias – por exemplo, a homonímia espúria entre os tipos falsos de coragem e a coragem genuína em EN 1116a15-1117a27 - e, de outro lado, unidades conceituais não-genéricas genuínas – por exemplo, a semelhança das amizades por utilidade e prazer com a amizade virtuosa, bem como do justo doméstico com o justo cívico, ver Zingano (2013, p.204-207) e (2017, p.227-9). Ao examinar as modalidades do justo

ponto, o próprio conteúdo de V.6 irá favorecer amplamente as traduções 2 e 3 (justo sem qualificações = justo cívico), em detrimento da tradução 1 (justo sem qualificações ≠ justo cívico).

Entretanto, resta ainda a principal dificuldade da interpretação de continuidade baseada nas traduções 2 e 3 de 1134a23-26: qual a relação do justo cívico, entendido como justo sem qualificações, com as modalidades do justo tratadas nos capítulos que antecedem V.6, isto é, em EN V.1-5?

Pois há um aspecto curioso na descrição do justo cívico, já aventado na seção I do presente estudo, que é o fato de que os elementos característicos do justo cívico parecem recapitular as formas do justo tratadas em V.1-5. Por exemplo, a simples afirmação de que há justo cívico somente entre iguais (*isōn* – 1134a27) rememora o leitor de que ‘o igual’, *to ison*, é a acepção do justo que caracteriza a virtude chamada por Aristóteles de justiça parcial (1129a32-b1; 1130b8-9). O capítulo V.2 subdivide o justo-*qua*-igual em justo distributivo e justo retificador (1130b31-1131a9), com V.3 ocupando-se do primeiro e V.4 do segundo; V.5 acrescenta mais uma subdivisão do justo-*qua*-igual, o recíproco.

As diferentes relações que perfazem o justo-*qua*-igual se caracterizam por diferentes tipos de igualdade. O justo distributivo, por exemplo, é igual enquanto é ‘algo proporcional’ (*analogon ti* – 1131a29): trata-se de uma relação de igualdade na qual certos bens (ex: cargos públicos, poder) são atribuídos em quinhões que *equivalem* ao valor/mérito das pessoas que os receberão, a variação no valor/mérito *equivalendo* à variação no quinhão do bem (1131a30-b12). Também a igualdade vigente no justo recíproco é proporcional (1133a5-14), pois uma relação na qual os diferentes valores monetários dos bens objeto de troca comercial *correspondem* à dimensão da necessidade que as pessoas têm de cada bem (1133a19-31). Por sua vez, a igualdade característica do justo retificador obedece a um tipo diverso de proporção, i.e., ela se dá segundo a proporção aritmética (*kata tēn arithmētikēn* – 1131b32-1132a2): a retificação efetuada pelo tribunal que julga um ato danoso estabelece uma *correlação* entre o ato danoso praticado e a penalidade legal a ser aplicada com o intuito de corrigir o dano (1132a2-6). Assim, quando o texto de V.6 afirma que o justo cívico existe entre humanos que são iguais, e acrescenta que essa igualdade se dá “seja conforme proporção, seja aritmeticamente” (*ē kat’ analogian ē kat’ arithmon* - 1134a27-28), parece

doméstico na seção II.IV, trato com mais detalhe da relação de semelhança que essas modalidades guardam para com o justo cívico.

ocorrer aqui uma recapitulação do justo-*qua*-igual típico da justiça parcial, em todas as suas variedades: distributiva, retificadora e recíproca.¹⁵

No mesmo sentido, a menção da autossuficiência dos participantes do justo cívico recapitula, indireta e sutilmente, o justo entendido como ‘lícito’, *nomimon*, a modalidade do justo característica da virtude chamada de justiça universal (1129b11-25). A exposição dessa virtude em EN V.1 afirma que a ampla gama de atos lícitos que constituem o domínio de ação da justiça universal são atos que produzem e preservam a felicidade na associação cívica (1129b17-19). Isso acontece porque as leis “tratam de todos os assuntos” (*agoreuousi peri hapantōn* - 1129b14-15) e, em particular, comandam atos típicos de outras virtudes, como a coragem, a gentileza e a temperança (1129b19-25). O exercício da justiça universal colabora, assim, para o advento da autossuficiência que é atributo da vida feliz (1097b6-21), vivida na cidade (1252b27-30). Tal exercício parece, assim, ser parte importante da vida autossuficiente daqueles humanos que compartilham do justo cívico.

Depreende-se do texto de 1134a26-30 a existência de uma *justaposição temática* entre o capítulo dedicado ao justo cívico – V.6 – e os capítulos dedicados ao justo como lícito e ao justo como igual – V.1-5. Em outras palavras, V.6 parece tratar da mesma realidade objeto de V.1-5, mas o faz sob uma perspectiva diferente. Essa impressão se acentua conforme o texto do capítulo avança, de sorte que convém nesse momento passar ao exame da terceira parte do capítulo V.6.

2.3. 1134a30-b8: a justiça na associação cívica

¹⁵ Considero equivocada certa tradição de entender que a menção aos dois tipos de igualdade na definição do justo cívico é uma referência somente aos diferentes critérios de distribuição do poder: a igualdade aritmética seria a distribuição de poder democrática, ao passo que a igualdade proporcional caracterizaria regimes oligárquicos, aristocráticos ou mistos. Ver, nesse sentido, Gauthier & Jolif (2002, p.387), Grant (1885, p.124), Jackson (1879, p.102-103) e Stewart (1892, p.482-3). Essa tradição limita a igualdade intrínseca ao justo cívico àquela igualdade característica do justo distributivo, ignorando o justo recíproco, que também é uma relação de igualdade proporcional, e o justo retificador, que é uma relação de igualdade aritmética. Visto que o ofício retificador dos tribunais e a atividade comercial (que ocorre segundo as leis e serve-se da moeda estabelecida e regulada pela cidade) pertencem à vida cívica da cidade tanto quanto a própria distribuição de poder, essa redução hermenêutica do alcance da igualdade em 1134a27-28 me parece injustificável. Segundo Zingano (2017, p.227), essa leitura já estava presente em Miguel de Éfeso, ao passo que o escoliasta anônimo entende, como eu, que a igualdade aritmética mencionada aqui é a igualdade da justiça retificadora.

Afirmada a liberdade, a igualdade e a autossuficiência daqueles que compartilham do justo cívico, o texto passa a acentuar o caráter jurídico-institucional que o justo cívico possui enquanto justo sem qualificações. Vejamos:

Existe, pois, justo, para aqueles que têm também **lei** entre si; a lei, por sua vez, para aqueles entre os quais há injustiça – visto que o **processo** é o discernimento do justo e do injusto. Para aqueles entre os quais há injustiça, há também atos de injustiça (para aqueles entre os quais há atos de injustiça, ao contrário, não há para todos injustiça). Ato de injustiça é **tomar para si mais do que é bom sem qualificações e menos do que é ruim sem qualificações**. Por isso não permitimos **governar** ao homem, mas a razão, pois o homem o faz para si mesmo e torna-se **tirano**. Pois o governante é guardião do justo e, se do justo, também do **igual**. E nada parece ter em excesso, pois é um justo (visto que não toma para si mais daquilo que é simplesmente bom, a não ser que isso seja conforme certa proporção – por essa razão **trabalha para o outro** e por isso dizem ser a justiça um **bem alheio**, conforme tratado anteriormente). É necessário, assim, conferir alguma recompensa ao governante, que é a honra e o prestígio: aqueles para os quais tais coisas não são suficientes, tais homens tornam-se tiranos (1134a30-b8).

ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία· ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πλεόν αὐτῷ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἀπλῶς κακῶν. διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου. ἐπεὶ δ' οὐθὲν αὐτῷ πλεόν εἶναι δοκεῖ, εἴπερ δίκαιος (οὐ γὰρ νέμει πλεόν τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ αὐτῷ, εἰ μὴ πρὸς αὐτὸν ἀνάλογόν ἐστιν· διὸ ἐτέρῳ πονεῖ· καὶ διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναι φασὶν ἀγαθὸν τὴν δικαιοσύνην, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον)· μισθὸς ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας· ὅτῳ δὲ μὴ ἰκανὰ τὰ τοιαῦτα, οὗτοι γίνονται τύραννοι.

O teor geral dessa passagem não é de difícil compreensão. Tendo introduzido o justo cívico como modalidade primordial do justo, e tendo descrito o cidadão livre, igual e autossuficiente como tipo humano que participa dessa modalidade do justo, Aristóteles indica, agora, um fator que é simultaneamente uma causa e um atributo do modo de vida desse tipo humano: a lei. Pois a lei estabelece *quem* serão os “iguais”/*hoi isoí*, aqueles cidadãos em sentido estrito, que são admitidos entre os pares nas deliberações que tratam das questões que dizem respeito à cidade. Aqueles que não cumprem os requisitos da lei, estarão excluídos da atividade cívica, o que implica que suas vidas não serão autossuficientes em razão da falta de bens valiosos.¹⁶ Outros estarão ainda mais distantes dessa autossuficiência porquanto carecerão inclusive da condição de livres (*hoi eleutheroi*), vivendo como escravos. Além disso, as leis são, elas próprias, um aspecto que permeia a vida daqueles que têm o privilégio de compartilhar do justo cívico: “eles têm entre si mesmos a lei” (*nomos pros hautous* - 1134a30). Daí a menção do processo judicial (*dikē*), a aplicação da lei na

¹⁶ Para uma sistematização dos tipos humanos que habitam a *polis*, cujas distinções estão por vezes pressupostas no tratamento do tema do ‘cidadão’ (*politēs*) por Aristóteles em *Política* III, ver Miller (1995, p.143-153).

determinação do que é justo e do que é injusto; daí a menção do exercício das funções públicas (*archein*), distribuídas segundo a lei; daí a menção do *logos*, que pode ser entendido como razão ou discurso/texto, em ambos os casos como caracterização da lei¹⁷; daí, por fim, a menção do tirano, a figura injusta porquanto governa em negação da estrutura jurídica da cidade.

Não é evidente, no entanto, o porquê do texto se concentrar em alguns desses tópicos. Qual a razão, por exemplo, de se mencionar o tirano em lugar de alguma outra figura governante? Talvez Aristóteles queira contrastar o justo cívico e seus participantes, por um lado, com os tipos humanos e modalidades do justo que estão aquém (ex: escravos) e, por outro lado, com os tipos humanos que agem como estando além ou acima do justo cívico (ex: os tiranos que, dentre outras medidas, retiram dos cidadãos a condição de iguais ou pares nas deliberações cívicas¹⁸). Nesse sentido, o texto sucinto e tortuoso dessa passagem parece refletir a tendência aristotélica em tomar o cidadão da democracia como cidadão em sentido pleno (1275a37-b21). O exame extensivo de cada uma das sentenças de 1134a30-b8 culminaria em um exame extensivo da própria filosofia política de Aristóteles, envolvendo sua teoria do cidadão, sua teoria das constituições, sua visão da tirania como regime maximamente corrupto, sua teoria da lei, dentre outros tópicos. No contexto do presente estudo, porém, convém enfatizar como essa passagem de V.6 continua aquela recapitulação dos conteúdos de V.1-5 que já havíamos observado na descrição inicial do justo cívico (1134a26-30) examinada na seção anterior. Essa ênfase será proveitosa em nossa tentativa de entender a relação de V.6 com os capítulos precedentes.

Tal como a referência à igualdade na descrição inicial do justo cívico recapitula explicitamente os capítulos que tratam da justiça parcial (V.2-5), a referência à lei no início da passagem em apreço conecta V.6 explicitamente com o tratamento da justiça universal em V.1. Pois essa virtude tem por âmbito de ação aqueles atos que são conformes à legislação da cidade, os atos justos enquanto lícitos – *ta nomima* (1129b11-14). Como observado

¹⁷ Zingano (2017, p.232) propõe que a melhor tradução de *logos* nessa sentença é ‘texto’, um modo de se referir ao governo da lei em oposição ao governo dos homens. O governo do tirano seria, ao que parece, o exemplo mais nocivo de governo dos homens. A tradução alternativa - ‘razão’ ou ‘princípio racional’ – seria inadequada porque apresenta o bom governo como um governo dos homens, embora o humano em questão fosse o prudente, e não o tirano. No mesmo sentido, Jackson (1879, p.104), Stewart (1892, p.486) e Gauthier & Jolif (2002, p. 388-389). O manuscrito M^b - *Codex Marcianus* - traz a lição *nomos* no lugar de *logos*, a lição dos demais manuscritos. Gauthier e Jolif (2002, p.388) prefere a lição de M^b, que permite uma referência literal às leis.

¹⁸ Para o cultivo da desconfiança entre os cidadãos como característica das tiranias, ver *Politica* 1313a34-1314a29.

anteriormente, esses atos prescrevem aos cidadãos a prática de atos típicos das mais variadas virtudes – por exemplo, não desertar, um ato de coragem; não cometer adultério, um ato temperante; não agredir, um ato gentil (1129b19-25) – de sorte que os atos lícitos produzem e preservam a felicidade para a cidade e os seus membros (1129b17-19). É possível, assim, vislumbrar a justaposição entre a virtude da justiça universal e o justo cívico sob pelo menos dois aspectos: primeiro, os atos lícitos de justiça universal, na medida em que engendram a felicidade na associação cívica, perfazem a autossuficiência que Aristóteles atribui tanto à cidade (*Política* 1252b27-30) quanto aos humanos que partilham do justo cívico (EN1134a26-27); segundo, se o domínio do justo cívico engloba as relações inter-humanas permeadas pela lei (1134a30), e se, ademais, o justo cívico corresponde ao justo existente *na cidade*, os atos lícitos típicos da justiça universal parecem pertencer ao domínio do justo cívico.

A menção da lei, de resto, está relacionada também ao justo-*qua*-igual e, portanto, à virtude da justiça parcial. Pois as modalidades de igualdade descritas em V.2-5, já referenciadas na descrição inicial do justo cívico (1134a26-30), não podem ser concebidas sem referência às leis. O justo distributivo, por exemplo, enquanto igualdade proporcional entre os quinhões do bem distribuído e determinada qualidade das pessoas que receberão tais quinhões, depende da legislação: a lei estabelece o critério de distribuição, i.e., o valor segundo o qual (*kat' axian*), os quinhões distribuídos variam entre os receptores. No caso da distribuição de cargos públicos e do poder, as leis da cidade estabelecem quem pode participar das deliberações públicas, donde resulta que o justo distributivo pode ser, dentre outras possibilidades, um ‘justo democrático’ (*dikaion dēmokratikon*) ou um ‘justo oligárquico’ (*dikaion oligarchikon*).¹⁹ A necessidade de determinar um critério de distribuição do poder é a origem de conflitos significativos nas cidades: os democratas entendem que o critério deve ser simplesmente a liberdade, enquanto que os oligarcas propõem a riqueza, os aristocratas a virtude, etc (1131a24-29). É também a lei que fixa a igualdade aritmética entre dano e penalidade que é o cerne do justo retificador (1132a4-6) e, enquanto estabelece e regula o uso da moeda (*to nomisma* - 1133a25-31) e os modos de troca

¹⁹ Ver *Política* 1280a7-25 para a relação entre justo distributivo e a variedade de constituições ou regimes cívicos.

comercial²⁰, influencia necessariamente a igualdade proporcional característica do justo recíproco.

Também a menção do processo judicial - *dikē* - no início da passagem é uma recapitulação dos capítulos precedentes do livro V. O justo retificador tratado em V.4, em virtude de sua natureza restaurativa, se realiza no contexto do processo judicial, no qual o juiz ou jurado – *dikastēs* – avalia o dano cometido contra uma parte pela outra, e equaliza a relação entre ambas aplicando a penalidade à parte causadora do dano (1132a2-10;19-32). Essa relação próxima entre processo judicial e justo retificador talvez explique a observação de que a lei vige onde existe (a possibilidade da) injustiça - *nomos d', en hois adikia* (1134a31): o justo retificador exercido pelo jurado é a correção, através do processo e com base na lei, da injustiça. Convém recordar, nesse ponto, que *dikastēs* é um ofício público (*arché*), de sorte que a própria determinação de quem toma parte nos julgamentos em que se realiza o justo retificador é ato típico do justo distributivo tratado em V.3: quanto menos exigente o critério de participação, mais democrático é o justo distributivo na cidade; quanto mais exigente o critério, mais oligárquico.²¹

Mesmo a referência ao tirano, que ocupa a maior parte da passagem em apreço, e conduz o leitor a outros tópicos da filosofia política de Aristóteles, está permeada pelo conteúdo dos capítulos do livro V que precedem V.6. Pois o tirano é contrastado com o governante que age enquanto guardião do justo, *archōn phylax tou diakaiou* (1134b1-2), e a diferença está fundada em uma noção do ato injusto apresentada desde o início do livro V, a saber, o ato de tomar mais para si daquelas coisas que são boas sem qualificação e menos daquelas coisas que são más sem qualificação (1134a33-34; 1134b3-4).²² Essa injustiça caracteriza o sujeito ganancioso, *pleonektēs*, descrito pela primeira vez em V.1 (1129b1-11) e identificado em V.2 como o sujeito injusto enquanto desprovido da virtude da justiça parcial (1130a16-b5), i.e., o sujeito que busca uma vantagem indevida nas distribuições, nas trocas comerciais e na prática de atos criminosos contra outras pessoas.²³

²⁰ Ver os exemplos de relações/transações voluntárias, *synallagmata hekousia*, mencionadas em 1131a3-5, que são todas elas institutos jurídicos: venda, compra, empréstimo, penhor, depósito, etc.

²¹ Ver *Política* 1300b13-1301a18 para as variedades de distribuição da função judicial: democrática, oligárquica e aristocrática. Uma exposição sistemática do tema encontra-se em Miller (1995, p.180-183).

²² Em 1129b2-4 Aristóteles afirma que as coisas boas sem qualificação são aqueles bens relacionados à boa e à má sorte: tais coisas são em si mesmas boas, mas são ruins para certos tipos humanos. Em 1130b2-3 ele menciona, a título de exemplo, as riquezas, a honra e a segurança.

²³ Para uma interpretação do que seria o vício da ganância, *pleonexia*, ver Kraut (2002, p.136-141), bem como o meu artigo Cruz Sousa (2019, p.118-128).

A ganância do tirano, tal como descrita em V.6, se mostra sobretudo na sua violação da distribuição adequada de poder, pois o governante torna-se tirano por não se contentar com as honrarias e o prestígio conferidos pela cidade (1134b6-8). Em outros termos, o tirano almeja um quinhão demasiado do poder político, quinhão que não é proporcional ao seu próprio valor enquanto cidadão. O bom governante, ao contrário, é descrito como guardião do justo porque guardião do igual (1134b1-2), i.e., alguém que não busca obter para si um montante considerável de uma coisa sem qualificações boa – por exemplo, do poder - caso esse montante não seja proporcional ao seu próprio valor (1134b3-4).²⁴ Daí que Aristóteles aproveite a menção do bom governante para repetir uma afirmação, feita ainda em V.1, a respeito da peculiaridade da justiça em relação às demais virtudes: a justiça é o bem alheio, *allogrion agathon* (1134bb5-6;1130a3-4).²⁵ Na medida em que o tirano, apropriando-se do exercício do poder político, viola a adequada distribuição de poder, ele ataca a essência do justo cívico, pois os cidadãos perdem, sob a tirania, a sua condição de iguais (*isoi*), i.e., de partícipes nas instituições deliberativas da cidade e, com isso, suas vidas deixam de ser autossuficientes em razão da supressão de um bem valioso. Mesmo sua condição de humanos livres é ameaçada, pois o governo exercido pelo tirano sobre seus concidadãos, o ‘governo despótico’ (*arché despotikē*), é, segundo Aristóteles, adequado somente para a relação entre um senhor e seus escravos (1277a33-b7).

Como tenho observado ao longo deste estudo, a abundância de recapitulações dos temas precedentes do livro V em 1134a23-b8 sugere, para o leitor, uma continuidade temática de V.1-5 em V.6: Aristóteles trata do justo cívico desde V.1, a despeito da introdução da expressão *dikaion politikon* somente em V.6. Pois o justo cívico existe entre humanos que se relacionam através das leis, as quais determinam como as funções públicas se distribuirão entre concidadãos (=justo distributivo), as quais estabelecem as penalidades a serem aplicadas na retificação dos atos danosos (=justo retificador), as quais estabelecem a moeda a ser usada nas transações comerciais (=justo recíproco), as quais determinam quais condutas virtuosas devem ser praticadas e quais condutas viciosas devem ser evitadas (=justo lícito ou universal). Em outras palavras, *o justo cívico descrito em V.6 parece englobar todas*

²⁴ Por isso que mesmo a modalidade mais extrema de monarquia, aquela em que uma pessoa ou uma família centraliza a atividade política em razão de sua virtude superior (*Politica* 1288a15-29), não é tirânica: essa centralização se justifica pelo fato de que a excelência do monarca é superior à excelência de seus concidadãos.

²⁵ Trato com mais atenção dessa questão na seção II.IV, onde essa ‘alteridade’ da justiça é um dos aspectos principais na distinção entre o justo primordial, cívico, e as formas de justiça doméstica, que o são por semelhança.

as modalidades de justo descritas em V.1-5. O texto de V.6, ao introduzir e explicar a expressão ‘justo cívico’, coloca a variedade de temas explorados em V.1-5 sob uma nova perspectiva. Essa perspectiva é o caráter primordial do justo cívico, portanto de todas as modalidades do justo tratadas em V.1-5: toda forma de justo existente nas relações cívicas é justo em sentido estrito, eminente. Fora da esfera cívica, onde os humanos livres, iguais e autossuficientes se relacionam através das leis, há justo apenas em um sentido derivativo, i.e., “por semelhança” (*kath’ homoiteta* – 1134a29-30). Este seria o propósito de EN V.6: estabelecer uma distinção clara entre as relações de justiça que têm lugar na associação cívica, descritas em EN V.1-5, e as relações de justiça que têm lugar em outras associações. Até esse ponto do texto, a existência dessas modalidades do justo por semelhança é desconhecida do leitor. Sua introdução anuncia, com efeito uma ruptura temática, não entre o justo cívico e um justo abstrato tratado em V.1-5, mas entre toda a carga temática de V.1-6 – as variedades do justo na associação cívica – e um tema introduzido no final de V.6, mais precisamente em 1134b8, o justo existente na associação doméstica. Convém, pois, passar ao exame da quarta parte de EN V.6.

II.IV. *O justo na associação doméstica*

Uma vez contrastadas as figuras do tirano e do guardião do justo, o texto prossegue com as seguintes afirmações:

Porém, o **justo senhorial** e o **justo paterno** não são o mesmo que esses, mas **semelhante**: pois não existe injustiça sem qualificações com relação **àquelas coisas que são de si mesmo**, e o escravo e o filho (antes que tenha alcançado certa idade e esteja apartado) são **como uma parte de si mesmo** e ninguém escolhe causar dano a si mesmo. (1134b8-12)

τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταῦτὸν τούτοις ἀλλ’ ὅμοιον· οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἀπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἄν ἦ πηλίκον καὶ χωρισθῆ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ’ οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν

Dois modalidades do justo são introduzidas na primeira sentença como sendo distintas das modalidades do justo cívico: o ‘justo senhorial’ (*dikaion despotikon*) e o ‘justo paterno’ (*dikaion patrikon*). O primeiro diz respeito às relações envolvendo escravos, e o segundo às relações envolvendo filhos, como se depreende da menção dessas duas figuras na imediata sequência do texto. Ao afirmar que cada uma dessas duas formas do justo, embora não sendo “o mesmo” (*tauton*) justo que o justo cívico, é, no entanto, ‘semelhante’ (*homoion*), Aristóteles indica dois pontos relevantes. Em primeiro lugar, ele retoma a

afirmação, feita em 1134a28-30, de que outras formas do justo, que não o justo cívico, são justas somente ‘por semelhança’, *kath’ homoiteta*: o justo senhorial e o justo paterno guardam uma relação de semelhança com o justo cívico. Em segundo lugar, a afirmação dessa semelhança reforça a interpretação de que a expressão *to haplōs dikaion* em 1134a25 não significa “justo em abstrato”, mas “justo em sentido estrito”, i.e., uma forma proeminente do justo em relação à qual outras formas são apenas semelhantes. Quando chamamos de justa uma determinada relação envolvendo um filho ou um escravo, não dizemos que ela é justa do mesmo modo como quando chamamos de justa uma relação entre concidadãos; a justiça em uma relação filial ou senhorial possui qualificações que a tornam apenas semelhante à relação envolvendo dois ou mais concidadãos.

Estabelecer a proeminência do justo cívico face às modalidades do justo doméstico não equivale a afirmar que a justiça na associação doméstica é metafórica e, no final das contas, falsa.²⁶ Fossem as modalidades do justo doméstico falsas enquanto justas, o justo cívico não poderia ser dito *haplōs*, i.e., sem qualificações, primordial, proeminente; o justo na associação cívica é primordial porquanto outras formas do justo lhe são genuinamente semelhantes/*homoia*. Nesse sentido, as qualificações intrínsecas às formas do justo doméstico seriam características das relações domésticas que revelam uma perda de densidade da justiça quando comparadas com as relações cívicas. Aristóteles não desenvolve explicitamente os detalhes dessa relação de semelhança, mas indica um bom número de aspectos que possibilitam ao intérprete reconstruí-la, não obstante a natureza fragmentária do resultado. Isso fazemos a partir de agora.

Explícita no texto está uma das diferenças entre justo primordial e justo por semelhança: não há, segundo Aristóteles, injustiça sem qualificações, *adikia haplōs*²⁷, na

²⁶ Ver nota 13 e, em especial as discussões de Zingano (2013, p.204-207), (2017, p.227-9) sobre o tema. O autor defende que, ao contrário do que ocorre com as modalidades domésticas do justo, a semelhança que a justiça inerente às constituições ruins ou desviantes guarda com a justiça inerente às constituições retas é uma relação de semelhança espúria, pois a justiça das constituições desviantes é, segundo Aristóteles, falsa porquanto contrária à natureza, ao passo que a justiça das relações domésticas é conforme à natureza (2013, p.207).

²⁷ Leio *haplōs* em 1134b10 como advérbio que modifica *adikia*, donde resulta a expressão *adikia haplōs*, “justiça sem qualificações”, correlata de *dikaion haplōs*, “justo sem qualificações”, atributo do justo cívico em 1134a23-26. Gauthier & Jolif (2002, p.390) e Zingano (2017, p.232-233) também entendem *haplōs* do mesmo modo. Outras possibilidades de leitura seriam: (1) entender *haplōs* como modificando *ta hautou*, donde resultaria a afirmação “não existe injustiça com relação àquelas coisas que são *simplesmente* de si mesmo”, como propõe Stewart (1892, p.489-490); (2) entender *haplōs* como modificando o verbo ser (*estin*), donde resultaria a tradução “não há em absoluto justiça com relação àquelas coisas...”, uma leitura que favoreceria a interpretação segundo a qual toda forma de justo doméstico é apenas metaforicamente justa, de sorte que qualquer unidade conceitual genuína,

relação para com o filho ou para com o escravo. Segundo a passagem anterior, examinada em II.III, as leis e os processos judiciais que caracterizam a associação cívica existem porque existe ali a possibilidade da injustiça (1130a30-32). Agora somos informados de que na associação doméstica não existe a possibilidade da injustiça porque filhos e escravos são “como uma parte de si mesmo”, *hōsper meros hautou* (1134b11), ou mesmo “os seus pertences”, *ta hautou* (1134b10). A linguagem de que o filósofo se serve para se referir aos filhos e aos escravos é importante para a compreensão das diferenças entre justo cívico e justo doméstico. O termo aplicado ao escravo é *to ktēma* (1134b10), que significa a aquisição, o objeto adquirido. Em Política I.4, Aristóteles trata do escravo como objeto adquirido que é utilizado como instrumento animado (*organon empsychon*) no provimento das necessidades do lar (1253b27-30). O filho, por sua vez, é chamado, em V.6, de *to teknon*, ‘a cria’ (1134b10). Há, portanto, uma certa despersonalização dessas figuras domésticas – a cria e o objeto – com relação à figura central do justo doméstico: o patriarca, pai do filho e senhor do escravo. Todo o capítulo V.6 possui, na verdade, uma única figura central: o humano livre (=não escravizado) e igual (=adulto e participante na política), cuja vida é, ao menos potencialmente, autossuficiente (1134a26-28). Em outras palavras, o cidadão que compartilha do justo cívico junto de seus pares, quando considerado no contexto da associação doméstica, é o patriarca que governa sua esposa, seus filhos e seus escravos. O patriarca doméstico é a referência do pronome reflexivo masculino genitivo *hautou* que ocorre algumas vezes nesse trecho final de V.6: escravos e filhos são como partes *do patriarca*, i.e., são pertences *do patriarca*. Não existe injustiça na associação doméstica porque um patriarca que causasse dano a um filho ou a um escravo estaria causando danos a si mesmo, algo que ninguém faz (1134b11-12).

Essa despersonalização dos membros da associação doméstica indica ao leitor uma diferença importante entre o patriarca e o bom governante mencionado na passagem objeto de II.III: vimos que o bom governante, enquanto atua como guardião do justo, “se esforça em favor de outro” (*heterōi ponei*), e por isso Aristóteles recorda a noção comum, já mencionada em V.1 (1130a3-4), de que a justiça seria um “bem alheio” (*alotrion agathon* – 1134b5-6). O patriarca de que agora tratamos, ao contrário, ao agir com relação aos seus filhos e aos seus escravos, age com relação às suas crias e às suas aquisições, portanto com relação a si mesmo: a justiça doméstica não é, de seu ponto de vista, um bem alheio, como o é a justiça

mesmo que não-genérica, ficaria impossibilitada. Essa última possibilidade é indicada e rejeitada por Zingano (2017, p.232-233).

cívica do ponto de vista do bom governante; sendo justo para com os filhos e escravos, que são “como partes dele mesmo”, o patriarca faz o bem para si mesmo.

A caracterização dos membros do lar como pertences ou partes do patriarca é um dos indícios mais significativos de que o tratamento do justo doméstico, no final de V.6, representa uma ruptura com relação aos tópicos tratados até esse ponto ao longo do livro V da *Ética a Nicômaco*. Vejamos: na passagem examinada na seção II.III, a rememoração da ideia de que a justiça seria um bem alheio é consequência da caracterização do governo justo como o esforçar-se em favor do outro, *heterōi ponei* (1134b4-6). A mesma conexão de ideias aparece em V.1, na caracterização da virtude chamada de justiça universal. Aristóteles afirma que somente a justiça, dentre as virtudes, parece ser um bem alheio – *alotrion agathon*, e que quem age com justiça realiza o que é vantajoso para outrem – *allōi ta sympheronta prattei* (1130a3-5). Essas caracterizações do ato justo como bem alheio ou vantagem alheia, que se servem do pronome indefinido *allos/ē/on*, são empregadas para explicar uma expressão introduzida em V.1 como atributo distintivo da virtude da justiça universal, o qualificativo *pros heteron*, “para o outro” (1129b27;32;34;1130a2;4;8;13). A justiça universal é descrita ali como virtude completa voltada para o outro (1129b25-27). A completude da justiça se explica pelo fato de que seus atos característicos são os atos lícitos (*ta nomima*), i.e., conformes à legislação; visto que as leis comandam atos típicos de todas as virtudes (1129b19-25), a justiça é uma virtude completa porque ela compreende todas as virtudes. Já o qualificativo *pros heteron*, “para o outro”, se explica pelo fato de que as leis dizem respeito à totalidade da associação cívica (1129b14-19), de sorte que as ações lícitas requerem do agente moral uma prática das virtudes não centrada na preocupação do agente consigo mesmo. Essa prática autocentrada das virtudes é designada ali pelas expressões gregas *kath’ hauton* (1129b33) e *pros hauton* (1130a6;7). Em V.2, Aristóteles afirma que a virtude da justiça parcial é também voltada para o outro, se distinguindo da justiça universal apenas por sua menor abrangência: enquanto a legislação conecta a justiça universal com os bens característicos de todas as virtudes, a justiça parcial diz respeito apenas a bens tais como a honra, as riquezas e a segurança (1130a32-b5). Logo, também o justo-*qua*-igual (distributivo, recíproco ou retificador) parece ser um bem alheio ou voltado para o outro. Todas as modalidades do justo descritas em V.1-5 dizem respeito a atos virtuosos “para o outro” (*pros heteron*) e, se o justo cívico compreende todas essas modalidades, como defendo, é adequada a afirmação feita em V.6 de que o bom governante da cidade “se esforça em favor do outro” (1134b4-6). Assim, ao afirmar que filhos e escravos são pertences do patriarca (*ta hautou* –

1134b10) ou como que partes suas (*hōsper meros hautou* – 1134b11), bem como que o patriarca, agindo junto deles, age para consigo mesmo (1134b11-12), Aristóteles descreve o justo doméstico como algo distinto, apartado de todas as modalidades do justo cívico descritas em V.1-6: para o cidadão-patriarca, o justo doméstico não é bem alheio, *allotriōn agathon*, não é para o outro, *pros heteron*; o justo doméstico pertence à esfera do bem que é para si mesmo, *pros hauton*.

Esse contraste entre uma *esfera de ação cívica*, na qual o patriarca-cidadão age para com o outro, e uma *esfera de ação doméstica*, na qual esse mesmo patriarca age para consigo mesmo, está já presente em V.1 e, nesse sentido, precede a distinção entre justo cívico e justo doméstico explicitada em V.6. Em caracterizando a justiça como bem alheio e virtude voltada para o outro, em V.1, Aristóteles a exemplifica por meio de um dito de Bias a respeito do cidadão ocupante de cargo público: *arché andra deixei*, “o ofício/cargo revelará o homem” (1130a1-2).²⁸ Por outro lado, ao referir-se aos atos praticados “para si mesmo” (*pros hauton/kath’ hauton*), o filósofo os localiza “nos negócios domésticos”, *en tois oikeiois* (1129b33-34).²⁹ Em V.1, pois, está implícita aquela caracterização dos membros do lar como “partes” do patriarca que encontramos em V.6, i.e., como pessoas que, do ponto de vista do patriarca,

²⁸ A relação entre a alteridade da justiça e sua natureza de uma virtude especialmente cívica é defendida por Schofield (2006, p.314): “At first sight, it looks as though Aristotle is describing what we would call *altruism*. He seems to be talking of a general disposition to act out of consideration for others, not just ourselves [...] But Aristotle’s justice has a greater social density than our altruism. Indeed, *without* greater social density it would be something of a mystery why he would have called the disposition he has in mind *justice*. The way he indicates its social dimension is by appeal to the notion of law [...]”. Explicação semelhante encontra-se em Kraut (2002, p.118-120).

²⁹ Os tradutores por vezes optam por uma tradução mais vaga, menos direcionada, para a expressão *en tois oikeiois* (1129b33-34): ao invés de “nos assuntos domésticos”, Zingano (2017, p.91) prefere “em seus assuntos privados”; a tradução inglesa de David Ross, com revisão de J.O. Urmson e J.L. Ackrill (1998, p.108), opta por “in their own affairs”. Curiosamente, não há entradas com notas explicativas para *en tois oikeiois* nos comentários de Gauthier & Jolif (2002, p.342), Grant (1885, p.103), Jackson (1879, p.70) e Stewart (1892, p.396). Minha tradução e interpretação no sentido de que a expressão em questão se refere à associação doméstica, com o intuito de contrastá-la com a associação cívica, se funda no próprio contexto argumentativo de Aristóteles em V.1, bem como no fato de que a esfera doméstica é efetivamente o contexto primário para o emprego do adjetivo *oikeios/a/on*, ao passo que usos como “próprio de”, “peculiar”, “privado” são derivativos. Essa situação pode ser observada nos principais Léxicos e Dicionários etimológicos: Beekes, R.S.P. *Etymological Dictionary of Greek*. Two Volumes. (Leiden: Brill, 2010, p.1055-6) e Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Avec un Supplément sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou. (Paris : Klincksieck, 1999, p.782), explicando a origem etimológica de *oikeios/a/n* a partir de *oikos*, ‘lar’, sequer mencionam a acepção de *oikeion* que designa um atributo peculiar a uma certa coisa; Liddel, H.G./Scott, R. *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*. (Oxford: Clarendon Press, 1996, p.1202) mencionam a acepção de peculiaridade como sendo secundária com relação à acepção de domesticidade.

não são “outros”, *heteroi*. O patriarca não busca ser injusto com tais pessoas porque “ninguém escolhe prejudicar a si mesmo” (*hauton d’ oudeis proaireitai blaptein* - 1134b11-12).

Nesse ponto, convém examinar a sequência do texto, i.e., as últimas linhas de V.6:

Por isso não existe injustiça para consigo mesmo, ao menos não **injusto ou justo do tipo cívico**. Pois esse era segundo a lei, entre aqueles para os quais consolidou-se haver lei, i.e., aqueles entre os quais existe igualdade no governar e no ser governado. Por essa razão, **o justo existe em maior grau com relação à esposa do que com relação aos filhos e aos escravos**. Tal é, pois, o justo doméstico, um justo diferente do justo cívico (1134b12-18)

διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτόν· οὐδ’ ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν· κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος, οὗτοι δ’ ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. διὸ **μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα**· τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

A afirmação de que não há injustiça contra si mesmo, *pros hauton*³⁰, é corolário da sentença precedente: o patriarca não prejudicaria seus filhos e escravos porque, se o fizesse, estaria prejudicando a si mesmo. A sequência imediata do texto, porém, torna essa afirmação mais precisa: não há, no lar, justo e injusto *de tipo cívico*. Existe, pois, a possibilidade de um injusto na associação doméstica, ‘por semelhança’ com o injusto cívico; Aristóteles, porém, não dá exemplos. Retorno a essa questão adiante.

O texto prossegue com uma reafirmação de atributos do justo cívico que já foram mencionados anteriormente: o justo cívico é conforme a lei, existe entre aqueles humanos cujas relações vieram a caracterizar-se pela regulação das leis, i.e., aqueles entre os quais há igualdade no governar e no ser governado. Há aqui praticamente uma repetição da descrição inicial do justo cívico examinada na seção II.II e de seus desdobramentos examinados na seção II.III. Não convém uma leitura dessa passagem que seja literal ao extremo, i.e., no sentido de propor que as relações domésticas não sejam objeto das leis da cidade-estado, o que seria falso do ponto de vista histórico.³¹ Aristóteles deseja antes contrastar a estrutura

³⁰ Gauthier & Jolif (2002, p.390) está equivocado em sua afirmação de que a lição dos manuscritos, *pros hauton* ou “para consigo mesmo”, é menos satisfatória do que a correção sugerida por Ramsauer, a saber, *pros auta* ou “para com eles”. Embora a semântica das duas traduções seja idêntica – não há como o patriarca cometer injustiça contra os membros de seu próprio lar –, a manutenção de lição dos manuscritos tem a vantagem de acentuar a conexão de V.6 com a distinção que Aristóteles propõe, em V.1, entre agir *pros heteron* (“para com o outro” *qua* “na associação cívica”) e agir *pros hauton* (“para consigo mesmo” *qua* “na associação doméstica”), uma conexão textual cuja relevância tratei logo acima.

³¹ Basta recordar, nesse sentido, a regulação legislativa da vida familiar na cidade perfeita apresentada nos livros finais da Política, por exemplo a regulação do casamento em 1334b29-1336a2. Também o livro V da República (449a-466d) e o livro XI das Leis (770b-785b) mostram Platão preocupado com

intensamente institucionalizada da associação cívica, em larga medida convencional e mutável³², com o funcionamento mais natural e estável da associação doméstica, cuja descrição encontra-se no primeiro livro da *Política*. É por isso que, na sequência imediata de EN V.6, V.7 vai distinguir os aspectos natural e convencional do justo cívico: o alto grau de institucionalização do justo cívico, oriundo de uma pluralidade de leis, faz com que muitos pensem que o justo cívico seja inteiramente convencional (1134b24-27).³³ A associação doméstica, ao contrário, em que pese quaisquer regulações legais das relações familiares, possui – para Aristóteles – uma estrutura natural mais fixa do que a ordenação das associações cívicas. O justo doméstico é, nesse sentido, natural em maior medida e convencional em menor medida do que o justo cívico.

Um bom ponto de partida para compreender o trecho final de V.6 é sua última sentença. Tendo recapitulado o caráter de licitude do justo cívico e a igualdade daqueles que dele compartilham, Aristóteles afirma que o justo existe em maior medida - *mallon [...] esti dikaion* - com relação à esposa do que com relação aos filhos e aos escravos. Isso significa

a regulação legal do lar. No mesmo sentido, Lockwood Jr., T.C. “Justice in Aristotle’s Household and City”. *Polis*, Vol.20: 01-21, 2003, p.20-21) que, porém, sugere que a família natural proposta por Aristóteles talvez existisse apenas entre os gregos, e não entre os bárbaros. O caráter natural dessas relações não significaria, assim, que elas funcionem predominantemente segundo a natureza. Mesmo que aceitemos essa ressalva, a concepção aristotélica do funcionamento da família é inegavelmente muito mais estável e inalterável do que as configurações constitucionais de uma cidade em diferentes circunstâncias.

³² Pode-se considerar, quanto à essa questão, a variedade de constituições boas ou retas: monarquia, aristocracia, *politeia*. Cada uma delas pode ser a constituição adequada para uma cidade, dependendo das circunstâncias (1279a17-b4). Zingano (2013, p.208-211) sugere que a variedade na presença da virtude nas diferentes cidades é a circunstância que permite a Aristóteles defender a existência de uma variedade de constituições retas: quando há a concentração de virtude perfeita em um humano, o regime adequado é a monarquia; quando essa concentração se dá em um grupo minoritário, a aristocracia é o melhor regime; quando há apenas a virtude coletiva de um grupo amplo de humanos, que alternam no governo, sem que cada um seja perfeitamente virtuoso, a *politeia* é o melhor regime. Por outro lado, Aristóteles atribui considerável uniformidade à boa organização doméstica: o patriarca sempre governa a esposa, a despeito da liberdade usufruída por ela, porque é da natureza do elemento masculino ser “mais dominador” (*hēgemonikōteron* - 1259a39-b3); a mesma natureza exige que ele governe as crianças, em razão do desenvolvimento incompleto delas (1259b3-4; 1260a13-14), bem como os escravos, cuja capacidade natural é o esforço corporal, diferente da capacidade de prever segundo o pensamento, que pertence ao patriarca (1252a31-34); o nivelamento entre marido, esposa e escravo que Aristóteles afirma existir entre os bárbaros, não é natural (1252a34-b7).

³³ Desse ponto – a distinção entre o aspecto natural e o aspecto convencional do justo cívico - não nos ocupamos no presente estudo, conforme afirmado na seção introdutória. Me limito a indicar a importância de atentar para o texto grego de 1134b14, onde se diz que o justo cívico existe *en hois epephykei einai nomos*, “entre aqueles para os quais consolidou-se haver leis”. O português ‘consolidou-se’ traduz o grego *epephykei*, terceira pessoa do singular mais-que-perfeito do verbo *phyō*, que designa o crescimento ou desenvolvimento natural das coisas, do qual provém a própria palavra grega para natureza, *physis*. Parece, portanto, que as próprias leis da cidade, a despeito de sua origem na deliberação/convenção humana, são também fruto de um desenvolvimento *natural*.

que a relação patriarca-esposa é mais semelhante à relação cidadão-cidadão do que as outras relações domésticas; ou, dito de outra maneira, quando comparadas as relações domésticas às relações cívicas, há uma perda menor de densidade de justiça na relação patriarca-esposa do que nas relações do patriarca com seus filhos e escravos. Por que seria esse o caso?

Antes de responder essa pergunta, cumpre indicar que, acrescentando a figura da esposa no final de V.6, o texto acaba por incluir, na passagem dedicada ao justo doméstico, todas as três relações que, segundo Política I, constituem a associação doméstica: a relação marital, a relação filial e a relação senhorial³⁴, todas centralizadas na figura do patriarca, que é marido da esposa, pai dos filhos/crias e senhor dos escravos/aquisições. Essas relações existem com vista aos fins da associação doméstica: marido e esposa se unem com vistas à procriação (1252a26-31), i.e., ao engendramento das crias, que perpetuam o lar; senhor e escravos se unem para a realização das tarefas inferiores ou braçais, que o escravo executa com vistas a garantir à manutenção do senhor e de seus familiares (1252a31-34). Cada relação doméstica é caracterizada por uma hierarquia na qual o patriarca governa os demais membros do lar: ele governa a esposa ‘civicamente’ (*politikōs* – 1259b1); governa os filhos monarquicamente (*basilikōs* – 1259b1); e exerce sobre os escravos o ‘governo despótico’ (*arché despotikē*) já mencionado anteriormente.³⁵ Cada relação doméstica é, também, como ensina EN V.6, uma relação de justiça: a relação patriarca-escravo é o ‘justo senhorial’ (*dikaion despotikon* - 1134b8), a relação patriarca-filho o ‘justo paterno’ (*dikaion patrikon* – 1134b9); a relação de justiça entre patriarca e esposa não é nomeada em V.6, mas se a nomenclatura de Política I for mantida, Aristóteles chamaria de ‘justo marital’, *dikaion gamikon*, em consonância com o nome *gamikē*, que ele aplica à relação marital (1253b8-10; 1259a38-39). Essas três relações de justiça compõe o ‘justo doméstico’ (*dikaion oikonomikon*) mencionado na última sentença de V.6.³⁶

Essas considerações sobre as relações domésticas como relações de justiça envolvendo governante e governados são fundamentais para prosseguir na tentativa de

³⁴ Ver *Política* 1252a24-34, 1253b3-11 e 1259a37-39.

³⁵ A descrição mais clara do governo despótico encontra-se em *Política* III: trata-se do comando que o senhor exerce sobre a atividade manual-corporal do escravo, sem precisar conhecer sequer a técnica envolvida na execução daquela atividade; o escravo coloca a serviço dos propósitos do senhor não apenas o seu labor corporal, mas também o seu conhecimento técnico (1277a33-b7).

³⁶ Concordo com Stewart (1892, p.491-492) e Zingano (2017, p.233-234) no sentido de que a expressão ‘justo doméstico’, *dikaion oikonomikon*, engloba as três modalidades do justo presentes no lar. Gauthier & Jolif (2002, p.391), Jackson (1879, p.105-106) e Lockwood (2003, p.2) entendem que Aristóteles usa a expressão para designar simplesmente a relação marido-esposa, que seria de algum modo a relação de justiça doméstica por excelência. Os comentaristas reconhecem, porém, que esse uso não condiz com aquele que se encontra em outras passagens de Aristóteles, em especial Política I.

explicar porque na relação patriarca-esposa haveria mais do justo do que nas outras relações domésticas. Aristóteles claramente estabelece uma gradação do justo, o que é consistente com um dos principais pontos de V.6, a saber, que o justo cívico é o justo-sem-qualificações (*dikaion haplōs* – 1134a25-26), a modalidade proeminente do justo, ao passo que as formas do justo doméstico são justas por semelhança (*homoion /kath' homoiteta* – 1134a28-30; b8-9). Observamos acima que, nessa gradação, o justo marital é mais semelhante ao justo cívico do que o justo paterno e o justo senhorial o são. Portanto, faz-se necessário articular com mais detalhe a dinâmica das diferentes relações do lar. Antes de recorrer a Política I, porém, é importante atentar para o fato de que o próprio texto de EN V.6 sugere qual o(s) tópico(s) de Política I deve(m) interessar ao intérprete. A sentença que afirma a maior densidade do justo marital frente às outras modalidades do justo doméstico inicia-se com a conjunção *dio*, “por isso”, donde se estabelece a relação de consequência dessa sentença com relação à sentença anterior, i.e., aquela cujo conteúdo recapitula os atributos do justo cívico, a lei e a igualdade: o justo cívico existe entre aqueles que se relacionam através de leis e são iguais no governar e no ser governado; *por isso*, há mais justo com relação à mulher do que com relação ao escravo e aos filhos... O texto de EN V.6 parece sugerir que o justo marital tem maior densidade porque a relação patriarca-esposa seria mais próxima da igualdade no governar e ser governado que vige entre concidadãos do que as demais relações internas à associação doméstica. Logo, o tópico mais importante em Política I para o presente estudo são as hierarquias governamentais intrínsecas ao lar, que foram mencionadas há pouco.

Segundo Política I.12, a autoridade ou governo do patriarca sobre sua esposa é cívico, ao passo que o governo do mesmo patriarca sobre seus filhos é monárquico. Ambas as modalidades de governo doméstico pressupõem a liberdade da esposa e dos filhos (1259a39-40). Ambas se distinguem do governo despótico exercido pelo patriarca sobre os escravos pelo fato de que essa última modalidade de governo pressupõe a ausência de liberdade dos escravizados, cuja condição é a de um instrumento animado (*organon empsychon*) que opera segundo as decisões do senhor (1253b23-33), a serviço da manutenção do lar encabeçado pelo último. Tal como a hierarquia do governo despótico descrita em Política I.4-7, também o justo despótico mencionado em EN V.6 (1134b8) pressupõe a ausência de liberdade do escravo face ao senhor, ao passo que o justo marital e o justo paternal pressupõem a liberdade da esposa e dos filhos governados cívica e monarquicamente. Basta recordar a descrição inicial do justo cívico em 1134a26-28, examinada na seção II.II, para notar que o ‘justo despótico’ (*dikaion depotikon*) é, dentre as modalidades do justo doméstico, a menos

semelhante, a que mais dista do justo cívico ou justo primordial: esse último, existe entre humanos livres, e apenas na relação patriarca-escravo há um componente que carece da condição de humano livre compartilhada não somente pelos cidadãos, mas também pelos filhos e esposas dos cidadãos. Se a justiça, em sua modalidade primordial (*haplōs*), pressupõe a liberdade dos humanos, uma relação de justiça que envolve um humano desprovido de liberdade é necessariamente caracterizada por uma perda de densidade face à relação primordial de justiça.

Desprovido de liberdade, o escravo está impossibilitado de realizar os demais aspectos que fazem do justo cívico a forma primordial do justo: igualdade e autossuficiência. A ausência de igualdade se mostra no modo como Aristóteles descreve a interação entre patriarca e escravos: enquanto instrumento animado a serviço do patriarca, o escravo é alguém que, por natureza, pertence integralmente a outro humano, tal como uma parte que pertence a um todo (1254a8-17); aquilo que o patriarca é capaz de antever e planejar, o escravo é capaz de executar com o labor de seu corpo (1252a31-34).³⁷ Política I.13 fundamenta essa submissão do escravo às instruções do patriarca no fato de que o escravo seria desprovido de capacidade deliberativa (1260a10-12), o que, por sua vez, implica que ele é dotado de virtude somente na medida necessária à essa atuação submissa (1260a7-20;33-36). Em outras palavras, sua vida não pode alcançar aquela autossuficiência perfeita que Aristóteles atribui à *eudaimonia* (EN1097b6-21), e que é almejada por aqueles que compartilham do justo cívico (EN1134a26-27).

Se a liberdade da esposa assegura a maior densidade do justo marital em comparação com o justo senhorial, a descrição do governo marital em Política I.12 permite esclarecer porque o justo marital é semelhante, porém não idêntico, ao justo cívico. Pois a igualdade no governar e no ser governado, característica do justo cívico (1134a27-28; b12-15), é também característica do governo cívico, o governo que humanos livres exercem sobre humanos livres na ordenação da cidade: Política III.4 descreve o governo cívico como a alternância de

³⁷ *Política* I.4 descreve, sucintamente, a operação do escravo enquanto instrumento animado conduzido pelo senhor. Com o intuito de ser didático a respeito da instrumentalidade dos escravos, Aristóteles recorre à analogia com o uso que o capitão de um navio faz do leme do barco (*oiax*) e do funcionário estacionado na proa do navio (*proireus*), o primeiro um instrumento inanimado do capitão, o segundo um instrumento animado. Embora o texto não seja inteiramente claro, Aristóteles parece indicar que tanto o leme quanto o *proireus* operam como extensões do corpo do capitão, na medida em que os movimentos de ambos seguem estritamente as direções escolhidas pelo capitão. Assim também opera o escravo doméstico, que coloca a serviço das intenções do patriarca o esforço de seu corpo e o seu conhecimento técnico. Nesse mesmo sentido, a descrição do governo despótico em Política 1277a33-b7, mencionada na nota 35.

todo cidadão entre as condições de governante e governado, de sorte que o cidadão livre aprende a governar outros humanos livres enquanto, sendo ele próprio livre, é governado por outros humanos livres, situação análoga a do general que aprendeu a ser general tendo atuado como soldado sob o comando de outros generais (1277b7-13); Política II.2 afirma que essa alternância é necessária em razão da impossibilidade de que todos os humanos livres governem em todo momento (1261a32-b6). Porém, o governo cívico exercido pelo patriarca sobre sua esposa se distingue do governo cívico exercido na cidade pela ausência de alternância, i.e., o patriarca governa a esposa *permanentemente*, sem jamais ser governado por ela (1259b4-10). Isso acontece porque o macho seria mais dominante ou hegemônico - *hēgemonikōteron* - do que a fêmea (1259b1-3). Não há, portanto, igualdade no governar e no ser governado³⁸, uma estrutura relacional que reflete o fato de que, nas cidades gregas, as mulheres, mesmo quando livres, não tomavam parte nas instituições cívicas. A observação feita em Política I.13, tão suscinta quanto obscura, de que as mulheres possuem uma capacidade deliberativa desprovida de autoridade - *akuron* (1260a10-13)³⁹ – talvez almeje uma justificação do seu governo permanente pelos maridos: quem delibera sem autoridade necessita ser auxiliado ou guiado à ação por outra pessoa.⁴⁰ A própria condição das esposas –

³⁸ Essas duas afirmações – (1) a afirmação de que o macho é mais hegemônico do que a fêmea por natureza (Política 1259b1-3); (2) a afirmação de que a igualdade possível no governo cívico requer alternância de poder (Política 1261a32-b6/1277b7-13) – me fazem considerar implausível a interpretação de Simpson, P.L.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997, p.63-67) de que, em razão do governo cívico do patriarca sobre a esposa, a relação marital se distinguiria das demais relações domésticas pela igualdade entre marido e esposa, a ausência de alternância entre ambos se explicando pelo caráter *akuron* da deliberação feminina. A falta de autoridade ou controle que Aristóteles atribui às deliberações das mulheres justifica, de fato, o governo permanente que ele atribui ao marido. Mas ela também explica porque o marido seria por natureza mais hegemônico do que a esposa, i.e., ambos seriam desiguais por natureza, de sorte que a alternância característica do governo cívico, i.e., a igualdade *no governar e no ser governado*, não poderia ter lugar em uma relação marital que seria naturalmente desigual.

³⁹ Há divergência na literatura secundária a respeito do que seria a ausência de autoridade da deliberação feminina: Deslauriers, M. “Political Rule over Women in Politics I”, in Lockwood, T., Samaras, T. (ed.) *Aristotle’s Politics: a Critical Guide*. (Cambridge University Press, 2015, 58-63) defende que o termo apenas descreve simplesmente a falta de poder das mulheres na política das cidades gregas, ao passo que Modrak, D. “Aristotle: Women, Deliberation, and Nature”, in Bar On, B.A. (ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Albany, NY: SUNY Press, 1994, p.210-213) e Simpson (1997, p.67) entendem que haveria uma carência deliberativa natural, algo como uma *acrasia* constituinte.

⁴⁰ *Ethica Nicomachea* VIII.10 compara a amizade entre marido e esposa ao governo aristocrático no qual o marido corresponde à parte melhor da relação (1160b32-1161a3). Essa analogia talvez explique como o governo marital possa ser desprovido de alternância e, ainda assim, cívico: as constituições aristocráticas conferem a grupos seletos, de homens virtuosos, o domínio das

livres, porém desiguais – implica uma perda de densidade na relação de justiça entre patriarca e esposa face à relação de justiça cívica entre concidadãos, conquanto uma perda de densidade menor do que na relação de justiça entre patriarca e escravo(s).

A desigualdade que distingue o justo marital do justo cívico se intensifica no caso do justo paterno, i.e., a relação entre patriarca e filhos. Segundo V.6, as crias são como partes do patriarca até que estejam maduras e apartadas, *heōs en ēi pēlikon kai chōristhēi* (1134b11). O texto se refere, por óbvio, à imaturidade das crianças, e Política I.13, ao tratar da capacidade deliberativa delas, afirma que essa capacidade é incompleta (1260a10-14). A capacidade deliberativa infantil ocupa, assim, uma posição intermediária entre a capacidade deliberativa inexistente dos escravos e a capacidade deliberativa sem autoridade das mulheres. Essa gradação das capacidades deliberativas explica porque o justo paternal (*dikaion patrikon*) ocupa, na escala do justo em que o justo cívico é a modalidade primordial, uma posição intermediária entre o justo marital, o mais semelhante ao cívico, e o justo senhorial, o menos semelhante: a imaturidade ou ignorância da criança requer do patriarca um grau de intervenção e comando maior do que o requerido pela deliberação sem autoridade da esposa. A maior deficiência deliberativa das crianças também explica porque o governo paternal, *arché patrikē*, é monárquico (1259b1), pois esse regime está fundado em uma desigualdade considerável entre o monarca e seus concidadãos: no livro III da *Política*, Aristóteles descreve uma forma extremada de monarquia que se justifica somente na circunstância de um homem ser imensamente mais virtuoso do que os seus concidadãos, o que faz com que esses se submetam voluntariamente ao governo monárquico (1288a15-29); essa forma de monarquia é comparada com o governo paternal que o patriarca doméstico exerce sobre seus filhos (1285b29-33).

III. Conclusão: Justo Primordial e Justo por Semelhança

O conjunto de considerações acima, a respeito das relações de justiça internas à associação doméstica, nos possibilita uma caracterização fragmentária das relações de semelhança que as modalidades do justo doméstico guardam para com a modalidade primordial ou proeminente do justo, i.e., o justo cívico.

instituições cívicas, em detrimento da maioria que, embora livre, é desprovida de virtude (*Política* 1307a7-22).

Todas as formas do justo, cívica ou domésticas, têm em comum o fato de serem intrínsecas a associações humanas: o justo cívico é intrínseco à cidade/*polis*, ao passo que o justo doméstico é intrínseco ao lar/*oikos*. Em decorrência desse caráter associativo da justiça, todas as modalidades do justo têm em comum o fato de serem intrínsecas a relações inter-humanas.⁴¹ Aristóteles expressa essa situação por meio do verbo *synduazomai*, que pode ser mais propriamente traduzido por ‘convergir’: o justo marital, por exemplo, resulta do fato de macho e fêmea convergirem (*synduazesthai*) com vistas à procriação (1252a27-31); o justo despótico, por sua vez, resulta do fato de que senhor e escravo ‘convergem’ para unir a razão planejadora do primeiro ao esforço corporal do último (1252a31-34); ao longo de EN V.1-5, Aristóteles emprega os verbos *synduazō* (=convergir), *synechō* (=juntar) e *symmenō* (=manter unido) para descrever o modo como humanos convergem para formar as relações de igualdade na cidade (1131b8-9; 1132b31-34; 1133a10-14; 1133a25-28; 1133b4-10). Por outro lado, as características dos humanos que convergem nessas relações e constituem essas associações são diversas o suficiente para impedir uma unidade das modalidades do justo sob um gênero/*genos*. A expressão ‘justo cívico’, por exemplo, designa uma série de relações envolvendo humanos livres, iguais, desejosos de viver com autossuficiência; essas relações são mediadas pelas leis e caracterizadas por um certo tipo de alteridade, que consiste no fato de que agir com justiça é agir *pros heteron*, ‘para o outro’. Já as modalidades do justo doméstico, envolvem tipos humanos e relações humanas que carecem de vários ou mesmo de todos esses atributos do justo cívico. Ainda assim, trata-se de relações de justiça porquanto compartilham de alguns dos atributos do justo cívico: algumas relações envolvem humanos que, embora não sejam iguais no governar e ser governado, são todos livres; outras envolvem humanos que são desprovidos mesmo da liberdade, mas são relações que resultam da convergência associativa de pessoas que compartilham uma vida em comum. Vejamos.

⁴¹ Para uma tentativa bem articulada de esclarecer como as relações de autoridade/governo internas ao lar são fruto da tendência associativa dos humanos, ver Deslauriers (2015, p.48-50). A autora destaca a relevância da afirmação feita em Política 1254a28-31 no sentido de que cada relação doméstica é “um certo comum uno” (*en ti koinon*) que se constitui “a partir de vários” (*ek pleionōn*), aos quais Aristóteles se refere através da conhecida expressão ‘governante e governado’ (*archōn kai archomenon*) ou, individualmente, o componente ‘melhor’ (*kreitton*) e aquele ‘pior’ (*cheiron*). A hierarquia de cada relação interna à associação doméstica depende, assim, do fato de que a existência de algo comum – *koinon* – na relação não elimina a distinção entre os componentes, de sorte que um deles, o *archōn* – i.e., o patriarca – possa operar como origem (*archē*) das ações que envolvem sua esposa e seus filhos (p.48). Desse modo, Deslauriers relaciona as duas acepções da palavra *archē* presentes em Metafísica V.1: a acepção política, na qual a *archē* decide mover ou alterar algo, e que se manifesta na liderança do patriarca que interage com esposa e filhos; e a acepção original ou natural, da *archē* como ‘origem’, pois, ao liderar o processo deliberativo que engendra uma ação doméstica, o patriarca se torna a origem dessa ação.

O justo senhorial, *dikaion despotikon*, é intrínseco à relação patriarca-escravo. Um de seus componentes carece de liberdade. Tampouco pode ser considerado um igual ao patriarca, pois é por ele governado permanentemente e de modo despótico: desprovido de capacidade deliberativa, põe o seu conhecimento técnico de artes vulgares a serviço da subsistência do patriarca. Sua(s) virtude(s) são suficientes apenas para a realização desse serviço, de sorte que sua vida não pode ser considerada autossuficiente segundo o modelo apresentado em EN I.7 (1097b6-21). Por outro lado, a relação patriarca-escravo é constitutiva do lar/*oikos* que, por sua vez, é uma associação que é, ela própria, constitutiva da cidade/*polis* (Em Política I, Aristóteles chega ao exame de relações como a patriarca-escravo dissolvendo a *polis* em componentes cada vez menores: uma cidade em uma pluralidade de vilarejos, um vilarejo em uma pluralidade de lares, o lar nos tipos humanos e suas relações, i.e., patriarca, esposa, filhos, escravos).⁴² No contexto dessa relação, patriarca e escravo, a exemplo daqueles que participam do justo cívico, “compartilham uma vida” (*koinōnōn biou* - 1134a26): ao exercitar o seu corpo e o seu conhecimento técnico segundo o planejamento e conveniência do patriarca, o escravo opera como se fosse uma extensão do corpo do patriarca⁴³, realizando tarefas necessárias à subsistência desse último, mas com as quais não convém que um homem livre se ocupe. Por isso, Política I.4 afirma que o escravo é alguém que, por natureza, pertence inteiramente a um outro humano (1254a8-13). Por isso também que EN V.1-6 considera que a interação com o(s) escravo(s) pertence ao domínio daquelas ações que o patriarca realiza “para consigo mesmo”, *pros hauton* (1134b9-13; 1130a6-7).

Já o justo paterno, *dikaion patrikon*, é intrínseco a uma relação que envolve apenas humanos livres, a saber, o patriarca e o(s) seu(s) filho(s) ou cria(s). Isso significa que há mais justiça nessa relação do que na relação patriarca-escravo(s). O justo paterno é, portanto, mais semelhante ao justo cívico do que o justo senhorial. Mas tampouco há aqui igualdade: a

⁴² Esse procedimento é mencionado algumas vezes ao longo de *Politica* I: 1252a18-34;1253a18-29;1253b1-11;1253b23-33;1259a37-39. Ver Simpson (1997, p.17-18) para uma descrição sucinta do que Aristóteles considera ser a formação orgânica da cidade a partir das relações/associações humanas menores.

⁴³ Lockwood (2003, p.16) menciona a tese, presente na *Ethica Eudemia* (1241b18-23), no sentido de que o escravo pertence a tal ponto ao senhor que não haveria entre eles uma associação, *koinōnia*, pois para associarem-se dois humanos precisam ser, de início, distintos um do outro. Tal simbiose teria por consequência o fato de que, embora não haja afeto na relação patriarca-escravo, a interação entre ambos, na qual o planejamento e deliberação do senhor se une ao esforço físico do escravo tal como a alma se une a um corpo, seria caracterizada por um grau de alteridade ainda menor do que nas relações que o patriarca mantém com sua esposa e seus filhos. Praticar injustiça contra o escravo seria, portanto, agir viciosamente *pros hauton* em um grau maior do que praticar injustiça contra esposa ou filhos.

imaturidade das crianças, i.e., sua capacidade deliberativa incompleta, requer instrução extensiva e comando constante do patriarca, em uma hierarquia governamental de tipo monárquico/*basilikōs*. Sem capacidade deliberativa plena não há prudência, e, sem prudência, não há virtude em sentido estrito, de sorte que a vida da criança não pode ser autossuficiente segundo o modelo descrito em EN I.7 (1097b6-21). Em EN V.6, Aristóteles descreve a condição dos filhos/crias como “antes que tenha alcançado certa idade e esteja apartado”, *heōs an ēi pēlikon kai chōristhēi* (1134b11). A noção de que a criança não existe apartada de seu genitor parece coadunar-se com a ingerência monárquica constante exercida pelo patriarca, bem como com o entendimento de que, agindo junto de seus filhos, o patriarca age *pros hauton*, para si mesmo (1134b11-13). Tal como o escravo, o filho/cria não é, para o patriarca, um *heteros*, um outro, mas a ausência de alteridade dos filhos face ao patriarca possui um elemento afetivo ausente na relação do patriarca com seu(s) escravo(s): o pai governa o filho não apenas segundo sua maior maturidade, mas também segundo o amor, *kata philian* (1259b11-12). Os filhos são fruto da convergência do pai e da mãe, e Aristóteles compara a proximidade entre genitores e filhos à proximidade existente entre uma árvore e seus ramos. Tal proximidade engendra amor entre os membros da associação doméstica, excetuados os escravos.⁴⁴

No caso do justo marital, *dikaion gamikon*, a liberdade da esposa e sua menor desigualdade face ao patriarca transparecem no governo cívico que o último exerce sobre ela. Embora não haja alternância entre marido e esposa, i.e., não haja igualdade no governar e no ser governado, o governo do patriarca sobre a mulher não é monárquico. Que tal governo seja cívico, *politikē*, é um dado que pressupõe um desnível entre marido e esposa quanto à virtude que seria menor do que o desnível entre patriarca e filho(s).⁴⁵ Esse menor desnível também se mostra (e provavelmente se justifica) na caracterização da deficiência deliberativa das mulheres – “sem autoridade”/*akuron* – que, por obscura que seja, indica uma menor desigualdade na relação marital do que nas demais relações domésticas. Daí que o justo

⁴⁴ A proximidade natural entre genitores e crias é descrita em EN 1161b16-32, onde se emprega um vocabulário semelhante àquele de V.1 ou de V.6, i.e., uma descrição algo despersonalizada dos filhos, tratados como “parte” de seus genitores. Por exemplo, os genitores amam suas crias “como sendo algo de si mesmos” (*hōs heautōn ti onta*), ao passo que as crias amam seus genitores “como sendo algo que deles provêm” (*hōs ap’ ekeinōn ti onta* - 1161b18-19). Ver 1161a30-b8 para a ausência de amor na relação do senhor com o escravo. Diante da ênfase de Aristóteles no aspecto amoroso das relações do patriarca com a esposa e os filhos, me parece demasiado redutora a afirmação de Kraut (2002, p.126-127) de que o cuidado do patriarca com seus filhos é, a exemplo de seu cuidado com os escravos, fruto de seu auto interesse.

⁴⁵ Ver, nesse sentido, as observações de Lockwood (2003, p.09-13).

marital esteja mais próximo do justo cívico na gradação do justo que é sugerida pelas relações de semelhança com aquela forma primordial de justiça. Como dito logo acima, a convergência de marido e esposa se dá com vistas à procriação, de sorte que a relação marital está envolta no amor que se estende aos filhos gerados; essa proximidade natural, somada às intervenções do patriarca nas deliberações da esposa - menos controladoras, mas, ainda assim, autoritativas⁴⁶ - insere o exercício do justo marital no domínio das ações que o patriarca realiza para si mesmo, *pros hauton*.

Todas as três relações que compõem o justo doméstico, *dikaion oikonomikon*, se caracterizam por uma estrutura de ação na qual a interação do patriarca com os demais membros do lar que ele governa é sempre um agir “para si mesmo” (*pros hauton*). Embora os detalhes dessa estrutura de ação não se encontrem descritos textualmente com absoluta clareza, é possível ao intérprete esboçar uma explicação: na medida em que o patriarca intervém nas deliberações de sua esposa (suprindo sua falta de autoridade), de seus filhos (suprindo sua imaturidade) e de seus escravos (suprindo sua incapacidade de planejamento), as ações dessas pessoas tornam-se ações também do próprio patriarca; na medida em que ama sua esposa e seus filhos, o bem dessas pessoas torna-se parte do bem do próprio patriarca. Desse modo torna-se possível entender a afirmação feita em EN V.1 1129b31-1130a8 de que as ações virtuosas realizadas “nos assuntos domésticos”, *en tois oikeiois*, são ações executadas “para si mesmo”, *pros hauton*. Torna-se claro, igualmente, porque a injustiça doméstica é improvável (em princípio, até impossível, como sugere 1134b12-13): um ato injusto seria um dano causado pelo patriarca a um ente amado ou, se praticado contra seu escravo, um ato prejudicial à subsistência do próprio patriarca. Em V.1, Aristóteles afirma que o pior humano é aquele que age viciosamente *pros hauton kai pros tous philous*, “para consigo mesmo e para com os amados” (1130a5-7). Um ato injusto doméstico seria um exemplo desse tipo de ação.

Caso essa explicação da ausência de alteridade nas relações domésticas esteja correta, é possível recorrer aos mesmos fatores a fim de explicar a alteridade das relações cívicas, i.e.,

⁴⁶ Em EN VIII.10, i.e., no tratado da *philia*, Aristóteles afirma que a amizade ou amor entre marido e esposa é semelhante ao governo aristocrático, em que a virtude (em sua visão) superior do homem lhe permite governar permanentemente sua esposa, deixando a cargo dela, porém, aquelas incumbências que a ela competem, sob pena de degenerar seu governo aristocrático em governo oligárquico (1160b32-1161a1). Embora o texto não esclareça quais são as incumbências nas quais o marido não deve intervir, o entendimento de Aristóteles no sentido de que uma tal intervenção transforma a aristocracia marital em uma oligarquia é um indício claro de como o justo marital, em razão de seu maior grau de igualdade, é mais semelhante ao justo cívico do que o justo paternal.

o fato de que as virtudes da justiça universal e da justiça parcial sejam exercidas *pros heteron*, “para o outro”. Se o patriarca supre as deficiências deliberativas dos demais membros do lar, isso significa que apenas ele, dentro da associação doméstica, é dotado de plena capacidade deliberativa. Ao agir na associação cívica, esse mesmo homem se depara com outros homens dotados de plena capacidade deliberativa. Eles deliberarão em conjunto, mas nenhum pode ter a pretensão de suprir supostas deficiências deliberativas dos outros. Nenhum cidadão intervirá estrutural e permanentemente nas deliberações do seu concidadão, tornando as ações desse as suas próprias ações. A autonomia deliberativa de cada cidadão faz com que cada concidadão seja, para ele, “um outro”, *heteros*. Do mesmo modo, a convergência dos cidadãos que, oriundos de lares diferentes, formam uma associação cívica, não está envolta no amor/*philia* engendrado pela convergência de marido, esposa e filhos no interior da associação doméstica. Também pela ausência do afeto natural, baseado na procriação, um cidadão percebe cada um de seus concidadãos como sendo “um outro”, *heteros*. Assim, ao praticar ações de justiça universal, as ações lícitas que produzem e preservam a felicidade na cidade, beneficiando pessoas pelas quais não sente afeto natural e sobre as quais não exerce qualquer controle deliberativo, o cidadão age “para o outro” (*pros heteron*) e colabora para o “bem alheio” (*allotrion agathon*). O mesmo se dá quando ele respeita as relações de igualdade típicas da justiça parcial.

Ao longo do presente estudo tenho defendido, com base na natureza recapitulativa do texto de EN V.6, que o justo cívico compreende os atos e relações característicos das virtudes da justiça universal e da justiça parcial. Como afirmei anteriormente, Aristóteles trata do justo cívico ao longo de V.1-5, embora ele explicita a noção apenas em V.6, quando contrasta a justo na cidade com o justo doméstico. Por isso é interessante observar que a explicação acima, que fundamenta a alteridade intrínseca às ações da justiça universal e da justiça parcial sobretudo na autonomia deliberativa dos patriarcas-cidadãos, aponta precisamente em direção aos tipos humanos que o texto de V.6 afirma compartilhar do justo cívico: humanos livres, iguais, que têm em comum uma vida voltada para a autossuficiência. Pois aquele dotado de plena capacidade deliberativa não pode ser um escravo, i.e., alguém que, desprovido de capacidade deliberativa, por natureza pertence integralmente a um outro humano, capaz de planejar suas ações. Quem tem plena capacidade deliberativa é, por natureza, livre. É também alguém capaz de almejar uma vida autossuficiente, i.e., a *eudaimonia*, pois somente quem não sofre de deficiência deliberativa pode aprender a deliberar bem: o bem deliberar quanto à vida boa caracteriza o prudente (1140a25-30), e só quem é prudente possui a verdadeira

virtude (1144b1-17), elemento necessário da vida autossuficiente (1097a25-b6). (Lembremos, nesse ponto, que em 1260a7-36 a deficiência deliberativa está diretamente relacionada à virtude inferior atribuída aos membros do lar submetidos ao governo do patriarca). Nessa mesma toada, a autonomia deliberativa de um cidadão face ao outro, uma decorrência necessária do fato de que todo cidadão possui capacidade deliberativa plena, implica que cada cidadão tem no outro cidadão um par, i.e., seu igual. Essa autonomia engendra, em particular, a igualdade no governar e no ser governado que 1134b13-15 atribui ao justo cívico para distingui-lo do justo doméstico.

É provável, também, que a autonomia deliberativa - com seus corolários da liberdade, da igualdade e da autossuficiência - seja o fundamento para a proeminência que Aristóteles atribui à lei (*nomos*) como aspecto do justo cívico (1134a28-32, b13-14). Pois se nenhum cidadão é instrumento animado do outro, se eles alternam no exercício do poder e ninguém governa os demais permanentemente, e se todos estão em condições de almejar uma vida autossuficiente, é necessário que suas relações no seio da associação cívica sejam mediadas pela lei: a legislação, prescrevendo condutas virtuosas e proibindo condutas viciosas (1129b19-25), distribuindo os ofícios públicos (1130b30-33; 1131a15-29), regulando as trocas comerciais (1131a2-5; 1133a19-31) e estabelecendo punições para os crimes (1131a5-9; 1131b32-1132a10), termina por unificar em certa medida as condutas dos humanos livres e iguais, sem precisar submeter cada um deles aos ditados e deliberações alheias. Essa conexão entre autonomia deliberativa e cidadania está presente na própria tentativa de Aristóteles em descrever ou definir o cidadão, *politēs*, no terceiro livro da Política: aquele que tem a faculdade de participar de ofício deliberante e [de ofício] adjudicante (1275b17-19). A exposição sobre o justo cívico (EN V.6) parece, tanto quanto a exposição sobre o cidadão (Política III.1), tomar o cidadão de uma constituição em alguma medida democrática como exemplo primordial: aqueles que compartilham do justo cívico não apenas têm suas ações e relações intermediadas pelas leis, mas eles também legislam, quando participam das deliberações na assembleia, e aplicam as leis, quando participam das deliberações nos tribunais.⁴⁷ A alternância entre as situações em que se vota a lei, em que se aplica a lei e em

⁴⁷ Ver, nesse sentido, *Politica* 1279a8-21, onde Aristóteles repete que as constituições boas ou retas são aquelas nas quais aqueles que exercem os ofícios públicos tomam em consideração o interesse comum, *to koinēi sympheron*, o que significa ter em consideração, ao exercer o poder, os interesses dos concidadãos que, naquele momento, não estão exercendo os ofícios públicos. Esse funcionamento das constituições retas se dá *kata to haplōs dikaion*, i.e., “segundo o justo sem qualificações” (1279a18-19), e pressupõe a alternância constante de poder entre concidadãos, precisamente a situação na qual os cidadãos podem esperar que uns considerarão os interesses dos outros ao

que simplesmente se obedece a lei, é o cerne do governo cívico (*arché politikē*) que vige na *polis*. Essa unificação das condutas, que a lei opera na associação cívica, encontra eco – semelhança – na unificação das condutas que tem lugar na associação doméstica: aqui a unificação se dá através da submissão das condutas de todos os membros do lar não a leis que eles próprios votam e aplicam, mas aos ditados do patriarca, cuja deliberação se impõe àqueles que lhe são desiguais, na proporção dessa desigualdade.

Justo cívico e justo doméstico têm em comum, portanto, o fato de que resultam da tendência dos humanos a convergir em relações (marido-esposa, pais-filhos, senhor-escravo, cidadão-cidadão, etc) e a constituir associações ou comunidades nas quais aquelas relações ocorrem: o lar, o vilarejo, a cidade. Por outro lado, justo cívico e justo doméstico se distinguem segundo a associação que caracterizam – respectivamente, a cidade e o lar – e segundo a qualidade dos tipos humanos que participam dessas associações: da associação cívica participam somente os livres, iguais e hábeis a buscar uma vida autossuficiente, i.e., os humanos que, por natureza, são deliberantes autônomos; estão restritos à associação doméstica, por outro lado, aqueles que carecem de um ou mais desses atributos, com graus variáveis. Há, de resto, pontos de conexão entre justo cívico e justo doméstico que justificam tomar o justo cívico como forma primordial com a qual as modalidades domésticas do justo guardam semelhança. Um desses pontos é o fato de que a cidade, enquanto associação maior, engloba o lar, a associação menor: a tendência associativa dos humanos se inicia com o lar e culmina com a cidade, a associação sem a qual a vida humana não pode alcançar a autossuficiência.⁴⁸ Essa superioridade da associação cívica frente à associação doméstica se

exercerem o poder. Caso a expressão *to haplōs dikaion* nessa passagem seja, como acredito, semanticamente idêntica à expressão *to haplōs dikaion* em EN 1134a25, i.e., uma referência ao justo cívico, *to polition dikaion*, estaria estabelecida uma conexão conceitual entre ‘justo cívico’, ‘governo cívico’ e ‘constituição reta’ – *politikon dikaion*, *arché politikē* e *politeiai orthai*: as constituições retas (= *politeiai orthai*) seriam aquelas nas quais os pares alternam no exercício dos cargos públicos (= *arché politikē*), porque somente essa alternância é justa para humanos que são livres, iguais e compartilham uma vida voltada à autossuficiência (= *politikon dikaion*). Em sentido semelhante, Zingano (2013, p.203-204) propõe que o justo cívico funciona, na filosofia prática de Aristóteles, como fundamento comum da ética (= estudo do bem individual) e da política (= estudo das cidades e constituições): enquanto noção ética, i.e., relacionada às virtudes que caracterizam o humano bom, o justo cívico é um padrão que impede que a natureza cívica/política do ser humano implique obediência a qualquer lei ou constituição.

⁴⁸ Zingano (2013, p.206) defende que é principalmente a estrutura teleológica do associativismo humano, na qual o lar e o vilarejo são estágios rumo à cidade, i.e., ao *telos* associativo, que justifica a semelhança genuína que as modalidades do justo doméstico guardam com o justo cívico, cada modalidade de justo sendo equivalente ao estatuto metafísico da associação/relação em que é intrínseca. A supremacia da *polis* enquanto *telos* do processo associativo confere ao justo cívico a

reflete naquela superioridade dos tipos humanos que participam do justo cívico frente àqueles restritos ao lar e, desse modo justifica a proeminência do justo cívico face ao justo doméstico. Um outro ponto de conexão, talvez o mais claro, é a própria figura do patriarca-cidadão, que toma parte nas duas associações e nas duas modalidades de justo: ele exerce o justo doméstico enquanto administra as ações dos demais membros do lar, ações voltadas para a sua subsistência, intervindo na medida da deficiência deliberativa de cada um deles face à sua própria capacidade deliberativa; ele exerce o justo cívico quando interage com seus concidadãos, seus iguais na autonomia deliberativa, nos termos das leis e instituições da cidade, praticando diversas das ações virtuosas que compõem aquela condição tida como o bem humano supremo, a *eudaimonia*. A própria atividade característica da associação doméstica - i.e., a subsistência (*to zēn*), com suas práticas de natureza acessória, com suas deliberações deficientes e suas virtudes apequenadas - parece derivativa se comparada à atividade característica da associação cívica, i.e., o bem-viver (*to eu zēn*), com suas práticas valiosas em si mesmas, que envolvem o exercício pleno da capacidade deliberativa e requerem as melhores virtudes do caráter. Na mesma proporção, o justo intrínseco ao funcionamento da associação doméstica, i.e., o *dikaion oikonomikon*, parece ser derivativo, como uma sombra do justo intrínseco ao funcionamento da associação cívica, o *dikaion politikon*.

André Luiz Cruz Sousa

Universidade Estadual de Maringá - UEM

Bibliografia

I. Obras de Aristóteles

Bywater, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. (Oxford Classical Texts, 1894).

Jaeger, W. *Aristotelis Metaphysica* (Oxford Classical Texts, 1957).

Ross, W.D. *Aristotelis Politica*. (Oxford Classical Texts, 1957).

primazia face às formas de justo existentes no lar, de sorte que a relação de semelhança não se dispersa em um simples conjunto de paralelismos entre diferentes formas do justo.

II. Comentários e Traduções das Obras de Aristóteles

Gauthier, R.A.; Jolif, Y.J. (ed.). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II – Première Partie. Commentaire. Livres I-V.* (Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2002).

Grant, A. *The Ethics of Aristotle. Illustrated with Essays and Notes. Volume II. Fourth Edition, Revised.* (London: Longmans, Green and Co, 1885).

Jackson, H.. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Cambridge University Press, 1879).

Ross. W.D. *Aristotle. The Nicomachean Ethics.* Revised by J.L.Ackrill and J.O.Urmson. (Oxford University Press, 1998).

Simpson, P.L.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle.* (Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 1997).

Stewart, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Oxford at the Clarendon Press, 1892).

Tomás de Aquino. *Sancti Thomae De Aquino. Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII. Sententia Libri Ethicorum. Volumen II. Liber Quintus.* (Romae: Sanctae Sabiniae, 1969).

Zingano, Marco. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Estudo, Tradução e Comentários.* (São Paulo: Odysseus, 2017).

III. Literatura Secundária

Aubenque, P. « La Loi chez Aristote », in Aubenque, P. *Problèmes Aristotéliens. Philosophie Pratique.* (Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 2011, p.79-91).

Cruz Sousa, A.L. “A Justiça Parcial e a Ganância enquanto virtude e vício do caráter na *Ética a Nicômaco*: ação interpessoal, emoção e prazer”. *Journal of Ancient Philosophy*, v.13, n.2, 2019, p.109-145. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v13i2p109-145>

Deslauriers, M. “Political Rule over Women in Politics I”, in Lockwood, T., Samaras, T. (ed.) *Aristotle's Politics: a Critical Guide.* (Cambridge University Press, 2015, p.46-63). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107280748.004>

Fossheim, H. “Justice in the Nicomachean Ethics Book V”, in Miller, J. (ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide.* (Cambridge University Press, 2011, p. 254-275). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977626.013>

Kraut, R. *Aristotle. Political Philosophy.* (Oxford University Press, 2002).

Lockwood Jr., T.C. “Justice in Aristotle's Household and City”. *Polis*, Vol.20: 01-21, 2003. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000048>

Miller Jr, F.D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics.* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Modrak, D. “Aristotle: Women, Deliberation, and Nature”, in Bar On, B.A. (ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle.* Albany, NY: SUNY Press, 1994, p.207-222.

Natali, Carlo. “The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics V” in Henry, D./Nielsen, K.M. (ed.) *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics.* (Cambridge University Press, 2015, p.148-168). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511846397.009>

Schofield, Malcom. “Aristotle's Political Ethics” in KRAUT, R. (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.* (Blackwell Publishing, 2006, p. 305-322).

<https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch14>

Strauss Leo. *Natural Right and History*. (The University of Chicago press, 1953).

Zingano, Marco. “Natural, ethical, and political justice”, in Deslauriers, M./Destrée, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*. (Cambridge University Press, 2013, p.199-222).

<https://doi.org/10.1017/CCO9780511791581.009>

IV. Léxicos e Dicionários

Beekes, R.S.P. *Etymological Dictionary of Greek*. Two Volumes. (Leiden: Brill, 2010).

Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Avec un Supplément sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou. (Paris : Klincksieck, 1999).

Denniston, J.D. *The Greek Particles. Second Edition, Revised by K.J.Dover*. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996).

Liddel, H.G./Scott,R. *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*. (Oxford: Clarendon Press, 1996).

On Becoming Fearful Quickly: A Reinterpretation of Aristotle's Somatic Model of Socratean *akrasia*.

Brian Lightbody

The Protagoras is the touchstone of Socrates' moral intellectualist stance. The position in a nutshell stipulates that the proper reevaluation of a desire is enough to neutralize it.¹ The implication of this position is that *akrasia* or weakness of will is not the result of desire (or fear for that matter) overpowering reason but is due to ignorance.

Socrates' eliminativist position on weakness of will, however, flies in the face of the common-sense experience regarding *akratic* action and thus Aristotle was at pains to render Socrates' account of moral incontinence intelligible. The key improvement Aristotle makes to Socrates's model is to underscore that the conditioning of the akratic's body plays a critical role in determining the power of one's appetites and, accordingly, the capacity of one to resist the temptations these appetites present for rational evaluation. As Aristotle puts it, "For the incontinent man is like the people who get drunk quickly and on little wine, i.e., on less than most people." (1151a 3-4). Aristotle presents what I shall call a somatic paradigm (i.e. the drunkard analogy) in order to tackle the problem of *akrasia* and it is this somatic solution that marks a significant improvement over Socrates's intellectualist or informational model or so the tradition tells us.

In this paper, I wish to push back on the above Aristotelian explanation. I argue that when one fully examines Socrates' account of weakness of will that Aristotle's solution is less effective than is traditionally thought. In fact, Socrates can bring Aristotle's model into his own; just as Aristotle absorbs what is right about Socrates's model, namely, that akratic action utilizes reason but to a limited degree, Socrates in *Meno* (77C-78A) develops his own somatic model of weakness of will that connects to the intellectualist paradigm of the *Protagoras*. To achieve this *rapprochement* between the two models, I zero in on the description provided by Socrates of those individuals who desire bad things knowing they are bad as "ill-starred" or "bad spirited" (κακοδαίμων). The "bad-spirited" is the coward and, in contrast to Aristotle's drunkard, becomes fearful quickly from little danger. This additional somatic component, when connected to Socrates's position on *akrasia* in *Protagoras* adds a new twist to Socrates's model in the following way: while no one wishes to be ill-starred such that more harm than good will befall one, one may become so as a result of the bad choices one knowingly makes.

¹ "After him came Socrates, who spoke better and further about this subject, but even he was not successful. For he used to make the virtues into sciences, and this is impossible. For the sciences all involve reason, and reason is to be found in the intellectual part of the soul. So that all the virtues, according to him arise in the rational part of the soul. The result is that in making the virtues into sciences he is doing away with the nonrational part of the soul and is thereby doing away with passion and character..." (Aristotle, *Magna Moralia* 1.1. 1182 a15-26)

Socrates's explanation of weakness of will or *akrasia* as found on lines 352A-E of Plato's *Protagoras*, has caused considerable consternation and puzzlement for centuries.² Some philosophers believe that Socrates got it right all those years ago—weakness of will, moral incontinence, *akrasia*, does not exist—full stop.³ The argument against the existence of weakness of will is elegant yet powerful. According to Socrates—and in contrast to what he and Protagoras regard as the “common view” of agential action—reason cannot be overcome by desire, and, therefore, weakness of will is impossible: one cannot act against one's best judgment, all things considered. So-called, ‘weakness of will,’ Socrates explains, is caused by ignorance and, in particular, mismeasurement. It is the proximity to painful or pleasurable circumstances that causes agents to either over or underestimate the real value of such things and, therefore, leads them to make bad choices, even though said ‘choices’ are involuntary. The upshot of Socrates' approach, often called (moral intellectualism in the literature) is that the mere re-evaluation of a destructive desire is enough to neutralize its efficacy.

The puzzlement regarding the Socratic model—as fully recognized by Plato and Aristotle—pertains to the cause of this so-called ignorance. As Aristotle puts the matter plainly, “If he acts by reason of ignorance, what is the manner of his (the incontinent's) ignorance?” (NE 1145b 29-30. Trans. W.D. Ross). In homing in on this question, some philosophers believe that this puzzlement over ignorance in relation to *akrasia*, was articulated and solved by the Stagirite. Aristotle, they argue, successfully explains what is correct about Socrates's model and offers an olive branch of sorts to the “many” or popular opinion of *akrasia* by declaring that one can act against one's better judgment but only in a “muddy-eyed” kind of way.⁴ Scholars in this camp hold that Aristotle's account of qualified *akrasia*, as it is called in the literature, subtended as it is by the analogy of the drunkard, successfully brings Socrates' position into the orbit of common-sense.⁵

² For the classic definitional account of weakness of will, see Donald Davidson's “How is Weakness of Will Possible”, in *Essays on Actions and Events, Philosophical Essays*, Vol. 1 21-42, (Oxford University Press, 2001),

³ The most prominent contemporary denier of weakness of will is R.M. Hare see *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

⁴ Aristotle employs the drunken analogy to explain weakness of will in a number of passages in *Nicomachean Ethics*. The most relevant are as follows; (1147a 14, 1152a 15, 1151a 3-4)

⁵ There are two principal interpretations of the drunkard analogy. The first, led by Amelie Rorty, I call the general befuddlement camp and the second, led by Irwin, is the particularist.

In this paper, I wish to push back on the above Aristotelian explanation. I argue that when one fully examines Socrates' account of weakness of will, at least as presented in *Protagoras*, that Aristotle's solution is less effective than is traditionally thought. I then investigate if the bridge of sorts between the two models, (e.g. the Socratic and Aristotelian) namely the drunkard analogy and specifically the line from the *Nicomachean Ethics*, "For the incontinent man is like the people who get drunk quickly and on little wine, i.e., on less than most people" (NE 1151a 3-4 Trans. W.D. Ross) may be a two-way lane in that it allows the core of Aristotle's somatic position (as I shall call it) on *akrasia* to be transported to the Socratic, intellectualist paradigm. In other words, Socrates can bring Aristotle's model into his own; just as Aristotle absorbs what is right about Socrates's model, namely, that akratic action utilizes reason but to a limited degree, the drunkard analogy may be applicable to an ontological state of damnation a la Socrates. To help with this *rapprochement* I invoke a passage from the *Meno* (77C-78A). In particular I zero in on the description provided by Socrates of those individuals who desire bad things knowing they are bad as "ill-starred" or "bad spirited" (κακοδαίμων), which, I believe, provides a new exposition on the original, Socratic, moral intellectualist model in the following way: while no one wishes to be ill-starred such that more harm than good will befall one, one may become so as a result of the bad choices one knowingly makes. In other words, one has full knowledge that one is making a sub-optimal choice in the here and now, but one is ignorant as to how deleteriously impactful this choice will be on one's capacity to choose *simpliciter*.

My paper is divided into four sections. In section one, I explain the traditional understanding of Socrates's account of *akrasia* and moral psychology. This account posits what some have dubbed an "informational role" to urgings. While this interpretation is well-supported in the secondary literature, I demonstrate that this explanation takes up a limited view of human psychology.

In section II, I reexamine *Protagoras* with the aim of looking at Socrates's more totalizing view of human psychology. To wit, the secondary literature has examined Socrates's account of pleasure as it relates to weakness of will, but few articles focus on the painful practices Socrates's describes in *Protagoras*, such as cautery. This failure to examine the excruciating ancient medical procedures Socrates mentions in *Protagoras*, is a serious lacuna in the literature.

In section III, I explain Aristotle's interpretation of Socratic *akrasia*. One advantage of Aristotle's approach is that he provides, following the drunkard analogy, a physiological

model of misinformation—something scholars have thought was deficient in Socrates’s initial rendering. This account, which we might call somatic, informs and colours how and why a subject acts on false valuations. While Aristotle’s proposal provides a platform for understanding how emotional states lead to weak-willed action, it is incomplete because, again, it examines incontinence through the framework of pleasure and excitement and not pain and fear.

In section IV, I then show how the Socratic model may absorb Aristotle’s solution. By looking at a passage from *the Meno* through the somatic framework of *akrasia*—helpfully provided by Aristotle—and connecting it to Socrates’s analysis of weakness of will from *Protagoras*, I demonstrate that Socrates’s fulsome account of philosophical psychology, too, is somatic despite appearances to the contrary. Specifically, the ill-starred person Meno and Socrates discuss mirrors Aristotle’s description of the incontinent individual as drunkard—except where the incontinent person for Aristotle is conditioned to overestimate the true value of some pleasurable action, the ill-starred individual (or coward) underestimates the deleterious effects fleeing from fearful circumstances will have on his capacity to reason in the future. In other words, just as Aristotle claims that “the incontinent man is like those people who get drunk quickly on little wine” the coward becomes fearful, quickly, from little danger. The difference between the two accounts, however, is that where Aristotle seems to think of the incontinent as a type, Socrates would argue that the coward is a person in a state of wretchedness that is the direct result of one exaggerating the true magnitude of threats in one’s environment until the very capacity to measure at all is unrepairable.

Section I: *The Standard View of Socratic Moral Intellectualism: The Informational Account*

Before examining Socrates’ model of *akrasia* in any considerable detail, it is important to highlight that Socrates’ chief interlocutor in this dialogue is not Protagoras but with the “many” or the common. Both Protagoras and Socrates are of the opinion that people do not knowingly commit bad actions. Reason, in other words, is the most powerful force we possess as human beings and can neither be overcome by passion nor driven underground by fear. Indeed, in an interesting twist on the early Socratic dialogues, we have the main thesis that will be argued in the text uttered from the mouth of Protagoras and not Socrates. It is Protagoras who declares: “It would be shameful indeed for me above all people to say that wisdom and knowledge are anything but the most powerful forces in human activity.” While

Socrates simply replies with a curt: “Right you are.” (*Protagoras*, 351D Trans Lombardo and Bell)

However, as the dialogue proceeds, it begins to dawn on both philosophers that this position, where reason rules and the passions follow, is only a minority view. Most people, they argue, assume that wisdom is powerless when it is suddenly overcome by pleasure. Socrates now begins to pick-up the argument to justify Protagoras’ claim and states:

What do you think about knowledge? Do you go along with the majority or not? Most people think this way about it, that it is not a powerful thing, neither a leader nor a ruler. They do not think of it in that way at all; but rather in this way: while knowledge is often present in a man (πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ,) what rules him is not knowledge but rather anything else---sometimes anger, sometimes pleasure (ἡδονήν), sometimes pain (λύπην), at other times often fear (φόβον).” (*Protagoras* 352 B, Trans. Lombardo and Bell)

Socrates then goes on to express, rather vividly, the true picture that the common have of knowledge. As he famously states: “They (the many) think of his knowledge (ἐπιστήμης) as being utterly dragged (περιελκομένης) around by all these other things (*Hedone, Eros, Thumos, Lupe, Phobos*) as if it were a slave (ἀνδραπόδου).” (*Protagoras* 352 B-C Trans. Lombardo and Bell)

With Socrates’s introductory remarks on knowledge out of the way, he begins his opening volley against the common-sense view of *akrasia*, which posits that weakness of will is a fundamental feature of the human condition, by getting Protagoras to consider the very nature of knowledge itself. In the simplest terms, Socrates hopes to establish that thinking about knowledge as powerless compared to either (*hedone, thumos, lupe, eros, or phobos*), is mistaken. The first part of Socrates’ argument is an attack on unqualified psychological hedonism. Psychological hedonism, in contrast to a more robust normative hedonism, holds that individuals *in fact* seek pleasure and avoid pain. Such a view, however cannot be correct, so Socrates argues because pleasure and pain are infused with cognition. They are irrevocably qualified. For example, before taking an action, an agent must understand how to weigh its benefits and detriments. The benefits, according to the many, are measured in pleasure while detriments are measured in pain. If that is right, then what humans are really after is the good, all things considered and neither the pursuit of pleasure nor the avoidance of pain *simpliciter*. What an individual should be always and necessarily asking is: What affords me the most pleasure overall, that is, over the course of my entire life? Or perhaps a better way of stating the above is to suggest that agents are always evaluating: What makes for the most pleasant life and where the calculation of pleasant incorporates both the

pleasurable benefits of some action and the corresponding negative consequences? Hence choosing is always an all things considered judgment. As Socrates puts it: “Weighing is a good analogy; you put the pleasures together and the pains together, both the near and the remote on the balance scale and then say which of the two is more.” (Protagoras 356 B Trans. Lombardo and Bell)

The key move that illustrates what Socrates is up to is made in 355 C. There Socrates performs what contemporary philosophers would call a “substitution instance.” Specifically, he substitutes pleasure (*hedone* ἡδονός) with pleasant, good (*Agathos* ἀγαθός). We see this in 355c:

Just how absurd this is will become very clear if we do not use so many names at the same time pleasant and painful, good and bad but since these turned out to be the only two things let us instead call them by two names: first good and bad then later pleasant and painful on that basis then let us say that a man knowing bad things to be bad does them all the same if then someone asks us why having been overcome we shall reply by what he will ask us we are no longer able to say by pleasure for has taken on its other name the good instead of pleasure (ἡδονῆς) so we will say and reply that he is overcome by what he will ask by the good ἀγαθός we will say for heaven sake if by chance the questioner is rude he might burst out laughing... (γέλασεται)” (Protagoras 355 C Trans. Lombardo and Bell)

There are two things to notice in this passage: 1) that wants are cognitively infused: as above a want is necessarily considered to be an evaluation. For assume, for a moment, that the many are correct: reason can be overpowered by some desire. Nevertheless, we call that desire good. But to call a desire good (*agathos*) is to employ a normative notion and, as such, requires an evaluation.⁶ Thus reason has not been overpowered but is at best an accomplice in satisfying the desire. 2) that Socrates is providing an account of human motivation *per se*. *Akrasia* is merely the lens through which to view our own psychology. If that’s true, then Socrates needs to provide a substitution instance for each motivational force within the psyche and not just for *hedone*. My argument is that Socrates’s philosophical psychology, as a whole, is largely undertheorized in the secondary literature because scholars seem to have restricted their analysis to the substitution instance of *agathos* for *hedone* with the result that Socrates’s moral psychology *en toto* is assumed to be a naïve intellectualism. Let me explain.

⁶ See Panos Dimos, “Good and Pleasure in the Protagoras” *Ancient Philosophy* Vol. 28, 2008, 253-284. Dimos makes a convincing case for the co-instantiation thesis: Socrates is arguing that practicing virtue instantiates a pleasant life where moderate pleasures are enjoyed with little pain and that conversely a pleasant life is conducive to acting virtuously.

Take a look at this substitution instance more closely. Because both wants and dislikes are cognitively infused, scholars like Penner and Reshotko call Socratic desires, despite straining against our intuitions, “informational.” The pursuit of pleasure is never raw, it is never a mere “hot” or “go” source of propulsion, as Alfred Mele would call it.⁷ According to the standard view, desires are first and foremost evidentiary; they serve as reasons within a broader belief system. The traditional approach to Socratic *akrasia*, suggests that non-rational desires or fears are causally inert; they are only efficacious once a judgement has been made about them. As Penner explains Socrates’ account of action using one of his favorite go-to examples, the eating of pastry:

If in the particular circumstances I come to believe that eating this pastry is the best means in the circumstances then in plugging this belief into the desire for *whatever is best in these circumstances*, my rational desire for what is best becomes the desire to eat this pastry. Rational desires adjust to the agent’s beliefs. The only way to influence my conduct is to change my opinion”.⁸ (Penner’s italics)

Naomi Reshotko agrees. She evinces, “Unintellectualized drives and urges...in my view never play a role that is more instrumental than any other piece of information that the intellect used in order to determine what is best to do as motivated by the desire for the good. I hold that appetites are like sense impressions: they are phenomena that help us to form judgments but they do not interact with judgments that have already been formed”.⁹

What Socrates has initiated, so this reading affirms, is a transmutation of sorts: rational desire (*boulesis*) becomes what we contemporary thinkers might call “interest.” To quote Penner once more there is “a plugging in or an infusion of belief into desire when one chooses.” In following my self-interests, I pursue not just what is appealing to me or drives me full stop, but what I also take to be, *via* rational judgment, the why or justification behind this appeal—I rationalize my desire and bring it in line with my belief system. By substituting good for pleasure, I am committed to a normative account for my actions: I must give an account of why I pursued the action both to an interlocutor who might inquire about it and *to myself*. Thus, according to Socrates, one cannot act against one’s best interests because to act

⁷ For more on the empirical psychology of “hot” and “cool” responses see Alfred Mele’s discussion in *Backsliding: Understanding Weakness of Will*, (Oxford University Press, 2014), 81-84.

⁸ Terry Penner, “Socrates and the Early Dialogues” *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut Ed. (Cambridge University Press, 1992) 121-169, 128.

⁹ Naomi Reshotko, *Socrates Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad* (Cambridge University Press, 2006: 86

against one's best interest would entail knowingly choosing to do X instead of Y at time T even though one knows X to be the best course of action, all things considered. Therefore, the three conditions required for *akrasia*: 1) X is viewed as the best course of action all things considered; 2) one is free to choose X but 3) one instead chooses Y cannot be fulfilled.¹⁰ Socrates reasons that Y must have appeared to be better than X prior to the subject making the choice. Thus, the very concept of *akrasia* explodes.¹¹

The above rendering of agential motivation deflates *akrasia* on illocutionary grounds—the conditions for weakness of will cannot be fulfilled if one accepts the assumption that one always acts according to what one believes to be best for one. Socrates' position, is, in fact, tautological. But so too, it then logically follows that if one ends up acting against one's best interest, such an act must be involuntary. Sub-optimal choosing is the result of ignorance.

The next part of Socrates argument purports to show the causal disconnect between one's suboptimal action and one's knowledge. In other words, Socrates seeks to explain how one may come to act in a sub-optimal fashion, even when one is free to do so and where one, of course, always pursues what appears to be in one's interest. This account is, again, in keeping with Socrates's overall thesis which is to provide an explanation of the motivational sources of the *psyche*. It would seem to me that the second part of Socrates argument, then, must explain or explain away feelings of regret one often feels when one engages in what is later 'known' to be the wrong choice in order to reduce *akrasia* to mere ignorance.

Socrates introduces his measurement analogy to help explain what we might call the emotive valence that is often attached to a moral failing—the knowledge that one was uncoerced in choosing the action one now regrets but chose the action out of ignorance and therefore was acting involuntarily. The analogy explains a fundamental phenomenological component of *akrasia*, namely, that some choice appears to be the right action to make in a given circumstance *ex-ante*, but it is obviously the incorrect choice when viewed *post facto*. Socrates's solution to this puzzle is telling:

Well then my good people: Since it has turned out that our salvation in life depends on the right choice of pleasures and pains (λύπης), be they more or fewer, greater or lesser, farther or nearer,

¹⁰ For the classic definitional account of weakness of will, see Donald Davidson's "How is Weakness of Will Possible", in *Essays on Actions and Events, Philosophical Essays, Vol. 1* 21-42, (Oxford University Press, 2001), 22.

¹¹ See my previous book, Brian Lightbody, *Dispersing the Clouds of Temptation: Turning Away from Weakness of Will and Turning Towards the Sun*, (Eugene, OR: Wipf and Stock 2015).

doesn't our salvation seem first of all to be measurement (*φαίνεται*) which is the study of relative excess and deficiency and equality?

Protagoras: It must be.

Socrates: And since it is measurement, it must definitely be an art, and knowledge.

Protagoras: They will agree. (*Protagoras* 357B Trans. Lombardo and Bell)

In looking at how an object may appear to be larger or really more desirable due to its temporal and perhaps spatial proximity to an agent, I shall turn to another baked good example used by Penner in his paper titled, "Knowledge vs Belief in the Socratic Psychology Theory of Action." Penner writes:

I see the oatmeal and raisin cookie on the counter as I am about to pass through the kitchen. I form the belief that it would be best for me over all not to have the cookie. This belief is in full force as I begin to pass through the kitchen, but just as I come close enough to see more clearly the delectable and mouthwatering features of the cookie (and as chance—or nature—has it, I am at that instant also within closer reach of the cookie), I suddenly change my mind, reach out for it, and start eating it—saying to myself immediately it is in my mouth, 'what a fool I am'. In this sort of case I do, at the moment of action, believe that it will be best to reach out, grab, and eat the cookie. My vice at that moment is ignorance.¹²

Penner's argument is that the warm cookie directly before me appears to have properties that it would not otherwise have if it were more temporally and spatially remote. In other words, properties that I now assess to be more important in having than, say, the positive feelings I possess when I stick to my diet, are now assessed, by me, as being less significant than they were just a few moments earlier. What causes me to reassess my previous judgment according to Penner? It is not a raw desire, caused by the tempting properties of the cookie, as the common view of agential action would have it. No, the impetus for a reevaluation of the cookie rather, is confined to the epistemic—it is my cognition and not my appetitive capacities that are affected by the cookie. As Penner explains (it is the (in)ability) ... "to hold on to one's intellectual grasp on the situation as different *gestalts* on the same situation successively present themselves to the agent throughout the temporal context of the action".¹³ The irresistibility of the cookie, then, according to *my* new *measurement* of the mere *gestalt* or *perception* causes me to rationalize why it is in my best

¹² Terry Penner, "Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action", *Apeiron*, 3 1996, 199-230, 200-201.

¹³ Penner, "Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action", 200.

interest now to eat it. Neither the cookie nor the desire to have it are causally efficacious in themselves.

If, then, Socrates' account is correct then what does the phrase being overcome by pleasure denote? According to Socrates, simply ignorance: "So this is what being overcome by pleasure ἡδονῆς is---ignorance ἀμαθία in the highest degree, and it is this which Protagoras and Prodicus and Hippias claim to cure." (*Protagoras* 357E Trans. Lombardo and Bell) To be overcome by pleasure is simply to fail to measure correctly. Indeed, Socrates goes further and suggests that, "To give in to oneself is nothing other than ignorance ἀμαθίαν, and to control oneself is nothing other than wisdom." (*Protagoras* 358 C Trans Lombardo and Bell) Socrates, in a word, reduces to absurdity the phrase "being overcome by pleasure or fear" by claiming that it does not denote a substantive thing, nor causal power. It is nothing more than ignorance.

Following Brickhouse and Smith in their now classic, *Socrates's Moral Psychology*, I call the above reconstruction of Socrates's argument against weakness of will an informational account of philosophical psychology. As they note, there are two problems with this position. First, it appears to be inconsistent with some of the things Socrates says about human psychology, as seen in the *Apology* and *Laches*.¹⁴ I cannot explore this concern here. The second issue they have with the account is the substitution of urgings with data—bits of information do not, on the surface, seem synonymous with cravings. Whereas cravings, phenomenologically, have a strong propulsive force that causes an agent to move towards some object, mere evidence or information clearly lacks this feature.¹⁵ This, too, is a significant problem, but I will not treat it either. Instead, I wish to examine a third problem that, to my knowledge, is grossly undertheorized in the secondary literature: What is the full motivational etiology behind our actions? To wit, can Socrates's model provide a complete causal account of our actions, and if not, can we supplement it so as to make it more fulsome and warranted? While it would be beyond the scope of this article to offer a complete account of Socratic psychology, nevertheless, my paper intends to make at least some progress in the area. In what follows, I use pain (and the emotional state of fear very often attached to it), as a stalking horse of sorts in order to provide a component of Socrates's psychology that is often undertheorized. In other words, just as information does not map phenomenologically

¹⁴ See Thomas Brickhouse and Nicholas Smith, *Socrates's Moral Psychology*, (Cambridge, Cambridge University Press), 2010, 83

¹⁵ Brickhouse and Smith, *Socrates's Moral Psychology*, 56

onto the propulsive essence of cravings, mere information does not match the repulsive qualities of things agents find fearful or dangerous. I now examine how Socrates's explanation for *akrasia* applies to states of fear in the next section.

Section II: *Ignorance and Algos (pain): A Lacuna in the Secondary Literature*

If Socrates' mismeasurement solution to *akrasia* is a global argument meant to explain psychological motivation writ large, then the same informational approach should also explain the behavior of agents who commit 'weak willed action' when encountering potentially painful or dangerous circumstances. Yet the secondary literature on *the Protagoras*, beginning with Aristotle, has not adequately addressed this issue. Such a lacuna is rather odd and particularly striking when one considers that Socrates begins the demonstration of his thesis by providing examples of painful procedures such as cautery and unpleasant activities such as military exercises.

"You who say that some painful things are good, do you not say that such things as athletics (γυμνάσια) and military (στρατείας) training and treatments by doctors such as cautery (καύσεών), surgery (τομῶν), medicines (φαρμακειῶν), and starvation diet (λιμοκτονιῶν) are good things though painful (ἀνιαρὰ)? Would they say so?"

Protagoras: "Yes."

Socrates: Would you call these things good for the reason that they bring about intense pain and suffering (ὀδύνας), or because they ultimately bring about health and good condition of bodies and preservation of cities and power over others and wealth? Would they agree?

Protagoras: Yes. (*Protagoras*, 354 A-B Trans. Lombardo and Bell)

The example of cautery is particularly important to consider as the procedure was a much-practiced ancient remedy for hemorrhoids (a common malady in ancient Greece). Indeed, the topic of αἱμορροΐς (*haimorrhōís*) is discussed at length no less than by famed physician Hippocrates, who devotes an entire treatise to the topic, *De Haemorrhoidibus*. Part 2 line 2 11-12 of that treatise gives us a vivid description of just how painful the ancient cure for this affliction was: "When the cautery is applied, the patient's head and hands should be held so that he may not stir, but he himself should cry out, for this will make the rectum project the more" (*Haemorrhoids 2 11-12* Trans. Adams).¹⁶ How might this example fall

¹⁶ Hippocrates, *The Genuine Works of Hippocrates*. Trans. Charles Darwin Adams. New York. Dover. 1868, 353.

under the measurement model? Notice that this incredibly tortuous and excruciating procedure is performed with the aim of alleviating one's discomfort over the course of one's life and therefore would seem to fall under the informational model given above. A reconstruction, from the standpoint of this framework, might look something like the following: the cauterization of a wound (e.g., inflamed, bleeding hemorrhoids) appears to be more painful than allowing the wound to go untreated. Thus, the person decides not to treat his hemorrhoids. The problem with this evaluation of the data (information) is that this analysis is short-sighted; it fails to consider that by not treating one's physical maladies (whether hemorrhoids or some other), one's physical condition will worsen over time and perhaps lead to death. The person who, therefore, reasons to leave the wound as it is without treatment mismeasures. Such a miscalculation, however, is not ascribable to fear, *simpliciter*, but because of a new evaluation: it is not in my interest to have the wound cauterized at this time. (*Protagoras* 354 A-E)

The question is whether the two states (i.e., the state of seeking pleasure, which is connected to the emotion of excitability, and the state of avoiding pain, which is connected to the emotion of fear) are comparable such that the measurement analogy can be equally applied to both. My argument is that they are provided that one has the correct framework of weakness of will available, namely, a somatic model. Before articulating a possible solution to this problem, I briefly look at some articles in the secondary literature to note the neglect of examining the above passages on pain.

At first glance, it appears that Socrates's solution to *akrasia* is successful. However, as Brickhouse and Smith argue, such an explanation has two problems. The first is a philological problem. The second is phenomenological, in that information does not accurately map onto urgings. I now examine a third problem, which it is perhaps more accurate to describe as really an elaboration of the phenomenological problem related to situations or objects that provoke strong feelings of aversion. Situations that provoke such fierce fears are ones that we might like to avoid, even though we might realize that evading these situations is not in our best interest (e.g., cauterizing a hemorrhoid or the fear of public speaking). Although I cannot survey the entire secondary literature, the scholarship's engagement with the *Protagoras*' as it pertains to hedonism, is one where the weight and focus of analysis are given to understanding the measurement analogy in terms of the pursuit of pleasurable objects/activities and not on the other side of the hedonism dyad, namely, the aversion to events that might be painful or dangerous.

I will flag several articles where overemphasis has been placed on pleasure and not on pain. For example, Josh Wilburn writes, “Drawing on this Platonic characterization of Protagoreanism, I would like to suggest that on Plato’s view, the Man-Measure doctrine leads naturally (even if not necessarily or as a matter of logical entailment) to hedonism”.¹⁷

Hedonism, for Wilburn, is narrowly defined. He writes, “From a Platonic perspective, the hedonistic identification of the good with pleasure is a predictable psychological consequence of the view that perceptual experiences and the judgments derived from them are always true. For pleasure is an especially salient and compelling sensory experience, and pleasant objects and pleasure itself have an apparent value to those affected by them”.¹⁸ There is no treatment of pain—pain does not require a distinct analysis, or so it is assumed because it is nothing more than the negation of pleasure. This assumption is carried over to Wilburn’s evaluation of the measurement doctrine. The assumption is that if pleasure can be equated to mere information, then the same analysis applies to pain *ceteris paribus*. Wilbur summarizes by stating: “By their very nature, experiences of pleasure and pain have the power to incline us toward the view, not only that pleasures are good and pains bad, but that there is nothing more to goodness or badness than pleasure and pain”.¹⁹

Terrence Irwin, too, takes up the same assumption: that since pain is just the negation of pleasure an analysis of pleasure, in terms of the Socratic intellectual model, as noted above, applies to pain. He notes,

Socrates suggests that this explanation of our claims about good and pleasure applies to all our actions in pursuit of pleasure. He asks the many, ‘Don’t you pursue pleasure as good and avoid pain as evil?’ (354c3–5), and they agree. Then they also agree that in pursuing x rather than y as good they pursue x in the belief that it yields greater overall pleasure than y. Socrates is entitled to conclude that whenever we pursue x rather than y for x’s pleasure, we pursue it because we believe that x yields greater overall pleasure than y.²⁰

Again, Irwin does not provide a separate analysis of pain; he assumes that if the Socratic solution applies to cases of pleasure, then it should apply to cases involving pain.

¹⁷ Josh Wilburn, “Plato’s Protagoras The Hedonist” *Classical Philology* 113 (3) 2016 224-244, 233.

¹⁸ Josh Wilburn, “Plato’s Protagoras The Hedonist” *Classical Philology* 113 (3) 2016 224-244, 233

¹⁹ Josh Wilburn, “Plato’s Protagoras The Hedonist” *Classical Philology* 113 (3) 2016 224-244, 233.

²⁰ T.H. Irwin, *Plato’s Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), 6.

Similar one-sided treatments of psychological hedonism are given in earlier articles in the scholarship.²¹

There are two problems with these approaches. 1) it is questionable that pain is just the counterforce of pleasure. The treatment of the two as equivalent becomes more in doubt when one considers that pain is often connected to fear just as pleasure or the anticipation of pleasure is connected to excitability. 2) That moral intellectualism—the idea that the urge of an immoral desire can be negated via cognitive reassessment and where proper reassessment means measuring accordingly, represents Socrates’s philosophical psychology. There is evidence to suggest that Socrates’s model psychological motivation is more encompassing as Brickhouse and Smith in a recent work, “Socrates and the Emotions” and show. They demonstrate that while Socrates is a cognitivist about emotions in that feelings are appraisals of a situation and therefore have an intentionality or an aboutness to them, this does not entail, as it is often supposed, that the feel of emotional content, the raw *quale* as Dewey put it, can be intellectualized. In other words, the non-rational component of an emotion must be addressed in a non-rational manner in order to prevent it from clouding our judgment—that is, overpowering reason.²²

To demonstrate this point, the authors examine another dialogue considered to be one of the last of the ‘Socratic’ writings of Plato: *the Gorgias*. They note,

Given that the procedure he seems to be using is conversational, it is not surprising that scholars have understood Socrates’ “therapy” here in purely rational terms: His “punishment” of Callicles is to be understood entirely in terms of philosophical dialectic. But our response to this line of interpretation should at this point be obvious: the kind of dialectic Socrates is using here does not seem to be well understood if we think of it in purely rationalistic terms. Instead, we think we should take more seriously, as other scholars have more recently done, the idea that an important part of what Socrates attempts to do in his conversations is to shame people whose pretense of wisdom has put them at risk of even further damage to their souls.²³

The purpose of shaming Callicles *in Gorgias* is to repair the damage Callicles has done to his soul. Rational elenchus, which purports to demonstrate to an interlocutor that his reasoning is absurd or lies in tension with some other established principle, will be ineffective

²¹ See Gregory Vlastos, Introduction. *In Plato: “Protagoras,”* trans. Benjamin Jowett, rev. Martin Ostwald, vii–lviii. Indianapolis, 1956, Also see I.M. Crombie, *An Examination of Plato’s Doctrines*. Vol. 1. London. Rudebusch, George, 1962.

²² John Dewey, “The Theory of Emotion.” *Psychological Review* 1 (1894): 553–6 <https://doi.org/10.1037/h0069054>

²³ Thomas Brickhouse and Nicholas Smith, “Socrates on the Emotions”, *PLATO journal* Vol 15 2015 9-28, 22.

in the case of Callicles and Socrates realizes this fact, or so Brickhouse and Smith argue. They reason that what Socrates is advancing is a hybrid account of self-discipline that incorporates distinct, ascetic practices for body and soul respectively:

...the more we keep our appetites — those natural attractions and aversions we have been discussing — in a disciplined condition, the more able we will be to engage in and appreciate the epistemic value of reasoning. But the more one indulges those natural attractions and aversions, the stronger their role in belief-production becomes, with the effect that one becomes increasingly less responsive to reason in one's cognitive processes".²⁴

To understand Brickhouse and Smith's thesis, it is critical to recall that Callicles is an advocate of *Pleonexia*—the position that advances the thesis that one should allow one's appetites to get as large as possible and not restrain them. Moreover, Callicles notes that, "When they are as large as possible, he ought to be competent to devote himself to them by virtue of his courage and intelligence, and to fill him with whatever he may have an appetite for at the time." (*Gorgias* 491e-492a trans. Zeyl). Although Brickhouse and Smith do not clarify precisely why rational elenchus will prove ineffectual on Callicles, we can fill in the missing piece of their argument by returning to the *Protagoras*. The many claim that weakness of will exists and thus claim that desire *can* overpower reason. Implied in this belief is that such a circumstance is lamentable but the many are making a factual claim. *Akrasia*, as the many understand it, is clearly not virtuous as it literally means lacking power. Therefore, they believe that reason, all things considered, *should* rule over a person but make the empirical claim that it does not. Callicles's stance is the mirror opposite of the many's position. He advances a normative argument, too, but reverses the importance between appetite and reason by claiming that appetite should rule, and that intelligence should be nothing more than an instrumentalized tool of desire. Reason's rightful place, so Callicles argues, is as a servant of the appetites. The suggestion by Brickhouse and Smith is that an individual who argues thusly is so beyond the pale, his soul so damaged that he would not be receptive to the epistemic value of reasoning. They then argue that Socrates must appeal to non-rational cures (such as provoking shame in his interlocutors and, in extreme cases, advocating beatings and imprisonment) in order to bring the soul back under the control of reason.²⁵

²⁴ Brickhouse and Smith "Socrates on the Emotions", 22.

²⁵ Brickhouse and Smith, "Socrates on the Emotions," 26

Brickhouse and Smith's reinterpretation of the role of elenchus offers a new perspective through which to view the Socratic framework of moral psychology. However, while the authors explain Socrates's cure for those the Gadfly of Athens deems unreceptive to reason, they have not fully explained the diagnosis. For consider that if the cure is non-rational then the cause must be non-rational too (i.e., somatic). I submit that by returning to Aristotle's insight, we can glean how a soul might become damaged through its somatic conditioning.

Section III: *Aristotle's Treatment of Socratic Weakness of Will*

My argument in this section examines another problem with Socrates's solution to the mystery of weakness of will. Aristotle, or so I argue, demonstrates that what Socrates's account is lacking is a somatic component. If we examine the measurement analogy more closely, it seems obvious that Socrates has trouble explaining why, when an appetite is fulfilled, that our judgment returns to us; that is, we possess full knowledge that the weak-willed action we have just committed is wrong. The account Aristotle provides is a somatic one in that he argues there is a causal relationship between the satisfaction of our appetites and the return of, what he calls, occurrent knowledge. In examining the somatic side of our desires and their relationship to our ability to judge, Aristotle seemingly gloms onto a critical component of our collective philosophical psychology. Despite this seemingly novel insight, I demonstrate that Aristotle's solution is less successful than it initially appears because his drunkenness model of weakness of will is, once again, limited to the pleasure side of the hedonism dyad—pain is neglected.²⁶ Nevertheless, Aristotle's gloss on the *Protagoras* provides a clue to thinking about Socrates's own somatic account of weakness of will in *Meno*. The account of *akrasia* given in the *Meno* fills in an important component of Brickhouse and Smith's model of Socratic philosophical psychology.

²⁶ Although one might suggest that Aristotle does offer an incontinent account of pain when discussing the soft (effeminate) individual, this person, "...who is defective in respect of resistance to the things which most men both resist and resist successfully..." (NE 1150b 2-3 Trans. Ross) is not anathema to the man of continence but rather the man of endurance. "While the incontinent man is opposed to the continent, to the soft is opposed the man of endurance; for endurance consists in resisting while continence consists in conquering..." (NE 1150a 33-35 Trans. Ross). Socrates's account of incontinence, it should be recalled, applies equally to cases of *hedone* and *phobos* as well as several other emotional mental states.

Even in the early texts *Eudemian Ethics* and *Magna Moralia*, Aristotle already recognized that the real crux of Socrates' argument hinged on the idea of "when knowledge is in or present to a man." However, in *The Nicomachean Ethics*, Aristotle homes in on the difficulty in interpreting this line with precision. He writes,

But there is no paradox in the incontinent: "...for it would be strange so Socrates thought—if when knowledge was in a man something else could master it and drag περιέλκειν it about like a slave ἀνδράποδον. For Socrates was entirely opposed to the view in question, holding that there is no such thing as incontinence; no one he said, when he judges acts against what he judges best—people act so only by reason of ignorance ἄγνοιαν. Now this view plainly contradicts the observed facts, and we must inquire about what happens to such a man; if he acts by reason of ignorance ἄγνοιαν, what is the manner of his ignorance? (τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας) (NE 1145b 10-38 W.D. Ross).

This objection zeroes in on the real issue with Socrates' eliminativist view of *akrasia*: What exactly does Socrates mean when he reduces incontinence to ignorance? What does it mean to say that ignorance is mismeasurement? Does mismeasurement only consist in failing to see how large something truly is, as it relates to Socrates' tower analogy, or does it also consist in using the wrong tool of measurement?

Aristotle's second objection to the Socratic account hits a little harder: he demonstrates that questions pertaining to moral matters cannot be reduced *simpliciter* to intellectual virtues. Aristotle develops this point in broad brushstrokes in *Magna Moralia*, while the *Nicomachean Ethics* fills in the insight with finer details and more precision. He writes, "For that the man who behaves incontinently does not, before he gets into this state, think he ought to act so, is evident." (NE 1145b 30-31 W.D. Ross). This obvious piece of introspective evidence seems to target the deepest problems with Socrates' own account. For first, even if we accept that all desires are interests, nevertheless, it seems plain that we sometimes choose to act from a self-interest that is not in our best interest all things considered. We are sometimes so in the grip of passion, anger, or fear, and our thinking so muddled and confused as a result, that it is difficult to understand how the action we are thinking of performing can be framed as an interest; that is as a considered intention to carry out some action undergirded by self-reflective thinking. If this seems correct, then the mere intellectualization of choice may be causally inert vis a vis pursuing a virtuous life. What is needed, Aristotle extols, is habit.

The second problem has to do with another typical aspect of actions perceived as weak-willed: How do we explain the return of *orthos logos*, as it were, once our thirst has been quenched, once our desire has been fulfilled? Does this phenomenon of the return of

reason not show that appetite, broadly construed, can obstruct our capacity for right reason? Can Socrates' model of mismeasurement explain the return of our senses as it were?

Aristotle offers several, at times, perplexing and competing models to help explain *akratic* action: the man sleeping, the drunkard, and those who fly into a rage. I wish to discuss the second of these analogies, namely the akratic as drunkard and will begin by looking at how Aristotle understands the analogy in *Magna Moralia* before turning to a more sophisticated version of the model in *the Nicomachean Ethics*.²⁷

In *Magna Moralia* Aristotle writes,

For it happens as it does in the case of drunk people. For drunk people, whenever the drunkenness has worn off, are the same people again. Reason was not expelled from them, nor was knowledge, but it was overcome by the drunkenness; and when they have got rid of the drunkenness, they are the same people again. The same applies, then, to the incontinent. For his passion having overcome, made reasoning inactive; but whenever the passion like the drunkenness has gone away, he is the same person again.²⁸

One reading of this passage suggests that reason is deactivated, *en toto* by passion—a powerful appetite grabs hold of a person and renders practical reason not just impotent but annihilated, at least until the desire is fulfilled. There are, however, two problems with this reading as Terrence Irwin dutifully notes in his seminal article, “Aristotle Reading *Protagoras*.” First, if reason is completely immobilized by passion, then Aristotle's position does not support the common-sense view of weakness of will after all. For the common-sense view holds that one can both *know* that some action is bad and yet perform the action anyway. If the anticipation of some kind of pleasure, however, acts to deactivate reason completely, then one is acting from pure appetite *sans* reason. Second, this response would not account for Socrates' rather nuanced understanding of reason. For Socrates acknowledges that a bad action may require a sophisticated calculus—both in order to achieve the aim of desire but also in terms of rationalizing the choice to the individual in question. The incontinent, is, at least at times, like the man using a metre stick to measure the wingspan of a mosquito—the man may justify, to himself, that he has reached an accurate measurement of

²⁷ Whether the *Magna Moralia* is an authentic work of Aristotle's is much disputed in the secondary literature. Whether it is or isn't is tangential to my argument. For a recent and compelling article that suggests the work is authentic see Karen Margrethe Nielsen, “Deliberation and Decision in the *Magna Moralia* and Eudemian Ethics” in *Virtue, Happiness and Knowledge: Themes from the work of Gail Fine and Terence Irwin* Eds Brink, Meyer, Shields Oxford University Press, 2018, 1-25.

²⁸ Quoted from Terrence Irwin's “Aristotle Reads the *Protagoras*”, in *Weakness of Will from Plato to the Present* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 49 Ed. Tobias Hoffman, (Washington D.C. Catholic University of America Press), 2011, 22-41, 31.

the insect in all sorts of ways and defend his measurement to others. Still, if he can't see that his measurement model is categorically off the mark then he is simply ignorant. Some kind of 'reason' is still operant under the Socratic model, Reason *en toto* is not neutralized.

Aristotle's account of *akrasia* in *Nicomachean Ethics* is much more sophisticated and constitutes a significant refinement of the drunken analogy, when compared to *Magna Moralia*. But because the analogy of drunkenness is complexified further here than in *Moralia*, new problems emerge. First, Aristotle still compares the incontinent to the drunkard but not the drunkard in the blacked-out state vis a vis the *Magna Moralia*, but paraphrasing the words of Justin Gosling: "the incontinent is just tipsy enough to have off-beat knowledge".²⁹ Aristotle refines the analogy by making a distinction between dispositional and occurrent knowledge as we say that a drunken mathematician knows Pythagoras' Theorem but only dispositionally so, that is, in potential. He does not have occurrent or actualized knowledge of the theorem when drunk because he cannot express his knowledge. Indeed, even if he says the theorem, he is only mouthing the words—he does not in fact understand what he is saying (NE 1147b 11-13). Coupled with this insight, Aristotle is at pains to distinguish the incontinent individual from the self-indulgent, an important addition that is also lacking in *Moralia*. For although, behaviourally speaking, both the incontinent person and self-indulgent individual appear to be expressing the same desire, with the self-indulgent individual, his judgement aligns with his appetite and is therefore according to Aristotle beyond redemption (NE 1146b22–23). He is, in the words of Amelie Rorty, "...a bad man not a weak one. He is self-indulgent as a matter of principle".³⁰ In other words, the self-indulgent person pursues pleasure with the *full knowledge* that he is engaging in some decadent activity. He is, therefore, incorrigible. However, the incontinent's understanding of virtue is not compromised; it is just that he has trouble engaging this understanding when it is put to the test. It is for this reason, Aristotle suggests, the incontinent is curable.³¹

²⁹ Justin Gosling, "Mad, Drunk or Asleep, Aristotle's Akratic", *Phronesis*, Vol. XXXVIII/I, 1993. 98-104, 100. "In the examples of sleep and drunkenness it seems fairly easy to interpret off-beat having. They have knowledge in that they have acquired it and not forgotten, as shown by their apparent use of it; but they do not have it in the normal way, in that only when they wake or sober up will they be in a position to use it."102

³⁰ Rorty, Amelie, Rorty, Rorty, A.O. (ed.), "Akrasia and Pleasure", in *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press 1980, 267–284, 272.

³¹ Roochnik's parsing of the relevant sections explains Aristotle's reasoning on this matter clearly. He writes: The morally weak and the intemperate person might perform the same action with regard to the same object, for they both pursue sensual pleasures, specifically those of taste and touch (1150a9, 1118a28), which they ought not pursue. This explains why Aristotle suggests that "in some way

The drunkard analogy of incontinence may be further fleshed out by turning to Aristotle's respective examples of the good and bad syllogism. In NE VII 3, Aristotle shows that incontinence is a struggle of sorts between practical wisdom and the use of reason to satisfy some appetite. So one begins with a universal premise:

1. All sweet things are bad for one's health.

2. This thing is sweet,

Conclusion: I should not eat it.

When compared to the bad syllogism

1. All sweet things are pleasant,

2. This is a sweet thing

Conclusion: I should eat it. (NE 1147a 25-25)

The incontinent individual employs the bad syllogism instead of the good syllogism and does so because the anticipation of pleasure has served to deactivate his capacity to actualize, correctly, his dispositional knowledge.

There are two main views as to why this occurs. According to what I shall call the general befuddlement camp, to be explained below, appetite so obfuscates one's reasoning capacities that the mere thought of receiving some pleasure from an object obscures the reasoner's ability in a broad sense. Rorty is perhaps the clearest spokesperson for this position. She writes,

Sometimes the [akratic man] acts impulsively: he can fail to think about whether the situation before him falls under his general principles about what is good (1150b–19). Or if he does think about what he is doing, he does not see the particular case properly: he misperceives or misdescribes what is before him. Or even if he gets it right, he can fail to connect it with his general principles, fail to see the import of his knowledge. He then fails to draw the right conclusion about what to do, either making the wrong decision or failing to act from the decision implicit in his beliefs.³²

The anticipation of pleasure, *simpliciter*, then, seems to be the causal engine behind the unwise choice made by the akratic. As Henry Devin puts it, following Rorty, the akratic is

perhaps [moral weakness] is" vice (1151a6). In spite of these similarities, the intemperate and the morally weak are fundamentally different. The former "is guided by having made a choice and supposes that he must always pursue the present pleasure, while [the morally weak] does not suppose [that he must always pursue the present pleasure], but nevertheless does pursue it" (1146b22-24. See also 1148a17). See David Roochnik, "Aristotle's Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency" *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 24, No. 3 (Jul., 2007), pp. 207-220, 208.

³² Amelie, Rorty, Rorty, A.O. (ed.), *Akrasia and Pleasure*, in *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press 1980, pp. 267–284. 280

a, “‘pleasureaholic’ who ‘gets drunk on little wine’ (1151a1–3). He is the type of person who is easily intoxicated by thoughts of bodily pleasures to the point where he temporarily loses the capacity to exercise his moral knowledge”.³³ Yet, the akratic still exercises his intellectual knowledge, although it too may be restricted, according to Rorty, in that he understands the steps required to procure what he should not desire. This answer solves the problem highlighted in the *Moralia*. What Devin and Rorty claim is causally efficacious, however, is not pleasure *per se* but excitability—it is the excitement that one could indulge in some pleasurable activity that causes one to act akratically.

In contrast to the general befuddlement group who claim that the anticipation of pleasure (or excitability) puts the incontinent into such a tipsy-like state that they have problems in relation to reasoning, (e.g. both practical and intellectual virtues) as a whole, there is what I would call, the particularist camp best represented by Irwin. Irwin argues that Aristotle thinks that the many are correct after all—reason does get dragged around as if it were a slave but, according to Irwin, it is always the minor premise of the good syllogism namely, “this is sweet” that is then yanked about and employed in the bad syllogism. The perceptual content of the minor premise is veridically true and thus is knowledge, but this correct perception and *even the intellectual understanding of that thing* is then made use of by a bad universal. So, for example one might claim,

1. Sweet things should be indulged in from time to time.
2. This is a sweet thing before me
3. Therefore, I should eat it.

For Irwin, the anticipation of some pleasure knocks out our ability to employ the good universal in relation to some object or event full stop. One may even have complete knowledge of the particular thing in question, but such knowledge remains disconnected to *phronesis* or moral virtue. Once the appetite is fulfilled, however, the full access to *phronesis* returns—much like the drunk mathematician, who, now sober, fully understands Pythagoras’s theorem when he recites it.

Despite these differences between general befuddlement and particularist camps, one item remains in common: they are somatic approaches. Both accounts hold that the akratic’s

³³ Henry Devin, ARISTOTLE ON PLEASURE AND THE WORST FORM OF AKRASIA *Ethical Theory and Moral Practice* 5: 255–270, 2002. 260-261

appetites have a causal and detrimental influence on the incontinent person's rational capacities.

What is most critical here in Aristotle's account is the emphasis he places on the physiological component of incontinence and specifically that of unfulfilled appetite. An unsatisfied appetite causes one to make choices that one otherwise would not if satiated. This is proven, so Aristotle claims, because once the appetite is fulfilled the excitement is extinguished and the incontinent person's good sense returns just as one gains full use of one's reason when the drunk sobers up. Aristotle's model represents an important improvement over Socrates's while not completely undermining it because it takes into account a feature of the common-sense attitude namely, that there is causal connection between the somatic and the mental.

Traditionally it is thought that Aristotle's muddy-eyed account of moral incontinence improves on Socrates's initial, intellectualist explanation of *akratic* action. But is it possible to bring Aristotle's account in line with the Socratic? If *akrasia* is underdetermined because it may be applied to cases involving fear or sorrow, then it follows, as a matter of course, that Aristotle's model is incomplete and thus just as one absorbs the Socratic model of *akrasia* into the Aristotelian, one may also be able to absorb Aristotle's account into the Socratic. I intend to use Aristotle's statement that the akratic is like those who get drunk on little wine and quickly, as an interpretative touchstone for this line, seems to suggest that the akratic's unfortunate situation is the result of some habitual flaw that has now manifested itself in some pre-disposition to mismeasure both pleasure and pain. In point of fact, Aristotle does hedge here in regard to whether incontinence is a choice, claiming that "...incontinence is not vice (though perhaps it is so in a qualified sense)" (1151a 5 Trans. W.D. Ross). In my view, the *Meno* provides us with a clue as to how we may absorb Aristotle's somatic insights into a more robust Socratic model.

Section IV: *A Somatic Account of Weakness of Will: Meno*

Meno makes a strong case that some individuals knowingly pursue actions which will cause them untold suffering. Interestingly, Socrates appears rather confused at this part of the dialogue (section 77 B) where Meno makes the claim, but, after some delaying tactics, the gadfly of Athens draws an interesting distinction that both elucidates Meno's contention and defends the measurement doctrine evinced in the *Protagoras*. According to Socrates, there

are those who choose some action thinking it will produce more good than bad when in fact, the opposite is the case. Such individuals mismeasure and Socrates's doctrine is upheld. But there is a second group, so Socrates reveals. There are those who are in such a state of misery or wretchedness that their very capacity to measure *simpliciter* is compromised. What I shall argue is that this state of wretchedness is similar to the state of drunkenness described by Aristotle. Where Aristotle argues that weak-willed individuals get drunk quickly and on little wine, analogously, Socrates here suggests that those who are *kakosdaimon* (bad spirited) become "fearful quickly and from little pain/danger." Both the pleasureholic and what I shall call the coward are so somatically conditioned that they cannot provide the proper evaluation of the choices before them. I now pick up the argument Socrates makes against *Meno*.

The passage on the impossibility of incontinence begins on line 77C:

Socrates: "Do you imply that there are some that desire bad things, and others good? Don't you think, my dear fellow, that all desire good things?"

Meno responds: "By all means."

Socrates: Do you imply that there are some that desire bad things, and others good? Don't you think, my dear fellow, that all desire good things?"

Meno: No I don't

Socrates: But some desire bad things?

Meno: Yes.

Socrates: Thinking the bad things to be good, you mean, or even recognizing that they are bad, still they desire them?

οἴομενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι, λέγεις, ἢ καὶ γινώσκοντες ὅτι κακὰ ἐστὶν ὅμως ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν;

Meno: Both, I think.

Socrates: "Do you really think my dear Meno that anyone knowing the bad things to be bad, still desires them?"

ἢ γὰρ δοκεῖ τίς σοι, ὦ Μένων, γινώσκων τὰ κακὰ ὅτι κακὰ ἐστὶν ὅμως ἐπιθυμεῖν αὐτῶν;

Meno: Certainly. (Meno, 77C Trans. Waterfield)

In an interesting move, Meno proceeds to divide the group of those who seek bad things into two: there are those who are mistaken; they believe that bad things will bring them greater good when in fact, they won't. Socrates challenges the existence of such a group, and he is successful in this regard: Socrates' position on *akrasia* as simply mismeasurement is upheld. Those who seek bad things only do so because they believe that bad things are really good. They are ignorant. However the second group presents significant problems for

Socrates. Socrates's simple theory on *akrasia* seems ineffective with regard to explaining the behavior and motivational structure or *hexis* of such individuals who clearly know that they are pursuing things that will cause them harm.

We pick up the argument again on line 77E:

Socrates: "Those who desire the bad things as you say, but yet think that bad things injure whoever gets them, know I suppose, that they themselves will be injured by them? ἀλλὰ τοὺς βλαπτομένους οὗτοι οὐκ οἴονται ἀθλίου εἶναι καθ' ὅσον βλάπτονται;

Meno: They must

Socrates: But do not these believe that those who are injured are miserable in so far as they are injured?

Meno: They must believe that too?

Socrates: Miserable means wretched?

Meno: So I think

Socrates: Well, is there anyone who wishes to be miserable and wretched? (ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ἄθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι);

Meno: I think not, Socrates

Socrates: Then nobody desires bad things, my dear Meno nobody unless he wishes to be like that. For what is the depth of misery other than to desire bad things and to get them? (οὐκ ἄρα βούλεται, ὦ Μένων, τὰ κακὰ οὐδεὶς, εἴπερ μὴ βούλεται τοιοῦτος εἶναι. τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι);

Meno: It really seems that is the truth Socrates and no one desires what is bad. (Meno, 77E Trans. Waterfield)

To be certain, there is a logical jump made by Meno here, which Socrates also affirms. The argument does not purport to prove what the two interlocutors propose. Meno believes that Socrates's argument reaffirms the standard moral intellectualist tradition. But clearly it doesn't. The proper conclusion is that no one desires to be wretched (*kakosdaimon*) or bad spirited—instead of no one desires bad things. No one desires to be in a permanent state of misery. How might we integrate this conclusion with Socrates' position on *akrasia*?

Fleshing out a more charitable reconstruction of Socrates' argument, we might say that when one pursues bad things, one is not *really aware* that such pursuits will lead to a life of misery. This condition can be explained, so I argue, by turning to the opposite state of the pleasureholic namely the coward. In this context, I define the coward as one who is so fearful of some proximal state of pain or danger that they will avoid that state at all cost, often

leading to some distal state that will afford far more pain and misery over the long run. Put another way, just as the *akratic*, under Aristotle's framework, is driven to chase down objects and activities that bring about pleasure, the main driving force of the coward is not to pursue *agathos*, as such, but to flee from situations that may bring about pain. Fear so clouds the coward's thinking that they mismeasure: they cannot adequately evaluate some event or situation. Likewise, where the anticipation of receiving some pleasure is the etiological source for the *akratic*, under Aristotle's model, to pursue some action, it is the fear of enduring some pain that drives the coward to flee. Both character types, the incontinent's on the one hand and the coward's on the other, however, are countervailing to the pursuit of *agathos* writ large, for where the incontinent should resist some temptations because they are not conducive to leading a pleasant life when such a life is viewed in its totality (i.e., weighing the pains and pleasures as Socrates says), the coward should face some of the fears and challenges that life inevitably presents with equanimity. Moreover, just as the *akratic*, for Aristotle, is like those who get drunk quickly on little wine, so too, the person who leads a miserable life, Socrates would now seem to argue, is equivalent to the one who does not understand the true, deleterious effects of bad choices. What are these effects, we might ask? The qualities of a bad choice have a cumulative or snowballing effect on subsequent choices made in the future, leading to greater misery and less resiliency to tackle directly, necessary yet difficult circumstances in life. Let me concretize this point with the example of Meno himself.

My interpretation of the above passages of *Meno* seems to be further corroborated in thinking about why Plato chose Meno as Socrates' interlocutor in a dialogue concerning the nature of virtue. For the real Meno, the Thessalian, was anything but virtuous. As Xenophon reports, he was an ambitious, dishonest, power-grabbing individual who famously led a contingent of men to overthrow the king of Persia on the ill-fated march of the ten thousand. (Xenophon, *Anabasis*, 2.6 21-28 Trans. Brownson) According to Xenophon, in *Anabasis*, Meno became so consumed by attaining greater power and influence that, through a series of poor decision-making, he became embroiled in a circumstance where to save his life, he had to betray his fellow countrymen. This Meno did, but in hindsight, Meno mismeasured; he would have preferred immediate death. For although his life was spared, Artaxerxes, the Persian King, tortured Meno for an entire year before beheading him. As Xenophon recounts:

Now when his fellow-generals were put to death for joining Cyrus in his expedition against the King, he, who had done the same thing, was not so treated, but it was after the execution of the other

generals that the King visited the punishment of death upon him; and he was not, like Clearchus and the rest of the generals, beheaded—a manner of death which is counted speediest—but, report says, was tortured alive for a year and so met the death of a scoundrel”.³⁴ (Xenophon *Anabasis* 2.6. 29 Trans. Brownson)

Poor decision-making, Plato seems to intimate, leads to a fate worse than death; one becomes miserable, a wretch, either because uninformed decisions have a cumulative effect on one’s future circumstances, leading to increasingly sub-optimal situations or on a more metaphysically robust reading because reasoning itself becomes corrupted by fear which in turn leads to greater and greater suffering until, like Meno, reasoning becomes truly impotent as it is constrained by a very real foreign and alien power that drags the person around just like a slave.

Such passages in the *Meno* suggest that a revision of Socrates’ moral intellectualist position is in order. Whereas prior to the *Meno*, Socrates suggests that one chooses bad actions not because one knows such objects to be bad, but because one has failed to measure such objects correctly, the claim now is that one sometimes chooses bad actions knowing they are bad, because of some somatic state like fear; the person in a dangerous situation is so conditioned by fear that he cannot accurately weigh the pros and cons of some circumstance. Furthermore, the full ontological consequences of one’s choices are not entirely known; the individual is ignorant about how making bad choices based from fear, will come to corrupt her very moral being. Given this new model, reason is still free to some extent, and redemption remains a live option, but salvation increasingly becomes less likely over time, much in the same way where the Aristotelian incontinent (e.g., the drunk) becomes more likely to be overcome by options that seed more pain than they do pleasure. Thus, part of Socrates’ moral intellectualism is preserved, but here, in *Meno*, Socrates admits that when reasoning goes awry, these poor intellectual choices follow the individual, as it were. They so impair reason that one does not and cannot know the correct action to take.

Brian Lightbody
Brock University

³⁴ Xenophon. *Xenophon in Seven Volumes*, 3. Carleton L. Brownson. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London. 1922.

Bibliography

- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Trans. W.D. Ross in *The Basic Works of Aristotle*. Ed Richard McKeon, New York: Random House 1941.
- Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas. *Socratic Moral Psychology*, Cambridge U.K: Cambridge University Press 2010.
- Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas. “Socrates on the Emotions”, *PLATO journal* Vol 15. 2015, 9-28.
- Crombie, I. M. 1962. *An Examination of Plato’s Doctrines*. Vol. 1. London. Rudebusch, George.
- Davidson, Donald. “How is Weakness of Will Possible”, in *Essays on Actions and Events, Philosophical Essays*, Vol. 1. Oxford University Press 2001.
- Devin, Henry. ARISTOTLE ON PLEASURE AND THE WORST FORM OF AKRASIA *Ethical Theory and Moral Practice* 5: 255–270, 2002.
- Dewey, John. “The Theory of Emotion.” *Psychological Review* 1 (1894): 553–6
<https://doi.org/10.1037/h0069054>
- Dimos, Panos. “Good and Pleasure in the *Protagoras*” *Ancient Philosophy* Vol. 28, 2008, 253-284.
- Gosling, Justin. “Mad, Drunk or Asleep, Aristotle’s Akratic.” *Phronesis* 1993. Vol. XXXVIII/I, 98-104
- Hare, R.M. *Freedom and Reason* Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Hippocrates. *The Genuine Works of Hippocrates*. Trans. Charles Darwin Adams. New York. Dover. 1868.
- Irwin, T.H. *Plato’s Ethics* Oxford: Oxford University Press, 1995
- Irwin, Terrence. “Aristotle Reads the *Protagoras*” *Weakness of Will from Plato to the Present* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 49) Washington D.C. Catholic University of America Press, 2011. 22-41.
- Lightbody, Brian. *Dispersing the Clouds of Temptation: Turning Away from Weakness of will and Turning Towards the Sun*. Eugene, OR: Wipf and Stock 2015.
- Mele, Alfred. *Backsliding: Understanding Weakness of Will*, New York: Oxford University
- Nielsen, Karen Margrethe “Deliberation and Decision in the *Magna Moralia* and *Eudemian Ethics*” in *Virtue, Happiness and Knowledge: Themes from the work of Gail Fine and Terence Irwin* Eds Brink, Meyer, Shields Oxford Oxford University Press, 2018, 1-25
- Penner, Terry. “Socrates and the Early Dialogues”. *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut Ed. Cambridge U.K: Cambridge University Press, 1992, 121-169.
- Penner, Terry. “Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action”. *Apeiron*, 3 1996, 199-230.
- Plato. *Protagoras* *Plato the Complete Works*, ed. John M. Cooper, trans. Stanley Lombardo and Karen Bell. Indianapolis: Hackett Publishing 1997
- Plato, *Gorgias*. *Plato the Complete Works* ed. John M. Cooper Trans. Donald Zeyl. . Indianapolis: Hackett Publishing 1997
- Plato, *Meno and Other Dialogues* (*Charmides, Laches, Lysis*), trans. Robert Waterfield. Oxford University Press 2005
- Reshotko, Naomi. *Socrates Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*. Cambridge University Press 2006.

Roochnik, David. "Aristotle's Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency" *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 24, No. 3 (Jul., 2007), pp. 207-220

Rorty, A.O. (ed.), "Akrasia and Pleasure", in *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press 1980, pp. 267–284

Stalley, R.F. "Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul", *Phronesis* 20.2 (1975) 110-128.

Vlastos, Gregory. Introduction. In *Plato: "Protagoras,"* trans. Benjamin Jowett, rev. Martin Ostwald, vii–lviii. Indianapolis, 1956.

Wilburn, Josh. "Plato's Protagoras The Hedonist" *Classical Philology* 113 (3) 2016 224-244,

Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes*, 3. Trans. Carleton L. Brownson. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London. 1922.