EM TORNO A ARISTÓTELES

Fernando Rey Puente
Doutorando em Filosofia

ENRICO BERTI, *Le ragioni di Aristotele*. Roma-Bari: Laterza, 1989. 186 pp. ISBN 88-420-3358-8

O livro de E. Berti, professor da Universidade de Pádua e eminente aristotelista, oferece-nos sinteticamente uma visão global das diversas modalidades de racionalidade presentes na obra de Aristóteles. O livro, dividido em cinco capítulos — “Apodítica e dialética”, “O método da física”, “O método da metafísica”, “O método da filosofia prática” e “A retórica” —, é a transcrição de cinco conferências proferidas pelo autor no ano de 1988 no importante *Istituto Italiano di Studi Filosofici* de Nápoles.

O objetivo do livro, segundo Berti, não é o de fornecer uma contribuição original ao conhecimento de Aristóteles, dado ele não levar em consideração de modo mais exaustivo a bibliografia crítica precedente, mas sim o de explicitar a contribuição do Estagirita para o debate atual sobre a racionalidade, mais precisamente, “sobre a pretensa crise da razão, sobre o seu valor e os seus limites e, sobretudo, sobre a possibilidade de se reconhecer diversas formas de racionalidade” (p. VIII). No prefácio o autor faz um rápido apanhado acerca desse debate atual sobre a crise da razão, posicionando de um lado a discussão que se realiza na Itália e na França e, do outro, a discussão alemã e anglo-

saxã. Na Alemanha e nos países anglo-saxões o autor constata a existência de um amplo e profundo debate sobre a racionalidade antiga, o que lhe parece inexistir nos meios franceses e italianos, talvez, conjectura ele, devido à forte influência da tradição escolástica associada à Igreja católica nestes países, fato este que levou muitos a considerarem a filosofia antiga indissociavelmente ligada à tradição escolástica, um engano cuja consequência funesta é um imerecido esquecimento de Aristóteles.

O autor critica também o que ele denomina "uma certa moda nietzscheano-heideggeriana", difundida principalmente na França e na Itália, que tende a agrupar sob uma mesma categoria epocal a racionalidade antiga e medieval com a racionalidade científica moderna e com aquela característica do Oitocentos. Seguindo uma tradição exegética que perpassa toda a Idade Média e que na aurora da Idade Moderna é retomada por F. Bacon e por J. Zabarella, o grande filósofo paduano do século XVI, é atribuída normalmente ao Estagirita e sistematização de uma única forma de racionalidade, a saber, a de tipo silogístico-dedutivo. O *Organon* é reduzido assim apenas aos *Analíticos*. Até mesmo Hegel, o único, segundo Berti, que na Idade Moderna reconheceu a importância do Aristóteles metafísico, não compreendeu a multiplicidade conceitual conferida pelo Estagirita à racionalidade e por isso mesmo avaliou depreciativamente a lógica aristotélica como sendo uma mera "ciência do pensamento abstrato", embora ele tivesse reconhecido não ter sido por meio desta que Aristóteles construiu a sua filosofia.

A exegese deste século, especialmente a partir dos anos 60 com a realização dos *Symposia Aristotelica*, opôs-se a este prejuízo tradicional reconhecendo na obra de Aristóteles outras formas de racionalidade irredutíveis à lógica dedutiva. O terceiro *Symposium Aristotelicum*, realizado em Oxford no ano de 1963, confirma essa nova tendência exegética ao eleger como tema a dialética aristotélica, recuperando assim a doutrina dos *Tópicos* de seu imerecido esquecimento. Nesta mesma época dá-se a redescoberta das demais formas de racionalidade presentes na obra do Estagirita por parte de importantes filósofos contemporâneos como C. Perelman, H. G. Gadamer, P. Feyerabend e G. W. von Wright entre outros.

O primeiro capítulo — "Apodítica e dialética" — procura definir com precisão a diferença fundamental existente entre a ciência apodítica, a ciência não-apodítica e a dialética. A primeira, de caráter necessitarista e causal e que deve ser demonstrada, é objeto dos *Analíticos Posteriores*. O modelo desta ciência foi a geometria grega, única ciência que na época de Aristóteles já havia adquirido um caráter epistemológico quase que definitivo. Sendo assim, a primeira forma de racionalidade explorada pelo Estagirita nada mais foi, para Berti, do que "a racionalidade da geometria". Os princípios desta ciência não podiam, entretanto, ser

eles mesmos demonstrados, sob pena de se incorrer em um *regressum ad infinitum*. Aristóteles postula, então, uma “ciência anapodítica” que, falando mais precisamente, não é uma ciência, mas sim o “princípio da ciência” e que tem por objeto de estudo os princípios indemonstráveis, especialmente as definições. Berti adverte o leitor acerca das interpretações mais freqüentes, porém equívocas, do *nous* aristotélico — que é justamente a instância, no homem, capaz de apreender estes princípios indemonstráveis. Essas exegeses — como, por exemplo, a de Maritain ou a de Heidegger — associam-no equivocadamente a uma espécie de intuição, ou seja, a um conhecimento imediato e não-discursivo do tipo da intuição bergsoniana ou da visão eidética husserliana. Berti acredita, ao contrário, que o *nous* seja o resultado de um processo longo e laborioso, intimamente associado à atividade docente, interpretando neste contexto o significado do termo grego *epagogé* não apenas como “indução”, mas também como “introdução”. Além disso ele diferencia o *nous* que é o fundamento de qualquer ciência em particular tanto daquele que constitui a própria ciência — como pode-se depreender de uma passagem da *Ética Nicomaquéia* (VI, 7, 1141a 16–19) — quanto daquele outro que alicerça a filosofia primeira e que é tratado no livro VI da *Metafísica*.

Na parte mais extensa deste capítulo, Berti discute o conceito de dialética em Aristóteles. Uma primeira distinção fundamental entre a apodítica e a dialética é que enquanto a primeira se refere ao ensino, ou seja, a uma situação onde o monólogo predomina, a segunda diz respeito às discussões, ou seja, a um contexto dialógico. Este diálogo deve efetuar-se em torno a um problema proposto a partir de premissas sustentadas por indivíduos renomados (*éndoxxa*), mais ainda, essa discussão dialética deve ocorrer na presença de um público que, de certo modo, julgará o sucesso ou o malogro dos interlocutores. Seguindo de perto a própria definição de Aristóteles apresentada logo no início dos *Tópicos* (100a 27 — b 23), Berti define os *éndoxxa* como premissas ou mesmo opiniões, porém opiniões respeitáveis e importantes que não serão refutadas ou comprovadas pelo processo dialético. Este é, na verdade, o processo pelo qual determinadas opiniões são validadas ou não à luz dos *éndoxxa*. Ao final deste processo, se essas opiniões forem concordes com os *éndoxxa*, então serão validadas, caso contrário, serão falsificadas. Os *éndoxxa*, porém, permanecem intocados e fora da discussão. O importante é que essas opiniões sejam reconhecidas e aceitas por todos, ou seja, pelo público e pelos interlocutores. A dialética, como mostra Berti, não se ocupa da verdade, mas somente do próprio processo argumentativo. O autor nos adverte para que não confundamos um verdadeiro com um falso *éndoxxon*. Enquanto que do primeiro deriva a dialética, do segundo origina-se o que o Estagirita denomina um silogismo erístico, ou seja, uma simples imitação do silogismo dialético. Se no âmbito da dialética os interlocutores esta-

vam realmente interessados no exame crítico de uma dada tese, no âmbito da erística eles se envolvem na discussão apenas e tão somente em vista do possível sucesso que poderão obter, não se importando em fazer uso para este fim de meios desleais. A diferença entre esses procedimentos, ressalta Berti, situa-se nas intenções divergentes que os fundamentam: quando a intenção é didática, emprega-se o silogismo apodítico, quando é dialógica, o silogismo dialético.

O Estagirita indica o uso da dialética em três situações que Berti procura esclarecer: a) no próprio treinamento dialético, b) nas discussões (por exemplo, políticas e judiciárias) com os outros e c) nas ciências. Este terceiro uso, de valor imprescindível, está intimamente relacionado com as indagações de Platão no *Parmênides*. Neste terceiro uso, o investigador expande sua área de inquirição graças ao desenvolvimento argumentativo de uma aporia em suas duas direções opostas (diaporética).

Assim, como nos mostra o autor, a dialética servirá não apenas para analisar aquelas áreas do saber desprovidas de princípios e onde, portanto, não se poderá empreender abstrações, mas também para descobrir os próprios princípios da ciência filosófica. Em resumo, como afirma Berti, a dialética “não conhece, mas permite apenas discutir, examinar e criticar” (p. 39). Uma outra contribuição fundamental da dialética aristotélica é, segundo Berti, a análise da linguagem comum.

No segundo capítulo — “O método da física” — Berti procura, em primeiro lugar, restaurar a primazia da *Física* ante a *Metafísica*, primazia esta que havia sido invertida por Hegel e, graças à sua influência, também por E. Zeller, mas que é constitutiva do próprio pensamento aristotélico. Berti também procura esclarecer o leitor acerca da importância capital da *Física*, já que é neste livro que o Estagirita desenvolve as suas doutrinas mais fundamentais, sobretudo a doutrina das quatro causas.

Berti discorre a seguir sobre a diferença entre a matemática e a física. A primeira possui um caráter necessitarista e sempre deve buscar a causa formal, enquanto a segunda tem um modo mais dúctil de demonstração, recorrendo para isso às outras causas e não exclusivamente à causa formal. Essa maior ductilidade da ciência física baseia-se no fato dos objetos físicos serem compostos de matéria. Daí advém a sua quota de indeterminação. Dadas essas características acima assinaladas, o autor mostra como o método ideal da física deve ser a dialética. O método da física não consiste, portanto, apenas na análise dos dados sensoriais ou na observação sensível, mas também na discussão das opiniões de outros filósofos, e é a ambos esses elementos, adverte-nos Berti, que Aristóteles designa como fenômenos (*phainómena*).

O terceiro capítulo ocupa-se da metafísica. O método da metafísica coincide com o terceiro uso da dialética, ou seja, o seu uso científico que se propunha a desenvolver as aporias contidas nos *éndoxa*. Esse método Berti denomina “diaporético”. Ele observa que a única diferença entre a dialética aristotélica e a platônica reside no valor distinto que eles lhe atribuíam: Platão já a considerava como a própria ciência, enquanto Aristóteles a considerava apenas um método, um procedimento argumentativo que podia ser utilizado pela filosofia para conhecer a verdade, mas que também podia ser empregado com outros fins. Um elemento muito mais usado pelo Estagirita do que por Platão em suas investigações dialéticas é o que Berti designa por “análise semântica”.

O método da metafísica é dividido por Aristóteles em três etapas: a) distinção dos múltiplos sentidos de um mesmo termo, ou seja, a “análise semântica”, b) identificação do sentido primacial desse termo, isto é, do sentido do qual todos os outros dependem e c) determinação do tipo de dependência existente entre esses múltiplos sentidos e o sentido principal.

Berti ressalta que Aristóteles investiga — por meio da dialética — até mesmo os princípios mais fundamentais de todos, ou seja, o princípio da não-contradição e o do terceiro excluído, não se satisfazendo com o mero saber intuitivo, comum a todos os homens, de que estes seriam princípios evidentes de per si. Até mesmo as especulações da ciência teológica em Aristóteles são, como mostra o autor, eminentemente dialéticos.

Os dois capítulos finais, em contrapartida aos capítulos II e III que tratavam das ciências teóricas, ocupam-se das ciências práticas. Para estas últimas, ao contrário do que ocorria para as primeiras, a verdade não constitui um fim em si mesmo, mas apenas um meio para a ação. Esta, a ação, constitui, como diz Berti, o objetivo e o objeto das ciências práticas ou políticas. A ciência política não pode discernir detalhadamente e determinar com absoluto rigor o que é belo, justo e bom, devendo limitar-se a assinalar o que é belo, justo e bom de um modo geral. Daí o seu caráter “tipológico”, como afirma Berti, na esteira de outros intérpretes.

O autor aponta para um interessante paralelo entre a física e as ciências práticas: ambas necessitam da experiência para serem plenamente compreendidas, experiência entendida aqui não apenas como um mero conhecimento sensorial, mas sim como um hábito moral adquirido, em suma, como experiência de vida.

Quanto ao método da ciência prática, ele é o mesmo que o da física ou da metafísica, isto é, a dialética. De modo que a especificidade da

ciência prática é constituída pela união deste método dialético como o seu caráter generalizador.

Uma outra forma de racionalidade prática, mas que é, entretanto, distinta da ciência política é a prudência (*phrónesis*), que nada mais seria do que a capacidade de deliberar apropriadamente. Berti assinala uma diferença significativa entre elas: o objeto específico da *phrónesis* são os meios, particulares e mutáveis, enquanto que o objeto da ciência prática são os fins universais que, embora não sendo imutáveis, são válidos na maior parte dos casos. Por outro lado, ambos possuem afinidades, tais como: a mútua exigência de um certo domínio das paixões e de uma ampla experiência de vida. Segundo Berti, elas se interrelacionam do seguinte modo: a filosofia prática conhece o universal, fornecendo, deste modo, as diretrizes mais gerais da ação, ao passo que a *phrónesis*, conhecendo os casos particulares ou individuais, pode aplicar aquelas diretrizes a estes casos.

No quinto e último capítulo — “A retórica” — Berti analisa a racionalidade própria da arte ou da ciência poética. Esta não é algo praticado como a *phrónesis*, mas sim algo produzido. O seu objeto não se encontra em si mesmo, porém fora de si, ou seja, naquilo que foi por ela produzido, o produto, a obra. A arte, adverte-nos Berti, assim como todas as outras formas de racionalidade em Aristóteles, também possui uma “verdade” própria, pois, de acordo com o Estagirita, a arte é “hábito produtivo acompanhado de *logos* verdadeiro” (E. N., VI, 4, 1140 a 10). A arte, à diferença da *phrónesis*, refere-se ao universal, isto é, à espécie e à forma e não ao indivíduo. O *logos* verdadeiro que a acompanha é, portanto, o conhecimento do por quê, ou seja, da causa formal de um determinado objeto artístico. Nesta medida a arte e a ciência não se distinguem, discernindo-se apenas pelo fato da primeira ocupar-se da realidade contingente, construída pelo homem, enquanto a segunda se ocupa da realidade necessária, independente do homem.

Dentre as artes Aristóteles — como afirma Berti — dedicou especial atenção a duas: a retórica e a poética. A retórica interessou o Estagirita desde a sua juventude, como o seu diálogo perdido *Grilo*, escrito quando ele tinha apenas 22 anos, o comprova. Berti assinala um interessante paralelo entre o início da *Retórica* e o início dos *Tópicos*. Em ambos tratados as suas respectivas disciplinas são apresentadas como métodos para fazer artisticamente (tecnicamente) o que as pessoas em geral realizam sem arte. No caso da retórica, essa arte consiste em fazer bom uso dos meios de persuasão, enquanto que, no caso da dialética, ela consiste em saber fazer bom uso da argumentação (obviamente persiste uma diferença fundamental, já que a dialética é uma ciência, enquanto a retórica é apenas uma capacidade). Berti passa, então, a descrever em maiores detalhes as utilidades da retórica e a compará-las à da dialética.

Através deste paralelo e de um outro com a *Metafísica*, Berti compara distintas atividades do homem em suas expressões verdadeiras ou falsas. Assim ele diferencia, no âmbito do conhecimento, a filosofia da sofística, no da argumentação, a dialética da erística, e no da persuasão, a boa da má retórica.

Por fim, Berti compara a retórica com a política e constata que ambas ocupam-se do mesmo objeto, a saber, os caracteres e as paixões dos homens, só que ela, ao contrário da política, se preocupa em conhecê-los apenas e tão somente com o propósito de elaborar discursos persuasivos.

ENRICO BERTI, *Aristotele nel Novecento*. Roma-Bari: Laterza, 1992. 278 pp. ISBN 88-420-4121-1

O renomado aristotelista E. Berti oferece-nos neste livro uma percuciente e erudita investigação sobre a presença de Aristóteles no pensamento do nosso século. Com esse propósito ele analisa as principais correntes filosóficas das últimas décadas, mostrando de que modo a presença do Estagirita foi e continua sendo decisiva no cenário hodierno da filosofia. O livro é dividido em quatro capítulos — “O neo-humanismo alemão do início do século”, “Heidegger”, “A filosofia analítica” e “O renascimento da filosofia prática” —, nos quais o autor esclarece em detalhes o profundo débito dos pensadores deste século para com Aristóteles.

No prólogo Berti faz um rápido apanhado da recepção do Estagirita no século XIX. Naquele século, o descrédito em relação à obra de Aristóteles — oriundo do Iluminismo e da física mecanicista e culminando na obra de Kant que só reconhecia na doutrina da lógica elaborada pelo Estagirita uma contribuição indispensável ao saber — passou por uma reabilitação a partir de Hegel que, ao contrário de Kant, reconhecia o valor metafísico e ético da obra de Aristóteles, porém rechaçava sua elaboração acerca da lógica. É interessante observar que Hegel, acreditando dever opor-se ao platonismo kantiano, identificou-se naturalmente a Aristóteles, bem como posteriormente os críticos de Hegel assimilaram-se ao Estagirita para opor-se à influência platônica que eles julgavam presentes em Hegel. Dentre esses críticos, Berti cita Trendelenburg, Feuerbach, Marx e Kierkegaard, e explica de que modo eles foram influenciados por Aristóteles. O fato de Berti, um minucioso historiador da filosofia, não mencionar a importância da obra de Aristóteles no pensamento tardio de Schelling, na verdade o primeiro a criticar Hegel e cuja crítica influenciará, de certa forma, todas as demais críticas a

Hegel, é quase incompreensível, não fora o descaso tradicional pela filosofia da fase final de Schelling, que só nestes últimos anos tem recebido a sua devida atenção. Uma outra reabilitação fundamental do pensamento aristotélico no século passado deu-se com F. Brentano, filósofo católico de inspiração escolástica, porquanto as suas exegeses influenciarão posteriormente tanto Heidegger quanto a filosofia analítica.

O primeiro capítulo ocupa-se basicamente da obra de W. Jaeger, principalmente de seu livro, tornado clássico, *Aristoteles* de 1923. Berti define o neo-humanismo alemão como sendo o movimento cultural baseado na suposição de que a idéia do homem elaborada pelos gregos possui um valor perene. Além de uma análise minuciosa das obras e das idéias de Jaeger, o autor detém-se também em U. von Wilamowitz e P. Nartorp, assim como na recepção italiana da obra de Jaeger. Dentre os estudiosos de Jaeger, Berti acredita ter sido M. Gentile quem melhor entendeu o *Aristoteles* de Jaeger, na medida em que ele, em sua interpretação, não enfatizou demasiadamente o evolucionismo histórico de Aristóteles postulado neste livro. Por fim, Berti afirma que se Jaeger e Nartorp não compreenderam plenamente Aristóteles, isso deveu-se certamente aos prejuízos kantianos da Escola de Marburg, da qual Nartorp era um dos expoentes mais ilustres e que também influenciou Jaeger.

No segundo capítulo o autor empreende um estudo minucioso da presença marcante de Aristóteles na obra de Heidegger, apoiando-se para isso principalmente nas pesquisas de F. Volpi, o maior estudioso atual desta influência. Em um primeiro momento, Heidegger, seguindo de perto a análise de Brentano, julgava que o significado fundamental do ser para o Estagirita era o de *ousia*. Também de acordo com Brentano que, por sua vez, seguia a exegese escolástica, ele acreditava que a relação *pros hen* presente em Aristóteles devia ser entendida como uma analogia de atribuição (esta foi, na verdade, uma criação dos neoplatônicos).

A segunda etapa da apropriação do pensamento aristotélico por Heidegger deu-se sob a influência de Husserl, por isso o significado fundamental do ser para Aristóteles passou a ser interpretado agora como sendo o de *alétheia*. Berti não hesita em afirmar que Heidegger não apresentou em sua exegese o conceito aristotélico do ser como verdade, mas sim o próprio conceito, o conceito fenomenológico e intuicionístico, ou seja, husserliano do ser como manifestação, concluindo que "Heidegger se apropria do pensamento de Aristóteles e lhe faz dizer aquilo que ele quer, para poder apresentar como pensamento de Aristoteles o próprio pensamento ou o pensamento de Husserl" (p. 82).

A seguir, Berti expõe em detalhes, sempre seguindo de perto a exegese de Volpi, como a apropriação da filosofia prática de Aristóteles foi levada a cabo principalmente em *Sein und Zeit*. Uma diferença significativa entre ambos baseia-se no fato de que Heidegger procurou enfatizar a dimensão prática em detrimento da teórica, ao contrário de Aristóteles. Por fim, também em direção oposta a do Estagirita, Heidegger priorizou a *dynamis* em relação a *enérgeia* e compreendeu a *entelécheia* primordialmente como "motilidade", enquanto que para o pensador grego ela possuía o significado principal de "atividade" e, sobretudo, de "atividade imóvel".

O terceiro capítulo constitui um amplo e detalhado painel sobre a influência de Aristóteles na filosofia analítica anglo-saxã do início do nosso século até nossos dias. Tanto Oxford quanto Cambridge foram e continuam sendo importantes pólos de difusão desta influência. As obras de Aristóteles que mais contribuíram como inspiração para o debate filosófico nestes centros acadêmicos foram, por um lado, a *Ética Nicomaquéia* e, por outro, o *De interpretatione* e as *Categorias*. Após mencionar o eminente aristotelista de Oxford, W. D. Ross, tradutor, juntamente com J. A. Smith, da totalidade do *corpus aristotelicum* de 1908 a 1951, Berti passa a analisar mais detidamente outros filósofos analíticos oxfordianos.

O primeiro a merecer um estudo mais atento é J. Austin, fundador da coleção *Clarendon Aristotle Series*, cujo objetivo é o de apresentar Aristóteles aos filósofos em novas traduções comentadas, com o propósito de discutir a validade de suas teses. Berti esclarece-nos de que modo a teoria dos atos lingüísticos desenvolvida por Austin está profundamente ancorada na obra de Aristóteles, em especial no *De interpretatione*. Austin, grande conhecedor de Aristóteles, interpretou adequadamente a relação *pros hen*, teorizada por este, como sendo uma analogia de proporcionalidade (e não de atribuição como pensava Heidegger na fase em que estava sob a influência de Brentano). Porém confundiu-a com a relação de paronímia que, como assinala Berti, é distinta para Aristóteles da relação *pros hen*.

O segundo autor analisado por Berti é G. E. L. Owen, que no ano de 1957, conjuntamente com o grande aristotelista sueco I. Düring, deu início ao primeiro evento da série dos *Symposia Aristotelica*. Neste simpósio e no subsequente as principais comunicações apresentadas foram as de Owen. No primeiro, ele interpretou corretamente a relação *pros hen* como uma teoria do "significado focal", libertando assim Aristóteles do binômio sinonímia/homonímia a que fora confinado por muitos de seus intérpretes e, no segundo, ele demonstrou que o que o Estagirita designava por *phainόμενα* não eram apenas os dados sensoriais, mas também os *éndoxa*, ou seja, as opiniões sustentadas por homens ilustres. Quase contemporâneo ao terceiro *Symposium* foi a publi-

cação do livro de P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*) onde ele defendia, contrariamente a Owen, que a relação *pros hen* não fora capaz de unificar os múltiplos significados do ser e que, por esta razão, a metafísica de Aristóteles não constituía propriamente uma ciência (no sentido aristotélico), mas apenas uma dialética, ou seja, um procedimento puramente aporético.

Aqui temos, como ressalta Berti pertinentemente, um claro exemplo do confronto entre as duas principais tendências filosóficas do nosso século, a filosofia analítica e a heideggeriana, acerca da interpretação mais adequada de Aristóteles. Embora considerados hoje em dia como antípodas, estas duas correntes de pensamento possuem um débito em comum para com Brentano. Este consiste no fato de ambas demonstrarem interesse, assim como Brentano, pelos múltiplos significados do ser em Aristóteles e pela relação *pros hen* postulada pelo Estagirita.

Em G. Ryle, Berti encontra a máxima convergência entre Aristóteles e um filósofo contemporâneo, ressaltando que as interpretações ryleanas de Aristóteles, salvo por alguns detalhes, são historicamente impecáveis. Ryle julgava ser Aristóteles o único pensador que havia conseguido escapar ao dilema mente/corpo, perpetuado posteriormente por Descartes, além de ter sido o fundador tanto da lógica formal quanto da lógica informal, ou seja, a lógica da linguagem comum. Mais ainda, ele acreditava que o Estagirita também já havia estabelecido a justa relação entre essas duas lógicas.

Berti investiga, a seguir, a presença de Aristóteles na obra de P. F. Strawson. Em seu livro *Individuals*, de 1959, Strawson repensou Aristóteles em termos contemporâneos, chegando até mesmo a elaborar uma "metafísica descritiva", que ele acreditava ser também o tipo de metafísica proposto pelo Estagirita. Além de Strawson, Berti detém-se também em S. Kripke, D. Wiggins e D. W. Hamlyn, mostrando de que modo os dois primeiros foram inspirados pela doutrina da substância formulada no livro VII da *Metafísica* (ainda que não tendo permanecido fiéis ao texto), e em que medida o livro de Hamlyn, *Metaphysics*, de 1981, é um ótimo exemplo de um pensador atual profundamente inspirado por Aristóteles. Por fim o autor debruça-se sobre a Escola de Cambridge, onde G. E. Ascombe e G. H. von Wright — ambos discípulos de Wittgenstein — preocupados em fundar uma lógica da ação, investigaram detalhadamente o problema da "inferência prática" em Aristóteles. Aqui vemos claramente manifesto o interesse pela filosofia prática do Estagirita.

Em suma, Berti critica de modo geral neste capítulo a apropriação, realizada por parte da filosofia analítica, da obra de Aristóteles, porquanto a maior parte dos representantes dessa corrente filosófica tentaram reduzir o método de Aristóteles à análise da linguagem e o seu

método de validação ao senso comum, não reconhecendo nem o primado ontológico da substância sobre as demais categorias, nem o da substância imóvel sobre as outras substâncias. E foi justamente por esta razão que Aristóteles, como nos esclarece Berti, elaborou a sua teoria da argumentação e empreendeu as suas análises semânticas, não podendo estas, portanto, serem radicalmente dissociadas do primado ontológico da substância sobre as demais categorias e do primado da substância imóvel sobre as outras substâncias, sem com isso alterar significativamente a própria doutrina do Estagirita.

No quarto e último capítulo, Berti analisa a influência de Aristóteles no ressurgimento da antiga filosofia prática na Alemanha dos anos setenta. Os expoentes desta nova tendência polemizavam, de um lado, contra a ciência política moderna inspirada por M. Weber e, do outro, contra a tentativa de fundamentar a ética sobre o conhecimento, tese proposta pela filosofia analítica anglo-saxã. Esta tendência dividiu-se em duas vertentes: a dos que apregoavam um retorno à filosofia prática aristotélica e a dos outros que advogavam um retorno a Kant. A retomada da filosofia prática do Estagirita também seguiu uma dupla estratégia: o recurso à noção grega de *polis* contra o conceito de Estado moderno e a recuperação do saber prático, menosprezado ante os avanços espetaculares mas descontrolados da ciência moderna.

Berti identifica mesmo nos representantes da nova filosofia política de inspiração weberiana, isto é, em L. Strauss, E. Voegelin e H. Arendt, uma forte presença de Aristóteles. Após analisar a obra destes autores, Berti passa a comentar em maiores detalhes a influência decisiva do Estagirita sobre os partidários da reabilitação da filosofia prática. Na Alemanha dos anos sessenta, H. G. Gadamer e J. Ritter restituíram ao debate filosófico as noções de *phrónesis* e *ethos*, estudadas respectivamente por ambos. Já no âmbito do aristotelismo prático algo-americano, Berti investiga as obras do escocês A. MacIntyre e do inglês B. Willians, bem como do imigrante alemão H. Jonas e do economista americano de origem indiana A. Sen. A estratégia de MacIntyre foi a de tentar restabelecer uma ética ancorada na noção de virtude e de comunidades locais, enquanto a de Willians foi a de apresentar a ética aristotélica como uma alternativa ao utilitarismo e ao neocontratualismo atuais.

Em todos esses pensadores, porém, Berti denuncia um duplo reducionismo a que foi submetida a obra aristotélica. Em primeiro lugar a totalidade da filosofia do Estagirita foi por eles reduzida à filosofia prática e, em segundo lugar, a própria racionalidade prática foi reduzida à virtude, seja ela concebida como virtude dianoética (*phrónesis*), seja como virtude ética constituinte de uma tradição (*ethos*). Segundo Berti a atualidade de Aristóteles foi melhor compreendida por H. Jonas e por A. Sen, que souberam valorizar o aspecto propriamente

filosófico da racionalidade prática aristotélica. H. Jonas pensou o bem como orientação da natureza à conservação da vida, e A. Sen concebeu-o como o pleno desenvolvimento da capacidade humana.

Ao final deste capítulo, Berti examina ainda a "nova retórica" desenvolvida por C. Perelman nos anos cinqüenta, advertindo-nos para o fato de que o que este autor denominou "retórica" era, na verdade, a dialética de Aristóteles, e a "ética do discurso" elaborada por K. O. Apel e por J. Habermas, que, embora não sendo aristotelistas, apoiaram-se consciente ou inconscientemente no Estagirita. Como exemplo ele alude ao paralelo existente entre a "demonstração elêntica" do livro IV da *Metafísica* e o conceito desenvolvido por Apel de "contradição pragmática".

Na conclusão o autor faz ainda um rápido repasso pelos representantes da "nova epistemologia" (P. Feyerabend e T. S. Kuhn, entre outros) e analisa o débito deles para com Aristóteles. Ressalta especialmente os casos de I. Prigogine, que valorizou a física aristotélica como uma ciência que, ao contrário da ciência newtoniana, se ocupa do desenvolvimento real do mundo, e de R. Thon, que a pensou como uma "semiofísica", ou seja, como uma "física das formas significativas", não hesitando em reconhecer em Aristóteles o "único pensador do contínuo".

Berti refere-se, por fim, à proposta metafísica de M. Gentile e de seus discípulos, que interpretaram a obra de Aristóteles como "problematicidade pura" e não como um sistema acabado. E é com este espírito que Berti, finalizando o seu longo percurso filosófico pelo nosso século, tenta justificar o estudo hodierno da filosofia aristotélica. Para ele Aristóteles oferece-nos o modelo exemplar de um "sistema aberto", ou seja, o modelo de uma filosofia que, de um lado, é um "complexo articulado e orgânico das partes, dotado simultaneamente de uma grande diferenciação interna, mas também de uma certa unidade, e, do outro, é um sistema aberto no sentido de que é suscetível de contínuas integrações" (p. 261). É por essa "coerência elástica", por essa "lógica não-monolítica, mas articulada e dúctil", enfim, por essa "unidade dinâmica", bem como pela sua "honestidade e clareza" e pelo seu "amor pela experiência" que Aristóteles, segundo Berti, nos é imprescindível. Do mesmo modo que este livro de Berti também o será para quem quiser trilhar os vestígios deixados por Aristóteles no pensamento filosófico do século XX, a fim de compreender melhor tanto as reflexões filosóficas atuais quanto a própria filosofia de Aristóteles.

Endereço do Autor:
Rua Frei Caneca, 546 / ap. 1402
01307-000 São Paulo — SP