

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL INSTITUTO
DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

THAIANI RAFAELA WAGNER

**ENSINANDO A SER GENTE: DISPOSIÇÃO, HÁBITO E EDUCAÇÃO
MORAL NA ÉTICA DE ARISTÓTELES**

Porto Alegre, RS, Brasil

2022

THAIANI RAFAELA WAGNER

**ENSINANDO A SER GENTE: DISPOSIÇÃO, HÁBITO E EDUCAÇÃO
MORAL NA ÉTICA DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

PORTO ALEGRE

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Wagner, Thaianí

Ensinando a ser gente: disposição, hábito e educação moral na ética de Aristóteles / Thaianí Wagner. -- 2022.

133 f.

Orientadora: Priscilla Spinelli.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Filosofia Antiga. 2. Ética. 3. Hábito. 4. Disposição. 5. Educação Moral. I. Spinelli, Priscilla, orient. II. Título.

THAIANI RAFAELA WAGNER

**ENSINANDO A SER GENTE: DISPOSIÇÃO, HÁBITO E EDUCAÇÃO
MORAL NA ÉTICA DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Defendida em 24 de maio de 2022

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Inara Zanuzzi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Profa. Dra. Juliana Ortegosa Aggio

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Profa. Dra. Juliana Santana de Almeida

Universidade Federal do Tocantins - UFT

Profa. Dra. Marina dos Santos

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Para minha avó Suly,
quem primeiro me tratou como gente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Pedro pela presença,
pelas perguntas, pelo caminho e pelo amor.

Agradeço à minha orientadora, Priscilla Tesch Spinelli,
pela paciência, apoio, aconselhamento e diálogo
– nas coisas da academia e nas coisas da vida.

APOIO DE FINANCIAMENTO CNPQ

A presente tese de doutorado é resultado principal de bolsa de pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) / Brasil, concedida entre os anos de 2017 e 2021.

Mulheres e homens, somos os únicos seres que, social e historicamente, nos tornamos capazes de *aprender*. Por isso, somos os únicos em que *aprender* é uma aventura criadora, algo, por isso mesmo, muito mais rico do que meramente repetir a *lição dada*. Aprender para nós é *construir, reconstruir, constatar para mudar*, o que não se faz sem abertura ao risco e à aventura do espírito.

Paulo Freire, *Pedagogia da Autonomia*, 2011 (1996), p. 60

The world shows up for us. But it doesn't show up for free.

Alva Noë, *Varieties of Presence*, 2012, p. 3

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar a formação da disposição [*hexis*] virtuosa do agente ético através do processo conhecido como habituação [*ethos*]. Neste sentido, busco compreender porque viver uma vida feliz pressupõe possuir uma disposição para bem sentir e deliberar e qual é o papel que o hábito desempenha no desenvolvimento do caráter do aprendiz – que, tendo adquirido a disposição, se torna um agente suficientemente instruído no caminho da virtude, sendo capaz de escolher realizar boas ações por si mesmo. A questão central que guia a discussão é como acontece a passagem de adquirir a virtude ética para que, de fato, se realize ações virtuosas. Defendo que tal passagem não é por pura repetição mecânica, mas que, antes, envolve um complexo e importante processo educativo. Ser uma pessoa que sente bem, delibera bem e age bem nos diferentes contextos e circunstâncias que se apresentam no mundo exige a participação de um educador moral. Esse caminho de ensino pressupõe que o aprendiz moral tenha seu desejo educado; e essa educação, num primeiro momento, depende de orientação e determinação (racional) externa – eis a necessidade dos educadores, aqueles que nos guiam através da sua razão e dos seus exemplos de bom e nobre. Para que essa educação tenha efeito, chamo a atenção para a função do prazer e da vergonha como direcionadores e motivadores das ações: é através deles que aprendemos a amar o nobre e detestar o vil. Neste exercício, passamos a reconhecer – por nós mesmos, num crescente desenvolvimento cognitivo – aquilo que é o melhor a ser feito em cada circunstância e passamos a usar da nossa própria razão e do nosso próprio sentir para agir virtuosamente.

Palavras-chave: Disposição; Hábito; Habituação; Educação Moral; Ética; Virtude.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate the development of the virtuous disposition [*hexis*] in the ethical agent through the process known as habituation [*ethos*]. In this sense, I aim at understanding why living a happy life presupposes having a disposition to well feeling and deliberating and what is the role that habit plays in the learner's character – which, having acquired its disposition, becomes a well instructed enough agent in the way of virtue, being able to choose and do good deeds by itself. The main problematic that guides the discussion is how the transition of acquiring the ethic virtue happens so that, in fact, virtuous actions can be accomplished. I argue that such a transition is not achieved by mere mechanical repetition, but that, at first, it requires an important and complex educational process. Being a person that feels rightly, deliberates well and acts well in the different contexts and circumstances that presents themselves in the world requires the participation of a moral educator. This educational path presupposes that the moral learner has its desire educated; and this education, in a first moment, depends on external (rational) guidance and determination – here is the necessity for educators, those who guide us through their reason and good and noble examples. For this education to be effective, I call attention to the role of pleasure and shame as the actions drivers and motivators: it is through them that we learn to love the noble and hate the vile. In this exercise, we start to recognize – by ourselves, in a growing cognitive development – that which is best to be done in each circumstance and start using our own reason and our own feeling to act virtuously.

Keywords: Disposition; Habit; Habituation; Moral Education; Ethics; Virtue.

LISTA DE ABREVIATURAS

EN	Ética a Nicômaco
EE	Ética a Eudemo
Pol.	Política
DA	De Anima
Cat.	Categorias
Met.	Metafísica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1. Eudaimonia: o fim último do ser humano é a vida virtuosa.....	19
1.1. A vida boa: o ponto de partida da reflexão ética	19
1.2. Bem e fim: a ética aristotélica é teleológica.....	24
1.3. Função e eudaimonia, razão e disposição.....	38
CAPÍTULO 2. Hexis: o hábito formado, uma disposição para o bem sentir.....	51
2.1. Hexis: uma tendência.....	51
2.2. O gênero da virtude: uma disposição.....	54
2.3. Hexis versus diathesis: uma análise de Categorias 8.....	64
2.4. Natureza não-natural: a hexis é uma condição ativa.....	69
2.5. Disposição do caráter: um movimento para o bem sentir.....	73
CAPÍTULO 3. Ethos e educação moral: é fazendo que se aprende a fazer?.....	78
3.1. Ethos e hexis: etimologia e tradução.....	78
3.2. Persuasão que vem de fora: mostrar o caminho através de exemplos e prescrições.....	83
3.3. O processo de habituação para além da repetição mecânica.....	87
3.4. Motivação virtuosa, agente virtuoso?.....	92
3.5. Da ação à disposição: a educação do desejo.....	96
3.6. Paixão, razão e ação: quem nos educa a sentir e desejar bem?.....	102
3.6.1. Desejar o fim correto e apreender o fim correto.....	104
3.6.2. O prazer e a vergonha: elementos fundamentais na formação da disposição.....	110
CONCLUSÃO.....	122
BIBLIOGRAFIA.....	126

INTRODUÇÃO

Ao ingressar no doutorado, minha pesquisa já conversava diretamente com a filosofia de Aristóteles fazia alguns anos. Se na graduação pesquisei filósofos medievais que usavam o *corpus* do filósofo grego – mesmo que um *corpus* desfalcado e incompleto – para falar de uma cosmologia teológica e as possibilidades lógicas e naturais para a existência de um primeiro motor, no mestrado o interesse passou a residir de maneira centralizada e exclusiva na filosofia aristotélica.

Nesses dois anos de pesquisa, passei a fazer uma exegese dos textos do Estagirita a fim de compreender a sua concepção de virtude do caráter (*ethike arete*) e a relação desse conceito com uma vida boa, uma vida feliz (*eudaimonia*). Meu foco e meu modo de fazer filosofia, nessa época, ainda eram estritamente voltados à história da filosofia. É com e através dela que aprendemos o que já foi dito e, portanto, o que ainda pode e deve ser tido; é com ela que aprendemos quais são os problemas principais da filosofia e como eles vêm sendo enfrentados; e é olhando de frente para esses problemas que temos a possibilidade de refletir sobre quais deles ainda valem a pena e quais devem ser deixados de lado ou reelaborados.

Mas estudar só a história da filosofia, apesar de possível, não é tudo que pode ser feito em um curso ou pesquisa de filosofia. E é a partir dessa (re)descoberta de outros aspectos e funções do fazer filosófico que meu caminho dentro da academia começou a tomar um novo rumo e eu passei a olhar com outros olhos – mais atentos, mais abertos – para a famosa (e constantemente desprezada) fala de Paulo Freire: “Ser capaz de recomeçar sempre, de fazer, de reconstruir, de não se entregar, de recusar burocratizar-se mentalmente, de entender e de viver a vida como processo, como um vir a ser” (Freire, 1991). Compreender que eu poderia tentar conciliar teoria e prática, academia e vida, pensar e fazer. E que, em uma atividade filosófica engajada, uma coisa só anda bem quando frequentemente lembra da outra. Se durante a minha infância e a minha juventude eu procurei na teoria um lugar seguro – onde era capaz de repensar o mundo e conhecê-lo melhor

(assim como a mim mesma) – foi só depois de adulta que passei a aceitar a possibilidade de que prática e teoria não disputam território e não são campos opostos. Pelo contrário, quando adequadamente acolhidos, se completam e se auto alimentam.

Ao terminar o meu mestrado – permeado não apenas pela escrita da dissertação, mas também pela experiência enriquecedora de um estágio docência e da organização de um curso de extensão fora da minha área de domínio – senti mais do que nunca a necessidade de não me desligar dos meus interesses intelectuais próprios e de direcionar o meu trabalho com vistas àquilo que eu (enquanto o ser humano particular que sou) considero relevante, envolvente e estimulante. Dessa forma, passei a vivenciar com mais intensidade a união entre a teoria e a prática. E, através da teoria de bell hooks, finalmente entendi que

Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de auto recuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra. (hooks, 2020, p. 85-86)

Foi apoiada nesse processo que decidi continuar no campo da ética aristotélica – um campo prático, de contato direto com o mundo, já que trata das ações humanas que não podem ser desvinculadas desse mundo e das relações que ele exige e propicia – mas explorando um aspecto que me permitia um olhar menos engessado por discussões com um enfoque estritamente exegético: o *modo* de se tornar uma pessoa virtuosa, uma pessoa moralmente boa. Isto é, se durante o mestrado me detive em encontrar e compreender textualmente definições éticas mais restritas – como é o próprio caso da definição de virtude –, no doutorado meu interesse deixou de se centralizar exclusivamente em uma análise de texto e passou a se perguntar por que e como que uma ética tal qual a aristotélica pode oferecer algum tipo de teoria psicológica-moral com relação à vida feliz em comunidade, sobretudo no que diz respeito à educação moral dos cidadãos e agentes éticos. Em

tempos de enfraquecimento da malha versátil do tecido social, de uma dificuldade generalizada de diferenciar o fato e o *fake* – fenômeno esse em grande medida incentivado pela dinâmica veloz da internet – e de uma nova onda de atitudes proto fascistas incitadas pelos próprios governos e seus governantes, vejo no estudo da ética e da moralidade um caminho interessante para compreender melhor os meandros das atividades humanas – pessoais e interpessoais – e das demandas que essas atividades exigem e geram. E teorizar um campo prático, a meu ver, exige também vivenciar a prática.

A ética de Aristóteles se interessa pela vida de um indivíduo *em comunidade*.

Talvez também seja estranho representar a pessoa feliz como uma solitária. Ninguém escolheria possuir todas as coisas boas possíveis na condição de aproveitá-las sozinho; pois o homem é um ser social¹, e sua natureza é viver com outros. Assim, o homem feliz deve viver em sociedade. (EN 1169b 17-21²)

E ser bom, no sentido aristotélico, é ser capaz de articular e de promover um modo de existir no mundo que vise o florescimento tanto do indivíduo quanto das pessoas (e, portanto, da comunidade) que o rodeiam. O desenvolvimento das virtudes de caráter é ponto essencial para que esse objetivo maior, a boa vida, seja adequadamente perseguido. O que me interessa com esta tese é investigar e apontar para o *modo* que esse desenvolvimento ocorre e, nessa trajetória, refletir sobre o papel que a vida em comunidade e as pessoas e circunstâncias que nos cercam desempenham na construção de nosso caráter. O que me cativa e me move em última instância, portanto, é refletir um pouco sobre a educação moral das gentes, sobretudo em seus primeiros anos de vida – na infância e na adolescência. Acredito na potência formadora que apenas pode ser ativada e bem desenvolvida nesse período; e que necessita de um empurrãozinho básico instrutivo das pessoas que conhecem e convivem com essa criança. Certamente para Aristóteles somos agentes éticos e racionais devido a nossa natureza, mas isso de forma alguma

¹ Essa característica é apontada por Aristóteles alguns trechos mais a frente, em EN 1097b 10-12.

² As traduções das obras aristotélicas aqui expostas são de minha autoria com apoio em traduções clássicas para o inglês e o francês, conforme bibliografia principal mencionada no final da tese.

parece significar que essa natureza, para florescer de modo pleno, não requer alguma ajuda ou incentivo externo. Eis a importância dos bons professores.

A *Ética a Nicômaco*, obra chave dessa pesquisa, é um tratado sobre a natureza da *eudaimonia*, a boa vida para o ser humano. O projeto do Estagirita é, sobretudo, indicar quais são os componentes básicos que constituem essa boa vida e – enfatizando o caráter prático da ética – apontar um caminho para que o leitor se encontre mais disposto a estar em posse desses elementos. As virtudes de caráter – como a justiça, a temperança, a coragem, etc – fazem parte da constituição daquilo que é uma vida feliz. E é através do *ethos*, vai dizer Aristóteles no início do livro II, que adquirimos essas virtudes. Ao contrário das virtudes do intelecto, que são adquiridas através de algum tipo de ensino teórico, as virtudes éticas se formam e se desenvolvem em nós pela prática repetida de ações de um mesmo tipo, isto é: pelo exercício, pela atividade. A construção do nosso caráter, portanto, depende necessariamente de um agir através da habituação, de um fazer recorrente e direcionado de ações boas que, pouco a pouco, passam a tecer uma disposição.

Estudar a ética aristotélica e a boa vida – o fim último do ser humano – é, em grande medida, estudar as virtudes éticas; estudar essas virtudes é se perguntar sobre a sua natureza e seu modo de aquisição. Nesse sentido, esta tese não busca ser uma continuação da dissertação concebida no mestrado – que versou sobre a definição de virtude moral – mas um aprofundamento sobre esse ponto tão fundamental para a ética das virtudes: o *ethos*. Compreender o que esse termo significa, pensar sobre sua etimologia, sobre sua relação com as ações, as paixões e o prazer, sobre sua conexão com a educação moral e sobre seu funcionamento na construção do caráter me parece uma boa maneira de compreender ainda melhor o modo de operar da virtude moral e, por conseguinte, da eudaimonia (seja a boa vida pensada para o indivíduo, seja pensada para a *pólis* do estadista). Não desejo tão simplesmente entender a virtude em termos teóricos, mas refletir um pouco sobre o seu vir a ser.

No primeiro capítulo, pretendo expor a argumentação de Aristóteles para defender que o fim último do ser humano é a vida virtuosa. Certamente esse é o capítulo mais exegético e histórico da tese, já que expõe muito da filosofia ética de

Aristóteles – especificamente na EN – e pouco examina seus problemas e desdobramentos ou mesmo a sua recepção ou influência na filosofia contemporânea. Em linhas gerais, posso dizer que esse primeiro capítulo tem como objetivo situar a discussão da vida feliz como uma vida que depende necessariamente do aprimoramento do nosso caráter. Viver a vida feliz, na filosofia aristotélica, exige que exerçamos tudo aquilo que a nossa natureza nos permite (seja ativamente, seja potencialmente) desenvolver plenamente. Nesse sentido, uma vida feliz pressupõe ter uma disposição virtuosa. Como espero que fique claro no decorrer da tese, falar de educação moral e de *ethos* é também falar sobre possuir uma *hexis*. Afinal, o “resultado” de ser bem educado nas ações morais é desenvolver uma disposição que me permita sentir e agir adequadamente em cada contexto particular. Como veremos no terceiro capítulo, o processo de habituação não é um movimento simples. Não basta simplesmente repetir as ações realizadas por nossos professores morais, é preciso repeti-las de certo modo. Não basta receber as instruções corretas dos professores éticos, é preciso – de alguma forma – internalizá-las. Fomentar e cristalizar uma disposição é um trabalho árduo que requer o acompanhamento e o funcionamento de nossas habilidades humanas de modo mais amplo. É fundamental que nossas capacidades animais e estritamente humanas trabalhem juntas.

Nessa discussão chamo a atenção para o modo de fazer ética na antiguidade, onde o ponto de partida se dá a partir da preocupação com o modo de vida e o tipo de pessoa que devemos ser. Na ética eudaimonista aristotélica vivemos a nossa vida e perseguimos os bens que fazem parte desse viver com vistas a um fim último, que é a vida racional em acordo com a virtude. Como pretendo mostrar, essa vida é uma vida harmoniosa em comunidade, onde nossas escolhas e nossas ações são guiadas pelo raciocínio prático, que vai se desenvolvendo conjuntamente com a nossa capacidade de sentir adequadamente e desejar aquilo que é bom. Julgar o nobre como nobre e desejá-lo é o primeiro passo para agir em vista do nobre.

No segundo capítulo, inicio a entrada no cerne do objeto da tese. A virtude de caráter é caracterizada por Aristóteles como sendo uma *hexis*, uma disposição. Meu intento, portanto, é entender melhor o que isso significa, sobretudo a partir de uma

análise dos livros II, III e VI da *Ética a Nicômaco* e do livro 8 das *Categorias*. Pretendo mostrar que uma virtude de caráter, quando já formada no agente, é uma qualidade tendencial robusta, um tipo específico de habilidade formada através do processo de habituação (*ethos*) para estar-se inclinado a sentir as paixões da maneira adequada e, a partir disso, agir bem. Aqui, é de se notar a distinção que ficará mais clara no capítulo subsequente, entre *ethos* e *hexis*. Quando falamos em *ethos* falamos do processo que leva à aquisição da *hexis* e, portanto, à formação da virtude; a *hexis*, por sua vez, é um dos “produtos” desse processo. Compreende-se, assim, que o *ethos* é um habituar-se e a *hexis* é um hábito tornado fixo; o caráter formado do agente moral³ é construído, portanto, através da habituação. Esse segundo capítulo, apesar de se guiar pelo tratado ético de Aristóteles, também busca movimentar-se mais abertamente em diálogo com seus comentadores; se levo em conta as posições de aristotélicos clássicos em nosso meio – como Tomás de Aquino, Hardie e Zingano – também procuro na bibliografia pós 00’s algum respiro de novidade – com Oele e Marion, por exemplo.

O terceiro e último capítulo da tese é o mais espontâneo e autoral. É nele que me permito refletir mais livre e emancipadamente e creio que é ali que minha voz e meu coração começam a se encontrar nesse caminho tão difícil que é fazer filosofia. Apesar desse aspecto mais independente, não considero e nem espero propor alguma teoria nova. A energia e o frescor encontrados ali são, sobretudo, para o meu próprio benefício: saber que sou capaz de produzir algo menos rígido e descritivo, saber que as minhas palavras podem ser – de fato – minhas. É nesse fluxo que a principal questão da tese emerge: como acontece o processo que leva à disposição virtuosa. Sabemos que o hábito parece ser compreendido por Aristóteles como o processo através do qual adquirimos as virtudes e formamos nosso caráter e, ao menos num momento inicial, isso parece se dar através da fixação da *hexis* que forma um caráter sólido; com a *hexis* fixada no agente moral, ficamos dispostos a agir de determinada maneira e não de outra; a disposição, portanto, estabelece nosso caráter no sentido de que coloca o agente inclinado a seguir uma direção no que diz respeito às nossas ações porque nos permite sentir as paixões da forma adequada e desejar bem.

³ Durante o texto usarei “agente ético” e “agente moral” de maneira intercambiável, sem distingui-los conceitualmente.

Porém, dizer simplesmente que é papel do hábito realizar esse trabalho não é resposta suficiente nem satisfatória; é preciso, antes, explicar como se dá a passagem entre repetir ações virtuosas e possuir efetivamente uma disposição para a virtude. Seria o hábito simplesmente uma repetição mecânica, onde por performar ações iguais o agente ético se habilita a agir bem? Essa não parece, nem de longe, uma tese que poderia ser defendida por Aristóteles. Sua ética e a sua política são manifestamente constituídas de uma potência educacional. E essa potência educacional se mostra de modo mais evidente quando consideramos que praticar boas ações por si exige *ser ensinado*.

É chamando atenção para o aspecto educacional do hábito, sobretudo nos primeiros anos de formação do agente ético (que atualmente chamamos de infância e adolescência), que busco estruturar e explicar a formação da *hexis*. Para isso, a abordagem de alguns tópicos se faz fundamental: o papel da persuasão – sobretudo através de exemplos e prescrições – no crescimento moral das crianças e dos jovens; o tipo (e a influência) da motivação daquele que está aprendendo a sentir, desejar e agir bem; a relevância da apreensão adequada daquele bem que é tomado como o fim nobre da ação; e por último, mas não menos importante, a função do prazer e da vergonha como elementos centrais, nos primeiros anos de vida, para que sejamos capazes de aprender a amar o nobre e desprezar o vil. Quero, sendo assim, fazer notar que não é possível tornar-se um agente ético propriamente dito sem usufruir de lições morais – lições essas que são práticas, vividas, internalizadas pela observação e experimentação. Falar em agir bem é falar, em alguma medida, em aprender a ser moralmente responsável e autônomo através, primeiro, do olhar e do fazer do outro.

CAPÍTULO 1. O FIM ÚLTIMO DO SER HUMANO É A VIDA VIRTUOSA

1.1. A VIDA BOA: O PONTO DE PARTIDA DA REFLEXÃO ÉTICA

O ponto de partida para a reflexão ética na antiguidade se dá a partir da preocupação com o modo de vida e o tipo de pessoa que devemos ser. Essa preocupação parece surgir de maneira natural para a maioria das pessoas – ou ao menos para aqueles indivíduos que refletem minimamente sobre quem são, como se posicionam no mundo e que tipo de pessoa gostariam de se tornar. Essa reflexão – que se tornou questão central na filosofia e até hoje ocupa os meios acadêmicos de maneira não exaustiva – tem a sua origem, portanto, em uma preocupação genuinamente humana.

Como todas as boas questões filosóficas (que empenham pesquisas e discussões seculares), se perguntar sobre o tipo de vida que vale a pena ser vivida é uma preocupação sincera que surge do fato de que somos seres vivos que refletem sobre nós mesmos, sobre o mundo a nossa volta e sobre as comunidades das quais fazemos parte. Como aponta Annas (1993), a questão “como minha vida deveria ser?”

Não é considerada como uma questão originalmente de algum filósofo; é uma pergunta que uma pessoa comum em algum momento fará para si mesma. Muitas pessoas comuns podem, é claro, ser pouco reflexivas, ou muito satisfeitas com a convenção, ou muito ocupadas, para fazer a pergunta. Mas supõe-se que pessoas de intelecto médio com um pouco de lazer, em algum momento, reflitam sobre suas vidas e perguntem se elas são como deveriam ou se podem ser melhoradas. (Annas, 1993, p. 27)

Se é natural dos seres humanos sentir-se atraído pelas questões sobre como eu devo viver a minha vida e que tipo de pessoa eu devo ser, isso se dá justamente porque somos seres racionais capazes de reflexão; a razão, nesse sentido, possui um aspecto reflexivo: ao pensarmos em nossa vida como um todo, podemos

considerar direções mais ou menos acertadas de como queremos viver e quem queremos nos tornar. O filósofo é quem toma a tarefa de expor adequadamente os porquês e de buscar esses porquês: um dos seus trabalhos é olhar para os fatos, ordenar as demandas que surgem a partir desses fatos e, na medida do possível, apresentar as causas. Se qualquer ser humano é capaz de se preocupar eticamente no sentido de refletir sobre qual é a melhor vida que ele pode levar, é o filósofo quem articula essas questões de forma mais geral, procurando esclarecer ou estabelecer a melhor vida possível para todos os seres humanos.

Kenny (1992) pontua que é exatamente isto que Aristóteles pretende fazer no decorrer de toda sua filosofia: ele busca identificar e distinguir entre os diferentes porquês para, então, tentar respondê-los. Na ética, uma filosofia prática, os porquês e para quês que importam dizem respeito às ações humanas e, em última instância, a uma reflexão mais profunda que toma como ponto de partida investigar o melhor tipo de vida para o ser humano. E isso, diz Annas (1993)

Não é simplesmente uma questão de inércia ou falta de imaginação moral. Os antigos estavam perfeitamente conscientes da existência de desacordos morais sobre casos complicados. [...] E eles também estavam bastante conscientes da necessidade de princípios para ajudar a tomar decisões no dia a dia [...] Mas essas questões não determinam a estrutura da ética antiga; nunca pareceu que o ponto da teoria ética fosse ajudar-nos a resolver problemas morais complicados ou a determinar nossas regras das obrigações diárias. Essas são vistas como tarefas a serem cumpridas quando a estrutura básica da ética estiver correta, e não como tarefas que formam a estrutura ela mesma. (Annas, 1993, p. 28)

Assim, a ética não tem a pretensão de substituir ou de advogar em nome das leis ou de ser a palavra que guia imediatamente a resolução de dilemas morais; seu papel é anterior e, ao meu ver, mais basilar: a teoria ética nos ajuda a refletir praticamente, isto é, nos ajuda a enfrentar de modo mais maduro as questões práticas, fornecendo modelos de pensamento ou formas de raciocinar que venham a facilitar nossa existência e interação com o mundo e seus problemas.

Para a grande maioria das teorias éticas antigas o ponto de partida dessas teorias se dá na necessidade da difícil tarefa da reflexão: é refletindo que esclarece-se o objetivo final de nossas vidas para que possamos, assim, “revisar e organizar nossos objetivos e prioridades” (Annas, 1993, p. 442). E é da atenção destinada a esses objetivos e prioridades quando considerados em vista da boa vida humana que, para os antigos, consegue-se pensar e construir os melhores caminhos que guiam as tomadas de decisão tanto individuais quanto coletivas. Dessa forma, a ética pode ser compreendida como uma disciplina ou ramo da filosofia que estrutura e dimensiona adequadamente os questionamentos básicos das vidas de seres que são racionais e estão inseridos no mundo e em sociedades. O modo de refletir sobre esses questionamentos – que frequentemente se encontram exemplificados nas perguntas básicas “o que é o melhor a ser feito?”, “como devo agir?” e “qual a melhor vida a ser vivida?” – leva em consideração, sobretudo, as tomadas de decisão dos agentes éticos, decisões essas pautadas pelos seus valores, seu caráter e seus objetivos de vida. Esse conjunto composto de bens e fins é aquilo que nos fornece uma noção suficientemente robusta do que é o bom e nobre a ser feito e daquilo que é significativo em nossas vidas. Nossas ações no mundo (se ações deliberadas, isto é, refletidas), portanto, tendem a levar em conta esse grupo de bens valoráveis e o contexto em que essas ações estão inseridas; assim, decidir por um curso de ação depende de uma reflexão que atende a esse conjunto de bens que pensamos serem relevantes para nossas vidas; quando agimos, agimos de maneira a sempre considerar a consistência de nossas ações com esse grupo de bens ou valores. A reflexão ética nos ajuda a pensar sobre quem somos e qual é a melhor maneira de vivermos.

Quando tocamos em questões práticas que envolvem possíveis caminhos de ação e tomadas de decisão que se relacionam diretamente com a idéia de uma vida boa alguns candidatos surgem como possíveis peças chaves dessa reflexão: numa teoria utilitarista, por exemplo, a pedra de toque ética se assenta no máximo de benefício extrínseco alcançável para o coletivo; para um utilitarista a realização de uma ação passa pela avaliação dos ganhos e das perdas que a sua decisão trará tanto para si quando para a comunidade: o que se visa, ao agir, é aquilo que garante maior utilidade social. Em uma ética como a aristotélica, que é nosso objeto de

interesse, a realização das nossas ações dentro de uma vida feliz envolve uma formação adequada do caráter e a noção principal, aqui, é a virtude.

Virtudes podem ser compreendidas, de modo bastante genérico, como qualidades dos indivíduos de uma comunidade – traços característicos construídos desde a sua infância – que ajudam esses indivíduos a viver bem, cooperando não apenas para o seu florescimento pessoal mas também para o florescimento das comunidades das quais fazem parte. Nesse sentido, dizer que alguém é virtuoso é dizer que essa pessoa está comprometida com a sua existência no mundo ao ponto de viver de acordo com aquilo que é o melhor a ser feito para si e para as pessoas que lhe são caras (seja seus familiares, seu grupo de amigos ou seu país); e, para isso, ela precisa olhar com atenção para o seu próprio caráter a fim de aprimorá-lo. A razão, nesse cenário, é assumida como um raciocinar especialmente prático que nos leva a deliberar, em cada contexto, sobre quais são ações que devem ser realizadas; e realizá-las do melhor modo possível é realizá-las com virtude.

Como um primeiro movimento, nosso foco é esclarecer a motivação central da ética aristotélica (que é tanto um ponto de início como o objetivo final dessa disciplina): a boa vida – no grego, *eudaimonia*. Esse termo, que tem como sentido literal possuir um bom *daimon* (Jaeger, 1947, p. 965) – isto é, ter a vida abençoada por um espírito ou um deus – usualmente é traduzido pela tradição de comentadores como “felicidade”. Essa pode ser considerada uma boa tradução se temos uma compreensão adequada das suas atribuições no mundo moderno, conforme defende Russell:

Quando pensamos em felicidade no sentido de um bom futuro e boa vida, a felicidade é notavelmente semelhante à eudaimonia. A felicidade, assim como a eudaimonia, é um fim que buscamos por si e nada mais. A felicidade também é o tipo de fim pelo qual podemos buscar todos os nossos outros fins: buscar a felicidade, afinal, é perseguir uma série de outros fins que consideramos satisfatórios, e persegui-los de uma maneira que eles se somem a uma vida completa que é uma vida boa. E a felicidade, como a eudaimonia, é a

vida que é realizável para uma pessoa como indivíduo e como humano. (Russell, 2013, p. 12)

Para legitimar seu ponto, ele enfatiza a etimologia de ambas as palavras: a palavra em inglês “*happiness*” deriva originalmente do radical “*hap*”, que significa fortuna ou chance; como já vimos, a palavra grega *eudaimonia* originalmente também tem o sentido de ser abençoado, de possuir uma boa fortuna. É possível, portanto, defender o uso de “*happiness*” – traduzida para o português como “felicidade” – como uma tradução adequada de *eudaimonia*, contanto que se leve em conta que, com esse termo, não queremos nos referir a uma sensação ou sentimento passageiro – como é o caso do significado que assegura a palavra “alegria”, por exemplo – ou a uma reivindicação de cunho moral que nos afeta e exige atenção e tomada de decisão tão somente em alguma ação particular pontual. Eudaimonia, antes, quer se referir a uma vida boa, formada por um viver e agir bem; é pensar em nossa vida como um todo, considerando quem somos e quem devemos ser e, assim, demanda um significado mais amplo: é uma vida plena para quem a vive.

O que é essa vida boa, entretanto, é disputado. Para Aristóteles, uma vida boa é uma vida virtuosa; e isso inclui considerar o modo como agimos no mundo, as interações que temos com as pessoas ao nosso redor e o nosso comprometimento com a comunidade. Nota-se, portanto, não apenas a conexão desse tipo de ética com a noção de virtude mas também que ela trata de atividades, de ações; ser alguém *eudaimon* é, deste modo, existir ativamente no mundo, através da prática: é viver, no sentido mais forte da palavra, uma vida com excelência.

A teoria ética eudaimonista aristotélica tem como base a relação entre três objetos: a natureza da boa vida, a noção de racionalidade e a noção de virtude. Tendo esta tese como objetivo elucidar *a formação da disposição virtuosa através do hábito*, acredito que esmiuçar a relação entre esses três objetos fica além do escopo da pesquisa. Porém será importante expor, ao menos em linhas gerais, como Aristóteles constrói sua argumentação em defesa⁴ da existência de uma ética do tipo

⁴ Apesar do ponto de partida ético dos antigos ser o mesmo – isto é, uma reflexão sobre a busca pela vida boa – as suas teorias diferem entre si. Para os estóicos, por exemplo, viver uma boa vida é viver

eudaimonista a fim de pensarmos melhor acerca da construção de uma disposição do caráter.

O que nos interessa nesse capítulo, portanto, é compreender por que viver uma vida feliz exige a formação de uma habilidade disposicional específica, uma *hexis*. Qual é a relação entre *eudaimonia* e a *hexis proharetike*? Para que essa questão comece a ser respondida, precisamos nos ocupar das noções de boa vida, razão e virtude. Que as virtudes fazem parte desse grupo de coisas que caracteriza a boa vida já dissemos, agora quais são as outras propriedades que complementam esse grupo e como elas se relacionam entre si, bem como qual é de fato a importância das excelências de caráter para o bem viver e de que maneira efetiva essas excelências operam são coisas que estão em aberto e precisam ser esclarecidas.

1.2. BEM E FIM: A ÉTICA ARISTOTÉLICA É TELEOLÓGICA

uma vida de autocontrole e aceitação ao destino, onde a ação visa, em última instância, a imperturbabilidade da alma. Para Platão, a alma também tinha papel central: é nela que se localiza a razão e é através dela que o ser humano é capaz de alcançar o conhecimento da realidade inteligível, a Idéia de Bem; para isso, nega-se o corpo – dotado de paixões e desejos – e ignora-se, em certa medida, a contingência e mutabilidade do mundo; essas seriam coisas que poderiam desviar o ser humano do conhecimento do Bem. Para Aristóteles corpo e alma formam uma unidade e a razão continua ocupando uma posição central – tanto que é considerada por ele, conforme veremos, a função própria do ser humano; entretanto, não há um descarte das funções do corpo e a mutabilidade do mundo e das coisas do mundo também é levada em conta ao pensar na boa vida. Tem-se um bem da alma a ser buscado, a *eudaimonia*, mas a busca desse bem não despreza a necessidade de bens externos à alma e ao ser humano como um todo (é o caso dos amigos, que são bens externos, mas não do corpo). (EN 1101 a 15-17).

Além de Aristóteles⁵ e seus seguidores peripatéticos, muitas escolas filosóficas da antiguidade criaram suas próprias teorias éticas: epicuristas, estóicos e céticos, todos ofereceram distintas maneiras de enfrentar as demandas que circundam a natureza humana e seu comportamento no mundo. Apesar das respostas a essas demandas serem diversas – e, portanto, suas teorias também apontarem para caminhos singulares – não há uma discordância robusta quanto à pergunta apropriada a guiar a discussão; é o esclarecimento de qual é a melhor vida que o ser humano pode viver o fim último da investigação ética e, como veremos, é a melhor vida o fim último do ser humano enquanto aquilo que ele é: um animal racional e político inserido em um mundo submetido tanto à fortuna⁶ quanto às

⁵ É em quatro de seus tratados que o Estagirita fundamenta sua tese a respeito da melhor vida humana: tanto na *Ética Eudêmia* quanto na *Ética a Nicômaco* Aristóteles concentra seus esforços em investigar o que é a *eudaimonia* e quais são seus elementos basilares; uma terceira obra, *Magna Moralia*, trata das mesmas questões éticas, mas com menos profundidade e detalhamento, o que leva a se pensar que é um estudo juvenil de Aristóteles, antecedendo a EE a EN. Para Rowe (1975), a obra nem chega a ser de Aristóteles, mas sim um sumário comentado de algum estudante aristotélico. A *Política*, por sua vez, é um tratado político e ético que faz uma conexão entre as atribuições éticas dos indivíduos particulares e da *polis* enquanto comunidade que se auto gere e, em alguma medida, tem seus fins, suas leis e suas determinações guiadas pelos interesses dos cidadãos que a compõem. Dentro do grupo de tratados não éticos mas que possuem uma importância para essa disciplina encontra-se, sobretudo, a Retórica; deste texto podemos aproveitar seus apontamentos gerais a respeito da ética; A EN tem sido o tratado mais estudado do Estagirita nos séculos XX e XXI e supomos que isso aconteça porque parece ser o seu projeto ético de maturidade – que, portanto, revela um pensamento mais bem acabado e definitivo. É, segundo Rowe, “mais expansivo do que outros tratados; entendo por isso que é mais explícito, mais discursivo, em um sentido mais amigável, talvez menos técnico, exigindo menos coisas a serem supridas, isto é, menos suplementos para que seu sentido possa ser entendido” (Rowe, 2004, p. 20). A EE, por sua vez, carrega a mesma temática que a EN, além de compartilhar três livros com a versão nicomaqueia; seu apelo entre os comentaristas e pesquisadores é mais fraco, contudo: não há um comprometimento com o detalhamento de argumentos ou com a definição de conceitos como ocorre com a EN. É por ter isso em vista que nosso trabalho utiliza como fonte principal da ética aristotélica a *Ética a Nicômaco* – apesar de recorrer, sempre que necessário, a outros tratados do Estagirita. Uma das discussões (no meio de muitas) que surge acerca de ambas as obras e suas relações diz respeito a sua origem temporal: não há evidências para uma alegação conclusiva, porém a hipótese mais largamente compartilhada entre os comentaristas sugere que a EE é anterior a EN e eu sigo junto dessa perspectiva.

⁶ A fortuna (*tykhe*) é um conceito central nas tragédias gregas e, também, na sua filosofia. Essa noção muitas vezes é esquecida pelos comentaristas de Aristóteles e sua importância, sobretudo na ética, é inconscientemente diminuída; o que, acredito, é um erro fácil de ser cometido, mas que não pode ser ignorado. Nas mitologias grega e latina, a *Tykhe* era a divindade que se responsabilizava pelos rumos tomados por uma cidade, determinando o seu destino. Frequentemente era representada segurando um leme, já que acreditava-se que era responsável por guiar e conduzir os acontecimentos do mundo; além disso, sua figura estava sempre com os olhos vendados, pois suas decisões acerca do desenrolar do mundo não pretendiam fazer distinção entre os homens – virtuoso ou vicioso, prestigiado ou anônimo: o merecimento não era um fator relevante aos olhos da fortuna. Apesar de ser considerada uma divindade de proteção, é por causa de sua ira punitiva que ficou conhecida: uma cidade que não soubesse controlar seus impulsos egoístas e sua soberba, por ela seria punida através de grandes tragédias naturais e adversidades completamente não esperadas. Nussbaum (1986), ao analisar as tragédias *Agamenon* de Ésquilo e *Antígona* de Sófocles, defende que a principal lição que essas obras podem nos passar, ao pensarmos sobre os conflitos práticos, é reconhecer o caráter mandatário e insolúvel desses conflitos e aceitar que não há saída: “o melhor que o agente pode fazer é aceitar seu sofrimento, a expressão natural da sua bondade de caráter, e

previsões futuras que sua natureza guiada pela razão assegura. Agora, cabe-nos refletir sobre o porquê de Aristóteles considerar que a melhor vida é uma vida virtuosa de um agente ético bem disposto e, não menos importante, no que consiste essa vida.

Se a pergunta-guia “qual é a melhor vida para o ser humano?” parece muito privada para ser uma questão que concerne à ética, as respostas a ela, por sua vez, podem ser muito gerais. Ora, se eu estou interessado na boa vida para os seres humanos e, portanto, na vida que cada indivíduo deve levar à sua própria maneira, como posso dizer que essa é uma pergunta de caráter ético e não simplesmente uma questão privada, já que tem a sua existência ancorada em realidades sociais e domésticas tão distintas? Seguindo esse raciocínio, se cada pessoa reflete sobre a *sua* vida – que possui as suas próprias particularidades – não parece estranho que a gama de opções factualmente defendidas de qual seja a melhor vida, por outro lado, seja amplamente heterogênea, variando entre considerar a melhor vida aquela voltada ao luxo e aos prazeres marginais até uma vida de total abstinência e desapego aos bens materiais e aos prazeres corpóreos. Como, então, seria possível à ética responder adequadamente a uma demanda ao mesmo tempo tão particular e tão ampla? Como a filosofia pode ajudar a identificar, definir e explicar qual é a vida boa para todos os seres humanos, que se distinguem tanto entre si?

Começamos essa tese esboçando a resposta a essas dúvidas: no mundo antigo, não havia nada de extraordinário em considerar que o tipo de vida que

não sufocar essa resposta com base em um desorientado otimismo” (Nussbaum, 1986, p. 42). Viver, nessa leitura, é estar suscetível a conflitos morais e ter que lidar com eles da melhor forma possível: se insolúveis, aceitando-os e sentindo tristeza e remorso por eles e suas indigestas consequências; se solucionáveis, buscando resolvê-los da melhor maneira possível. Se seguimos essa leitura das tragédias feita por Nussbaum, a noção grega de *tykhe* pode ser compreendida melhor e a condição imposta por ela – não estar completamente no controle das situações – precisa ser admitida como uma parte necessária dos seres mundanos e, também, dos nossos ideais de bom caráter e de boa vida. Vista dessa maneira, a fortuna é aquilo que não está sob o controle do agente: “os eventos em questão são fortuitos ou desprovidos de causa. O que acontece a uma pessoa pela sorte será apenas o que não acontece por meio de sua própria ação, o que simplesmente *acontece* a ela, como algo oposto ao que ela faz ou realiza. Em geral, eliminar a fortuna de uma vida humana será colocar essa vida, ou as suas coisas mais importantes, sob o controle do agente” (Nussbaum, 1986, p. 5). Aceitar essa visão da fortuna – enquanto aquilo que apenas nos acontece e não pode ser controlado – exige, entretanto, que consideremos uma maneira de compatibilizar a nossa falta de controle perante as coisas do mundo e uma boa vida constituída de virtudes morais e intelectuais. Aristóteles, como quase todos os gregos, sabia que essa era uma questão pertinente e que devia ser respondida adequadamente. Não tratarei dessa questão aqui, mas para um aprofundamento na questão indico Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (1986), Kenny, *Aristotle and Perfect Life* (1992) e Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility* (2005).

devemos viver seja a principal preocupação ética e, portanto, seu ponto de partida. A ética aristotélica, ao pensar sobre como podemos ordenar e qualificar nossos bens para que, em última instância, consigamos nos tornar seres humanos felizes, leva em consideração a vida de uma maneira ampla; é preciso ponderar, sobretudo, sobre o tipo de pessoa que queremos e devemos ser e o tipo de caráter a ser desenvolvido em prol da elaboração (uma construção refletida) desse sujeito.

A ética, vista dessa maneira, importa-se não apenas com o que devemos fazer mas também com o modo como devemos fazer. E isso diz respeito à maneira como vivemos nossas vidas. A mudança é, portanto, de foco; estamos longe de afirmar que nossas ações não possuem peso algum na nossa moralidade justamente porque o modo como agimos constitui aquilo que somos; o caso é que o peso de nossas ações precisa ser considerado de outra perspectiva: ele não se encerra nele mesmo, em cada ação tomada de modo individual. Ser um animal moral, desse prisma, requer considerar um *modo* específico de agir, que se constitui e se engendra perseguindo a melhor vida. E, como aponta Annas (1993), Aristóteles afirma que a reflexão ética só é capaz de avançar se deixamos de pensar e agir com vistas a fins individuais, pessoais e pontuais e passamos a pensar e agir com base na razão, na reflexão racional (Annas, 1993, p.29). É preciso, portanto, avaliar a vida como um todo, não se deixar levar exclusivamente pelos acontecimentos, desejos e sentimentos presentes para que, assim, a reflexão ética sofra menos com a interferência da confusão do cotidiano e de seus juízos apressados.

Para compreendermos melhor esse ponto – a saber, como a determinação da boa vida pode dizer respeito a todos os seres humanos – e por que a razão é tão importante numa ética como a aristotélica precisamos ter em mente que essa é uma filosofia teleológica⁷ acerca do mundo: isto é, o filósofo acredita na – e defende a –

⁷ Há muito a se dizer sobre a teleologia aristotélica, seja para defender uma possível filosofia naturalista do filósofo grego, seja para tecer críticas robustas e justificáveis às interpretações medievais, modernas e contemporâneas dessa filosofia. A partir do período moderno, sobretudo com a introdução da teoria da evolução de Darwin, a filosofia naturalista e teleológica aristotélica foi abandonada. O abandono não foi por acaso. A ideia de que as espécies são fixas e imutáveis não poderia ser aceita pela biologia moderna. Além disso, para muitos, a teleologia de Aristóteles era antropomórfica, já que tomava como base a analogia entre os processos naturais e um artífice humano para explicar, também, o *cosmos*. O fato é que a teleologia aristotélica passou por muitas mudanças desde que foi pensada pelo filósofo grego. O período medieval é responsável, em grande medida, por essas transformações. Foi no *séc. XIII*, através da implementação das universidades, que o *corpus aristotélico* passou a ser conhecido e comentado por diversos escolásticos, entre eles

tese de que todas as coisas naturais estão orientadas por uma finalidade. “Teleologia”, composta pelos termos *telos* (finalidade ou propósito) e *logos* (razão ou explicação), etimologicamente nos revela o seu significado: a razão de algo em função do seu fim. O filósofo Christian Wolff, na obra *Philosophia rationalis sive logica* (1923), foi quem utilizou esse termo pela primeira vez ao defini-lo como a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas⁸. Grosso modo, podemos dizer que a teleologia consiste na utilização da causa⁹ final (*to hou heneka*) como explicação para os fenômenos naturais. Para Gotthelf (2012), todo o pensamento aristotélico depende – em alguma medida – de noções teleológicas e, para se ter uma visão clara da teleologia do filósofo, é preciso perguntar-se o que precisamente Aristóteles quer dizer quando ele afirma que algo é, ou vem a ser, em vista de alguma coisa. O que se necessita, portanto, é compreender o sentido de *to hou heneka* aplicado às coisas naturais e, sobretudo, ao ser humano.

Antes de tudo, deve-se ter em mente que falar em *telos* não implica considerar algum resultado intencional intrínseco ao fim; nesse sentido, o resultado

notadamente Santo Agostinho, Avicena, Averróis, Maimônides e Tomás de Aquino. Muitos destes filósofos, entretanto, difundiram teorias próprias ao comentar e divulgar o Estagirita. Assim, muitas das interpretações que se tornaram usuais dentro dos círculos acadêmicos possuem remendos medievais, da onde atribuir a Aristóteles certas teses sem análise textual minuciosa torna-se arriscado. Disso, podemos nos perguntar quanto da teleologia negada pela biologia moderna é, de fato, aristotélica (e não teológica medieval, por exemplo). Além disso, versões simplistas da causa final são costumeiramente aceitas, o que acaba por mascarar a complexa teoria teleológica do filósofo grego. Para um maior aprofundamento, indico ver Annas e Judson (2005), FitzPatrick (2000), Johnson. (2005), Leunissen (2010).

⁸ É preciso, entretanto, atentar para o fato que nem toda ética teleológica apela para uma metafísica teleológica como acontece com a ética aristotélica. O utilitarismo, uma ética consequencialista, é uma ética teleológica: ele propõe que devemos atingir o fim que é maximizar o prazer para o maior número de pessoas possível e importa-se com as consequências das ações, mas ele não requer uma tese teleológica do mundo natural. Para uma interessante abordagem das diferenças entre essas duas éticas teleológicas – a consequencialista e a eudaimonista, indico ver Pereira (2017).

⁹ É famosa a teoria das quatro causas de Aristóteles. Em síntese, há quatro maneiras distintas de falar sobre algo, quatro tipos de explicação causal: causa formal, causa material, causa eficiente e, por fim, a causa final: “[...] e as causas são ditas em quatro sentidos. No primeiro deles, entendemos a substância, isto é: a essência (pois o “porquê” refere-se à noção última, e o “porquê” final é a causa e o princípio); no segundo, a matéria ou substrato; no terceiro, a fonte do movimento [a mudança]; e em quarto, a causa oposta à anterior, que é o em vista do quê e o bem (pois este é o fim de toda geração e movimento)” Met 983a 25-32. Podemos compreender cada uma das causas da seguinte maneira: a causa formal é aquilo que faz com que a coisa seja o que ela é, dando-lhe unidade e identidade; a causa material diz respeito àquilo que constitui a sua matéria e que permanece nesse algo; a causa eficiente, por sua vez, é aquilo que origina ou interrompe o movimento (seja esse o movimento de um corpo, de um artefato, de um evento ou de uma entidade). É possível ilustrar as três formas apresentadas com o exemplo simples da construção de uma casa. A causa material seria aqueles ingredientes utilizados na construção. A causa formal é a casa construída, a forma que caracteriza, neste caso, o resultado da obra. A causa eficiente é aquilo que iniciou a mudança, isto é: quem construiu a casa. A causa final, como se torna mais claro no corpo do texto, é o porquê da coisa existir, a finalidade do ser ou objeto; no nosso exemplo, a causa final da casa é oferecer abrigo.

de uma ação ou movimento natural é considerado o seu *telos*, mas ele pode ser apenas o fim intermediário em uma cadeia de busca ou movimentos em vista dele (como quando buscamos tomar o ônibus – fim intermediário – para chegar em algum lugar – fim “final”). Quando pensamos em teleologia, por outro lado, estamos pensando necessariamente no propósito da ação ou do ser e o fim adquire outro significado, que pode ser explicado olhando para a causa final da ação ou do ser. O *to hou heneka* pretende indicar “aquele em cujo benefício” algo é feito ou existe ou “o objetivo em vista do qual”, expressão que geralmente traduzimos por “causa final”; logo, é um fim que possui um valor intrínseco e, nesse sentido, uma valoração é a ele atribuída.

Não estamos falando, portanto, de qualquer tipo de *telos*. Ao dizermos que tudo que é natural está orientado por uma finalidade, queremos pontuar o caráter último, final ou intrínseco desse fim; isto é: a finalidade não deve ser compreendida como algo externo à série das transformações da coisa ou do ser, mas sim como algo interno que já foi dado, anteriormente, em potência; é por isso que podemos dizer que a causa final faz parte, intrinsecamente, das coisas naturais. Assim, por mais que, nesse sentido, os seres e as coisas naturais não arquitetem suas ações, isso não significa que não há um propósito operante. Como diz o próprio Aristóteles: “não é porque não podemos ver o agente deliberando que o propósito não está presente” (*Física*, 199b 27-28). O fim intrínseco daquilo que é natural não exige deliberação, mas é um objetivo que é visado como modo de satisfazer e beneficiar a sua própria natureza.

Há, entretanto, dois significados na expressão *to hou heneka* – os quais, conforme aponta Johnson (2005), parecem ter sido frequentemente esquecidos pelos comentadores de Aristóteles – e diferenciá-los ajuda-nos a compreender melhor o tipo de finalidade que é de interesse no estudo ético. Em *De Anima*, Aristóteles nos diz que o *hou heneka* é duplo: é tanto o fim/objetivo/benefício, quanto o beneficiário (*De Anima* 415a23–b7). Isso quer dizer que ele é tanto o próprio *telos* – isto é: é tanto ter um objetivo ou alvo em vista – quanto o bem ou acabamento do próprio ser em vista do qual o fim é buscado. E isso, como enfatiza Philoponus, é assim para tudo que é constituído pela natureza (Philoponus, *De An.* 269.26–270.32). O principal exemplo fornecido pelo Estagirita é o da alma nutritiva

(considerada a parte da alma que subjaz às outras, já que é por causa dela que todos os seres naturais subsistem, conforme ele afirma em *De Anima* 415a 3–b7): é função da alma nutritiva gerar e nutrir, a função mais natural para tudo que é vivo, isto é: gerar outro de si mesmo, o modo encontrado tanto pelas plantas quanto pelos animais de participar, em alguma medida, daquilo que é eterno e divino. E tudo que é feito com vistas a esse fim, segundo Aristóteles, é feito de maneira natural. Assim, se o “o em vista do que” é duplo (sendo um o objetivo e o outro o acabamento do beneficiário), também o será no caso da alma nutritiva: reproduz-se com objetivo de participar da forma divina e eterna operando, assim, em seu benefício próprio. Johnson (2005) nos explica o exemplo:

[o animal] É beneficiado por essa forma atenuada de eternidade e divindade, e é em vista desse benefício que os seres vivos desejam se reproduzir. Além disso, o processo de reprodução beneficia diretamente o animal na medida em que é justamente esse processo que o traz à existência e à vida. (Johnson, 2005, p. 74)

É possível, portanto, pensar no *to hou heneka* das coisas naturais como (a) o objetivo visado pelo gênero ou espécie da coisa (no caso da alma nutritiva, para todas as plantas e os animais, é o fim almejado: a reprodução que garante o contato possível com a eternidade) e, também, como (b) o aprimoramento do indivíduo (cada animal ou planta, individualmente, se beneficia com o fim almejado pela alma nutritiva, já que é justamente a busca e o alcance desse fim que garante a existência dos indivíduos).

Ora, se todas as coisas naturais estão orientadas por uma finalidade e se o *to hou heneka* tem um sentido duplo, podemos nos perguntar qual é a finalidade que orienta o ser humano e se devemos selecionar um dos sentidos de finalidade acima descritos como aquele compreendido enquanto o objetivo almejado ou se aquele que diz respeito ao acabamento do ser, àquilo que é compreendido como o seu bem. Voltaremos a essa questão mais a frente. Por ora, basta que fixemos os dois possíveis sentidos de *to hou heneka*.

A EN abre com a pretensão de evidenciar essa visão aristotélica teleológica do mundo e há alguns pontos importantes a serem destacados nestas primeiras linhas. Diz Aristóteles que

Toda arte ou técnica (*techne*) e toda investigação (*methodos*), bem como toda a ação (*praxis*) e escolha (*prohairesis*) são vistas como visando a algum bem; e é por essa razão que o bem tem sido corretamente caracterizado como aquilo que todas as coisas desejam. Mas uma certa diferença é encontrada entre os fins; alguns são atividades, outros são produtos resultantes das atividades que os produzem. Onde os fins são externos às ações, é da natureza dos produtos ser melhor que as atividades. Ora, como há muitas ações, artes e ciências, seus fins também são muitos [...] (EN 1094 a 1-3).

Conforme pontua o Estagirita, mesmo que todas essas coisas (técnica, investigação, ação e escolha) visem a algum *bem*, há uma diferença no modo através do qual podemos obter esses *fins*. Os termos “bem” e “fim”, aqui, são usados de modo correlacionados; Aristóteles pretende nos mostrar, no decorrer do livro I, que bens e fins são coisas em vista das quais algo mais é feito e que, no caso das ações humanas, há uma conversibilidade entre ambos. Há bens que consistem nas próprias atividades que realizamos (como cantar ou tocar piano) e há bens que são um resultado externo às atividades (como o cachecol que é o produto do tricotar); distingue-se, portanto, tipos de atividades que levam a diferentes tipos de fins: aquelas que são em vista delas mesmas possuem seus fins intrínsecos; aquelas que são em vista de outras coisas por elas produzidas possuem fins extrínsecos ou instrumentais. E, nesse último caso – isto é, em que temos um produto além da atividade que o produziu – é da natureza do produto ser melhor que a atividade. Uma refeição pronta, destinada a saciar a fome, é melhor do que a ação de prepará-la, bem como um cachecol tricotado para aquecer o pescoço é melhor do que o ato de tricotá-lo; e isso é assim porque o valor da atividade está vinculado ao seu resultado. Desse modo, o “aquilo em vista do que” (a refeição pronta, o cachecol) é melhor que as atividades que levam a ele (o preparar a refeição, o tricotar o cachecol), já que é justamente por causa do “em vista do que” – o fim: a

refeição, o cachecol – que as atividades são escolhidas e realizadas (enquanto meios, fins instrumentais ou extrínsecos).

Ademais, se todas as nossas atividades – que são muitas – possuem fins e fazemos algumas atividades em vista de outras, temos tanto uma hierarquia entre as atividades quanto entre os fins resultantes dessas atividades: a selaria subordina-se à equitação e a equitação à estratégia (EN 1094a9-14), já que aquilo que é produzido pela primeira é um meio para a segunda, que é um meio para a última. E não parece que alguém vá discordar da afirmação de que valorizamos menos o fim subordinado do que o fim subordinante, isto é, que o fim que é tomado pelo agente como um bem ao realizar a ação importa mais que do os fins que são realizados em vista deste último fim (o qual é, propriamente, tomado como o bem da ação). Assim, Aristóteles procura concluir que há uma conversibilidade entre fins e bens, já que o fim da ação é algo que é tomado, sempre, como bom pelo sujeito que pretende realizar a ação. Enquanto os fins extrínsecos ou instrumentais são tomados como bons em vista de algo, os fins intrínsecos são tomados eles mesmos como bons e dignos de escolha e busca.

Se aceitamos a tese já discutida por nós de que as coisas naturais são orientadas por uma finalidade, podemos concordar que as ações humanas – que são o objeto principal da ética – também são realizadas com vistas a um fim? Para que esse passo possa ser dado, precisamos compreender que as ações humanas são orientadas, elas mesmas, ao bem próprio do ser humano, a racionalidade que opera virtuosamente. As primeiras palavras da EN também desejam assumir que é a ação, num sentido amplo, a principal preocupação da ética; mas que são as ações e escolhas deliberadas – as coisas feitas enquanto reflexo de nossas deliberações e da nossa racionalidade, portanto: do nosso bem específico – aquelas que importam quando estamos preocupados em esclarecer (e a partir desse esclarecimento buscar) a boa vida. Como lembra-nos Johnson (2005, p. 211), por mais que possamos falar em explicações teleológicas para tudo que é natural, no caso dos humanos essas explicações desempenham um papel especial justamente porque somos um tipo particular de animal que é capaz de ação deliberada e intencional ao buscar pelos fins. Este assunto será tratado com mais cuidado no decorrer da tese;

por ora, basta que saibamos que, no contexto da EN, é preciso interpretar ação (*praxis*) e escolha (*prohairesis*) da maneira apropriada.

Por “ação racional humana” compreendo o termo grego *praxis*. Uma *praxis* deve ser assimilada como aquele movimento que é próprio do ser humano enquanto ser humano, isto é: enquanto um ser racional. Nesse sentido, é um ato que possui um fim em si mesmo, na própria ação; diferente daqueles atos que se seguem da nossa natureza sem que a razão esteja necessariamente envolvida, a *praxis* se define a partir da racionalidade e é, portanto, uma ação que depende ativamente do agente para acontecer, uma ação voluntária que se encerra nela mesma. Há, portanto, duas características fundamentais para a compreensão correta do termo conforme ele é usado por Aristóteles: (1) é uma ação dependente do *idion* do ser humano, sua racionalidade; (2) está diretamente ligada à noção de *telos* compreendido enquanto um fim em si mesmo, ou seja: sua finalidade é sua própria realização. De modo a ilustrar estas duas características, é possível pensar em outro tipo de ação exclusivamente humana, a *poiesis*; da mesma maneira que a *praxis*, ela depende da racionalidade para ser executada, porém seu *telos* é externo a ela, isto é, é um produto resultante da própria atividade; assim, ambas são atividades humanas (e racionais), porém enquanto na última a sua finalidade não é a ação ela mesma – mas sim um produto derivado da ação –, a primeira carrega em sua própria execução o seu fim.

Com o estabelecimento da correlação entre fim e bem e da hierarquia entre os fins, Aristóteles introduz uma noção central para a sua ética: o fim último do ser humano

Se há, então, algum fim (*telos*) para todas as coisas que fazemos, um fim que é desejado por si mesmo, enquanto todas as outras coisas nós desejamos em vista dele; e se não escolhermos tudo em vista de algo mais (pois nesse caso o processo iria ao infinito e nosso desejo seria vazio e vão), então é claro que este é o bem, e o melhor bem. Portanto, não terá o conhecimento disso uma grande influência em nossas vidas? E justamente nós, assim como arqueiros que

possuem um alvo a atingir, não teríamos mais chances de alcançar o que deveríamos? (EN 1094a 18-25)

Essa passagem ficou conhecida entre os comentadores como o “argumento do bem supremo” e foi interpretada tanto como uma simples falácia quanto como um argumento de extrema complexidade¹⁰. Para o nosso propósito, basta que a compreendamos como uma conclusão ou consequência dos passos fornecidos por Aristóteles no início do tratado. Para qualquer ação que eu realize, eu posso dizer que eu a compreendo como sendo realizada em vista da produção de algum bem; e se alguém me perguntar porque eu almejo esse bem, minha resposta provavelmente vai caminhar na direção de apontar uma hierarquia de bens da qual esse bem faz parte, seja enquanto um bem instrumental – isto é, um bem realizado com vistas a outro bem –, seja um bem intrínseco – um bem que é, ele mesmo, o seu fim. Por exemplo: eu leio um livro sobre a etimologia das palavras gregas, em última instância, para melhor fundamentar a minha tese; este é o bem em vista do qual eu realizo a ação, é o objetivo não imediato da minha ação, mas o objetivo final. Por outro lado, a leitura também me traz conhecimentos mais gerais, que posso utilizar tanto para o meu prazer quanto para substanciar diálogos com outras pessoas, e que não vão favorecer a escrita da minha tese; esse fim, diferente do primeiro, não fornece uma elucidação adequada do motivo que me levou a realizar a ação, isto é: não me dá aquele fim que eu tomo como um bem para empreender a ação; e isso é assim porque não foi em vista de adquirir conhecimentos mais gerais que escolhi e busquei realizar a ação de ler o livro de etimologia; por mais que esse seja um *telos* resultante do meu ato de ler o livro, ainda assim não foi ele o bem em vista do qual eu decidi agir. Quando eu leio sobre etimologia, por exemplo, eu viro as páginas do livro que está em minhas mãos várias vezes; este virar as páginas do livro – indispensável para que a leitura aconteça – é uma ação realizada de maneira não deliberada mas que serve como um instrumento (isto é, um meio) para que o bem desejado – enriquecer a redação de minha tese – de fato se realize.

¹⁰ Há extensa bibliografia sobre este tema. Para maiores esclarecimentos, sugiro Williams (1962), Kenny (1969), Geach (1972), Ackrill (1974) e Vranas (2005).

O ponto chave da passagem do Estagirita, entretanto, avança mais um passo: uma cadeia de bens (que também são fins), onde eu desejo e realizo A em vista de B e B em vista de C e assim por diante, precisa, em algum momento, parar; é preciso que haja um último bem desejado por nós. Se não fosse assim, se perpetuamente eu almejasse uma coisa em vista de outra, haveria uma regressão ao infinito e o meu desejo nunca seria satisfeito e, portanto, seria vazio e vão. A cadeia infinita de bens é refutada por Aristóteles, portanto, fazendo referência à característica humana de desejar; se nós desejamos fins de maneira infinita – onde um fim é sempre desejado em vista de outro – então nunca conseguiremos chegar em algum momento onde os fins desejados são realizados.

Tomás de Aquino, no seu comentário à *Ética a Nicômaco*, explica esse ponto usando como exemplo bens que não são praticáveis¹¹: por mais que sejamos capazes de desejar coisas que não podemos obter (eu posso, por exemplo, desejar me transformar, por um dia, numa bruxa), ou seja, podemos ter esse tipo de desejo mas não podemos realizá-lo porque entendemos sua realização como impossível, ele é tomado como um bem, mas não é o fim de nossas ações. Todavia, desejar um bem é algo natural para os seres humanos e “a natureza não faz nada em vão pois tudo que é por natureza é em vista de alguma coisa” (*De Anima* 434a31–2). Assim, como seríamos dotados de uma capacidade – a de desejar – inútil e vã? É preciso, portanto, que nosso desejar pare em algum momento porque encontrou um objeto que o satisfaz. Se não é possível uma cadeia infinita de desejos e de bens

¹¹ A explicação tomista para justificar a negação da cadeia infinita de fins se apoia na teoria de que o desejo é natural e, também, uma inclinação disposta pelo Primeiro Motor (o que não pode ser frustrado). “O fato de que é impossível chegar ao infinito é comprovado também por um argumento que tem uma resolução impossível. Se prosseguirmos para o infinito em nosso desejo de fins, para que um fim seja sempre desejado por conta de outro até o infinito, nunca chegaremos ao ponto em que um homem possa atingir os fins desejados. Mas um homem deseja infrutiferamente o que não pode obter; conseqüentemente, o fim que ele deseja seria inútil e vão. Mas esse desejo é natural, pois foi dito acima (9) que o bem é o que todos os seres desejam naturalmente. Daí resulta que um desejo natural seria inútil e vão. Mas isso é impossível. A razão é que um desejo natural nada mais é do que uma inclinação pertencente às coisas pela disposição do Primeiro Motor, e isso não pode ser frustrado. Portanto, é impossível avançarmos para um infinito de fins” (B I, L II, §21). É justificável a tentativa de Tomás de identificar a natureza com Deus, já que Aristóteles, em *De Caelo*, introduz a cláusula divina como semelhante à natureza, onde ambos não fariam nada em vão: “Deus e a natureza não criam nada em vão” (*De Caelo* 271a33). Isso pode nos levar a pensar que Aristóteles teria uma visão platônica, ancorada em certo design providencial. Mas, como alerta Johnson, “não devemos pensar na natureza como um artesão divino (isto é, um Demiurgo) que usa a arte para construir a natureza em vão: o fato de a arte imitar a natureza exige que a natureza seja anterior ao trabalho de qualquer artesão. E, como não temos mais nenhuma discussão direta sobre a ligação entre Deus e a natureza dessa maneira, e nenhum uso adicional na prática, seria imprudente interpretar a teleologia de Aristóteles com base nessas observações” (Johnson, 2005, p. 80).

intermediários, então a opção que resta diz respeito a nossos desejos serem organizados em torno da conquista de um fim único: desejamos e buscamos vários bens que se unem pelo propósito de alcançar um único objetivo.

Mesmo que eu concorde com a argumentação de Aristóteles em favor do bem supremo, eu ainda posso me perguntar se não é possível que eu tenha mais de um fim último e se, portanto, não falta algo no argumento para que ele se torne completo. Por que é preciso que haja um único fim mais final, um bem que está acima de todos? Eu não posso desejar tanto ter uma carreira universitária quanto ter uma família e ambos esses bens terem o mesmo peso em minha vida, por exemplo? Por que seria insatisfatório ter mais de um objetivo na vida que é desejado apenas por si mesmo? O que parece ser levado em conta pelo Estagirita, embora não seja explicitado, é algo de outro tipo: ainda que seja possível que tenhamos mais de um bem na vida que desejamos por si mesmo (como ter uma carreira e ter uma família), mesmo assim esses bens podem ser desejados por si mesmo mas também em vista de um bem mais amplo. É preciso, assim, distinguir tipos de bens.

Parece, portanto, que o filósofo não pretende provar nesta passagem que há um fim último que é um único bem, isto é, um fim que se resume a uma única coisa. Seu intento é menos ambicioso, tanto que a passagem se dá sob a forma de um condicional. O que Aristóteles pretende indicar é que se concordamos que há um fim para tudo o que fazemos sendo que tudo o que fazemos é em vista dele e se há certos bens que nós escolhemos por eles mesmos, então parece sensato aceitar um fim que é desejado por ele mesmo e em vista do qual todo se deseja todo o resto. Se esse fim é composto por um único bem, por vários bens todos com o mesmo grau de importância ou por vários bens onde um desses bens possui uma predominância, nessa altura do texto não temos como saber. Mais adiante, em 1095a 16-21, no quarto capítulo da EN, o bem supremo será identificado com a *eudaimonia*. Entretanto, Aristóteles ainda não olhou com atenção para a natureza humana e não sabe em vista de quantos e de quais fins essa natureza se direciona e, por isso, não é capaz de nos dizer quais são as coisas (ou a coisa) que a compõem. Um passo nessa direção ocorrerá mais adiante, com o argumento da função (EN 1097b22- 1098a17), objeto de análise da nossa próxima seção.

Acredito que o argumento do bem supremo sirva mais como uma descrição ou explicação de como nós, seres humanos, pensamos e agimos devido ao que Aristóteles julgava ser natural: uma vida refletida e constituída de ações deliberadas, ações coordenadas pela racionalidade. Se me pergunto por que estou lendo um livro de etimologia, posso dizer que é em vista de escrever uma boa tese; se me pergunto por que quero escrever uma boa tese, respondo que é para me tornar uma doutora em filosofia não medíocre; se me pergunto por que é importante para mim ser uma doutora não medíocre, respondo que é porque ver meus empenhos sendo contemplados com um resultado satisfatório torna a minha vida boa, me faz alguém feliz. Ler um livro de etimologia, escrever uma tese, ser uma boa pesquisadora: qual é o *sentido* de realizar essas ações e conquistar esses bens? Essa é a pergunta que, numa ética como a dos gregos, importa. Quando eu peço um esclarecimento dos motivos que levam à realização das atividades e ações e os fins aos quais elas visam, sejam elas banais ou complexas, a resposta mais básica é uma e única: tudo que eu faço, faço como maneira de contribuir para o meu *telos*¹², para o meu fim último que é, também, o meu bem supremo.

Ao refletir sobre o direcionamento de todas as minhas ações nas suas particularidades, eu estou buscando por uma explicação mais vasta e abrangente, uma explicação que demanda – ao menos aos olhos do filósofo grego – um fim último. Quando reflito sobre o porquê de perseguir um bem em vista de outro e assim sucessivamente, deixo de olhar apenas para o momento presente e alargo meus horizontes para melhor assimilar os acontecimentos do passado e as perspectivas do futuro; eu avalio a minha vida como um todo e me pergunto qual é o fim último que é necessário para dar um sentido a essa vida e, em última instância, se há de fato algum sentido. Como diz Annas:

O ponto de entrada para a reflexão ética foi pensado levando em conta minha vida como um todo e para onde esta vida está indo; então não posso parar até chegar a um único fim, pois somente ele me permitirá refletir efetivamente sobre minha vida como um todo. Os

¹² Conforme já vimos, se estamos falando de um *telos* que é dado devido à nossa natureza, ele tem o caráter intencional de uma causa final que, por sua vez, possui dois significados: o objetivo almejado pela coisa e o aprimoramento ou acabamento da coisa. Qual dos sentidos que nos interessa na discussão ética – quando o escopo de nossa discussão se dá no campo das ações humanas – será discutido na próxima seção.

pensadores modernos descobriram que a noção de um único fim último não era atraente (pelo menos sem suposições adicionais sobre a racionalidade) porque eles não consideram os pensamentos sobre a vida de alguém como um todo como um ponto de partida para a reflexão ética. Para os antigos, no entanto, não é problemático que o agente pense em sua vida como um todo e que, em pessoas maduras com a chance de parar e pensar em suas vidas, o pensamento ético parta disso (Annas, 1993, p.35).

1.3. FUNÇÃO E *EUDAIMONIA*, RAZÃO E DISPOSIÇÃO

A ética aristotélica pressupõe, como vimos, um bem supremo para todas as coisas que fazemos; ou seja, vivemos a nossa vida e perseguimos os bens que fazem parte desse viver com vistas a um fim último. Esse fim, assume Aristóteles, é a *eudaimonia*. Quando falamos sobre o fim último, estamos buscando pelo maior bem da vida e é exatamente isso o que procuramos quando falamos sobre a *eudaimonia* (Russell, 2013). A ideia principal é, portanto, definir o tipo de bem que poderia dar a melhor direção para a vida de uma pessoa. Conforme Aristóteles

Verbalmente, há uma concordância geral: pois tanto a maioria dos homens quanto as pessoas de refinamento superior dizem que isto [o bem supremo] é a *eudaimonia*, e identificam o viver bem e o agir bem com ser feliz; mas é em relação ao que a *eudaimonia* é que elas diferem, e a maioria não a considera da mesma maneira que os sábios. (EN 1095 a 16-21)

Se há uma concordância entre as pessoas quanto a tomar a *eudaimonia* como a caracterização formal deste bem – isto é: ser a boa vida o fim mais alto da existência humana – há, por outro lado, uma discrepância sobre o que pode ser tomado como sendo, de fato, essa vida humana perfeita. Seria o bem viver constituído de um ou de vários bens? E como poderíamos descobrir e, então, advogar em defesa desses bens? Seriam eles os mesmos para cada indivíduo particular ou podem variar com relação a cada pessoa? Em EN 1095 b13 - 1096a10,

Aristóteles analisa os candidatos mais populares à boa vida; com isso, ele deseja apurar se (a) aquilo que a maioria das pessoas diz que é a *eudaimonia* de fato satisfaz a sua caracterização de bem supremo e, caso isso não ocorra, se (b) é possível retirar dessa negativa alguma informação que seja relevante para iluminar a caracterização preliminar da vida feliz.

Os três tipos de vida mais populares (a saber: a vida dos prazeres, a vida política e a vida de riqueza) acabam sendo rejeitadas pelo filósofo e, portanto, (a) não se segue: que a *eudaimonia* é a boa vida todos acertadamente concordam, porém nem os prazeres corporais, nem a fama e nem o dinheiro podem ser o bem humano supremo. Apesar disso, com a negação desses tipos de vida como a vida feliz, obtém-se (b) e características importantes do que é o bem supremo são pontuadas.

De imediato, podemos dizer que falar sobre a *eudaimonia* é buscar indicar qual é o bem mais precioso que alguém pode desejar na vida e quais são as maneiras de viver que realizam esse fim último; é, além de identificar a *eudaimonia* com aquela vida plena que todos buscam, se perguntar sobre os tipos de vida que contam como sendo essa vida que é boa, gratificante e, também, desejável para quem a busca e pretende vivê-la. A *eudaimonia*, desse modo, parece ser um tipo de vida que abrange tanto a realização do ser humano enquanto ser humano quanto a realização individual de cada pessoa; é a boa vida o que todos desejamos enquanto sujeitos humanos, apesar de que nem todos desejamos as mesmas coisas como sendo parte desta boa vida.

De cada uma das rejeições dos tipos específicos de vida podemos concluir distintos aspectos da vida plena. A maioria de nós concorda que uma boa vida é uma vida prazerosa e agradável; por causa disso, um bom número de pessoas costuma acreditar que é a satisfação constante dos prazeres corporais o maior bem humano. Aristóteles nega que isso seja correto (1095b19-20)¹³: sua explicação consiste simplesmente em ressaltar que uma vida desse tipo, dedicada ao deleite, é

¹³ Nega-se a vida de prazeres considerando, aqui, necessariamente os prazeres associados ao conforto do corpo e à satisfação dos desejos corporais. Em EN X 1-5, Aristóteles argumentará que há outros tipos de prazeres intimamente ligados à *eudaimonia* e esses, ele considera, são prazeres no sentido apropriado do termo.

boa aos outros animais, mas não aos humanos. Em EN 1.7, com o argumento da função própria, teremos mais clareza sobre esse aspecto: uma vida focada especialmente em sentir prazer é uma vida boa considerando apenas a nossa natureza animal, que não é capaz de atividades mais elevadas (Brown, 2009); mas além do elemento sensitivo/desiderativo – que é o elemento constitutivo da animalidade – nós também dispomos de um elemento exclusivamente nosso, humano: a razão. Uma vida humana plena precisa envolver o bom desenvolvimento de ambos os elementos, os quais nos fazem ser o que somos: o elemento desiderativo, compartilhado com todos os animais e o elemento estritamente humano, a razão.

A negação da vida política – compreendida aqui como a vida de alguém que é ativo em sua comunidade (Brown, 2009) – se dá de dois modos, levando em consideração fins distintos que podem ser associados a ela: ou a fama ou o caráter virtuoso. Nega-se que seja a fama compreendida como o reconhecimento público porque não é possível identificar com a *eudaimonia* um bem que, para ser obtido e mantido, depende mais dos outros do que da própria pessoa que o possui (EN 1095b22-23). O bem último do ser humano precisa ser conquistado principalmente pelas graças do próprio agente, pelos seus próprios esforços. Não é estranho, desse modo, que uma vida feliz envolva uma ideia de *atividade* (e, esta, uma atividade realizada pelo *eudaimon* ele mesmo): a boa vida de um indivíduo depende das coisas que ele próprio faz enquanto ser humano. É também por causa disso que a mera posse das virtudes não pode consistir na *eudaimonia*: isso significaria que alguém com um bom caráter porém em sono profundo e constante poderia ser dito feliz (EN 1095b25-30), mas a vida plena não é compatível com uma total inatividade. Isso condiz com a argumentação aristotélica a respeito das atividades e dos seus fins, que são o objeto principal da ética; falar sobre uma vida boa é falar sobre uma vida ativa, sobre práticas que requerem um agente que exercita suas habilidades no mundo; a vida boa é vida ativa, no sentido específico de uma vida exercitada, que se realiza através de *ações*.

É possível, ainda, considerar a vida de riquezas a melhor vida (EN 1096a6-7). Isso, todavia, também não parece a aposta correta: ganhar dinheiro é tão somente obter um bem em vista de outros, já que o objetivo de enriquecer é, no mais das

vezes, ser capaz de adquirir mais e maiores bens materiais; enriquecer, portanto, é um bem instrumental, coisa que – como já vimos – não acontece com a *eudaimonia*, que é um bem com valor em si mesmo.

O que concluímos positivamente ao descartar os três tipos de vida candidatos a boa vida é que: (i) o bem supremo consiste em algo que depende especialmente do elemento distintivo da *nossa* natureza. Além disso, (ii) é um bem que, para se fazer existir, depende das ações e das ações do próprio agente; envolve, portanto, a ideia de atividade. E, por último, (iii) reforça-se a ideia de que é um bem intrínseco e não instrumental: encerra seu valor em si mesmo e é buscado por si mesmo.

Essas características, entretanto, ainda mantém a delimitação do conteúdo da boa vida bastante vaga. Será que não haverá um consenso ou ao menos um indicativo mais preciso daquilo que satisfaz a definição de *eudaimonia*, essa vida plena e bem vivida? É buscando preencher essa lacuna que Aristóteles apresenta seu famoso argumento do *ergon* – a função humana, com o qual ele poderá concluir que viver com êxito é viver uma vida exercitada. E exercitada de um *modo específico*: virtuosamente, com uma disposição para realizar boas ações.

É explicitando a função humana (*to ergon tou antropou*) que dois pontos pretendem ser esclarecidos: (i) o que seria uma vida exercitada virtuosa e (ii) como e por que Aristóteles defende que esta vida, em específico, é o bem supremo do ser humano. Aristóteles estabelece que a *eudaimonia* é uma vida virtuosa ao olhar com mais atenção para a natureza humana; é examinando a nossa estrutura específica e a vida estritamente humana que podemos refletir sobre quais coisas que são necessárias para que essa vida possa ser realizada (e realizada adequadamente).

Grande parte dos eudaimonistas considera que aquilo que nos determina enquanto seres humanos é a nossa racionalidade¹⁴; seria ela a característica

¹⁴ Adianto uma distinção que pretende-se dilucidar no decorrer do texto, entre raciocínio prático e raciocínio teórico. Conforme aponta Kenny: “o raciocínio prático é o raciocínio que trabalha em vista do bem, o raciocínio teórico é o raciocínio que trabalha em vista da verdade; a conclusão de um trabalho do raciocínio teórico é uma verdade a ser acreditada; a conclusão de um trabalho do raciocínio prático é um bem a ser alcançado. Ao desenvolver meu raciocínio teórico, eu posso explicar por que eu acredito em certa proposição; ao desenvolver meu raciocínio prático, eu posso explicar por que eu estou realizando certa ação” (Kenny, 1992, pg.2). Quando Aristóteles se refere à racionalidade, portanto, devemos ter em mente que essa distinção se faz presente: ser racional é

especial que nos distingue dos outros seres vivos, que nos permite tanto pensar sobre o que devemos fazer e como devemos agir como para educar nossas emoções adequadamente. Como aponta Russell (2013):

Aristóteles entende que viver através do raciocínio prático é o nosso modo distinto de vida, ou o que ele chama de “função”, e argumenta que apenas uma vida vivida com sabedoria poderia realmente contar como uma vida humana completa. Isso não significa negar a importância de nossas necessidades físicas e outras necessidades psicológicas básicas. Em vez disso, a ideia é que nossa capacidade de raciocínio prático molda e “interpenetra” todos os outros aspectos de nossa natureza e torna toda a nossa natureza distintamente humana. Isso é verdade até mesmo para nossos impulsos mais básicos, como o desejo de comer: os seres humanos podem refletir de maneira inteligente sobre como, se, quando e o que comer, e isso torna o jantar humano completamente diferente da alimentação animal. O que quer que seja a felicidade humana, então, deve ser a felicidade de uma criatura cujo modo característico de vida é viver dirigindo-se através do raciocínio prático. (Russell, 2013, p.13)

É por sermos equipados pela racionalidade – característica determinante¹⁵ dos seres humanos enquanto seres humanos – que o nosso bem último, a *eudaimonia*, é uma vida de acordo com as virtudes. Aqui, a questão (ii) se coloca: percorrendo qual caminho o Estagirita constata que a razão é o que nos diferencia dos outros animais e por que deveríamos abraçar o argumento de que o bem de todos os seres se localiza levando em consideração aquela característica que lhes é própria?

possuir tanto uma razão voltada aos objetos universais, necessários e eternos (como os números e a matemática) quanto uma razão preocupada com aquilo que é contingente e mutável (como as ações humanas).

¹⁵ É preciso que essa característica seja mais do que apenas exclusiva aos seres humanos; ela precisa ser determinante da nossa natureza, já que é ligada ou derivada da nossa essência; é exclusivo do ser humano a capacidade do riso, por exemplo, mas não diríamos que é isso ou que é por causa disso que nos distinguimos dos outros animais e que somos definidos da maneira como somos. O riso, para Aristóteles, é uma capacidade própria: algo que apenas nós, mulheres e homens, somos capazes de realizar, mas não é por causa do nosso riso que somos ditos humanos: para ele, o riso é uma consequência de sermos racionais (PA 672 b 16 - 673 a 10).

Em EN 1097 b 22 - 1098 a 20, Aristóteles pressupõe uma relação entre fim e função e isso não é arbitrário: falar sobre o bem ou a finalidade de um artefato, por exemplo, é falar da função que se atribui a ele. O bem ou a finalidade de um agasalho é proteger do frio, do mesmo modo que é essa a função que se atribui a ele; a função da costureira é costurar, como também é esse o fim buscado por ela com a sua profissão. O argumento da função, portanto, almeja conectar função e bem: “pois assim como o flautista, o escultor ou qualquer outro artista, e, em geral, para todas as coisas que possuem uma função ou atividade, o bom [o excelente] e o ‘bem’ [o fim] é pensado residir na função, e assim pareceria ser para o homem, se ele tiver uma função” (EN 1097b25-28). O flautista tem como atividade própria tocar flauta; o olho, ver (Meteor. 390a12); a faca, cortar; o agasalho, agasalhar; a tinta, tingir. Se aceitamos que a definição de “tinta” é “substância constituída de um corante que serve para tingir”, podemos observar que na própria definição de tinta encontramos a atividade que lhe é atribuída: tingir; e que esta é a função própria da tinta, algo que somente ela pode realizar e que, também, é o seu bem. Spinelli (2007) esclarece esse ponto:

Se na definição de uma espécie de ser já está compreendida a função que lhe é própria, é porque há uma relação intrínseca entre ser algo e ser em vista de algo. No vocabulário aristotélico, isso significa que há uma relação intrínseca entre causa formal e causa final. Com efeito, a faca é um talher para cortar; assim, ela pode ser identificada através da atividade em que consiste o seu fim. [...] A função própria de um ser está sempre intrinsecamente relacionada com aquilo que ele é essencialmente e esse último é identificado com o fim em vista do qual esse ser é ou em vista do qual ele realiza as atividades que lhe são próprias. (Spinelli, 2007, p. 28-29)

Há uma conexão, portanto, entre o tipo de ser que somos (e a função particular que exercemos) e o *to hou heneka*, a nossa causa final (o aquilo em vista do que nós somos). É olhando para aquilo que somos e, assim, para a nossa função própria e as atividades que decorrem dela, que podemos identificar o fim em vista do

que somos, o nosso bem. É aquilo que somos enquanto espécie (isto é, aquilo que determina a nossa espécie) que melhor revela o que buscamos nos tornar enquanto indivíduos. Compreender a nossa função é, nessa medida, tomar conhecimento da nossa finalidade e, assim, do bem supremo. Falar em *ergon* é se perguntar por aquela capacidade ou atividade definidora (Achtenberg, 1992), por aquilo que nós fazemos que nos faz o que somos (Nagel, 1972). A função própria, portanto, precisa ser compreendida como uma atividade ou ocupação fundamental para o ser, que remete ao seu traço característico (*to idion*).

Aristóteles identifica a racionalidade como o *idion* humano após uma análise da alma. Segundo sua teoria da alma, são três as funções pertencentes aos seres humanos: a função nutritiva, a função desiderativa e a função racional. As duas primeiras são rejeitadas como que caracterizando adequadamente a função própria, já que não são exclusivas do ser humano (mesmo que seja necessário, de alguma forma, que ele as realize): enquanto a parte nutritiva é compartilhada com todos os seres vivos – inclusive as plantas –, a parte desiderativa é compartilhada com todos os animais; logo, não diríamos que são elas que se identificam com aquilo que é mais peculiar ao ser humano. O que permanece é “a vida prática (*praktike*) do elemento que possui um princípio racional (*logos*)” (EN 1098a3). Assim, é o exercício da parte racional humana que é identificado com a nossa função própria.

Percebamos também que é uma vida *praktike*, uma vida ativa constituída pela prática de ações: a função humana é mais do que apenas a posse de uma capacidade ou característica, mas a sua *energeia praktike*, a sua atividade prática. Com um pouco mais de atenção, é possível perceber que Aristóteles distingue entre dois sentidos de função: aquilo para além do mero uso – ou seja, que possui um produto externo – e o próprio uso. Na EE essa distinção é explícita: “mas o termo *ergon* é dito em dois sentidos; pois algumas coisas têm uma função além do mero uso, como a [arte da] construção tem uma casa e não apenas a [atividade da] construção e a medicina a saúde e não apenas curar e tratar. Porém para outras coisas o uso é a função, por exemplo ver para a visão e conhecimento matemático para a atividade teórica. Portanto, é necessário que nos casos onde o uso é a função, o uso seja melhor que o estado” (EE 1219a15-20). No caso da função própria do homem onde a função é a própria *energeia*, isto é, a atividade, é preciso

que a atividade seja melhor que a simples “posse” da função; assim, é no *exercício* da parte racional da alma que se encontra a função humana. Existir como um ser humano, então, é existir exercitando o seu elemento distintivo e definidor. É uma vida que se dá através de *ações* racionais (que possuem relação com a parte desiderativa).

Mas o argumento do *ergon* não acaba aí: depois de reforçar que o bem ou fim de alguma coisa está necessariamente relacionado a sua função própria e concluir que é numa vida de atividades racionais que se localiza o fim último do ser humano, Aristóteles nos diz que

se a função do homem é uma atividade da alma em acordo com princípio racional, e se nós dizemos que tal coisa e a boa tal coisa tem uma função que é a mesma em tipo (por exemplo, o tocador de lira e o bom tocador de lira), e portanto sem qualificação em todos os casos, a eminência em respeito à virtude sendo adicionada à função (pois a função do tocador de lira é tocar lira, e a do bom tocador de lira é tocar lira bem): se este é o caso (e nós estipulamos que a função do homem é um certo tipo de vida, e esta é uma atividade ou atividades da alma implicando num princípio racional, e a função do bom homem é ser bom e nobre realizando essas ações, e se toda ação é bem realizada quando é realizada em acordo com a sua virtude específica: se este é o caso], o bem humano será atividade da alma em acordo com a virtude [...] (EN 1098a 6-15)

Um novo passo é dado: aponta-se a diferença entre fazer alguma coisa e fazer isso bem. Uma costureira é aquela que costura. Sua função, enquanto costureira, é costurar: do colocar a linha na agulha ao arremate do ponto, todas as suas ações enquanto costureira dizem respeito ao coser. Uma boa costureira, por sua vez, é aquela que costura bem, com excelência; quando falamos de alguém que realiza com virtude o papel que lhe é cabido na sua profissão dizemos que essa pessoa é boa naquilo que faz e que esse fazer bem a torna uma boa profissional da sua área; ou seja, a costureira não apenas desempenha de fato as atividades que

lhe são próprias enquanto costureira (e, assim, realiza o *telos* de ser uma costureira), mas desempenha essas atividades com maestria.

Lembremos, agora, dos dois significados de *to hou heneka* apresentados na seção anterior: enquanto o objetivo intrínseco almejado pela coisa e enquanto o acabamento ou aperfeiçoamento da coisa. Na teleologia, onde todas as coisas possuem uma finalidade intrínseca a sua natureza, realizar a sua função própria é, em termos aristotélicos, atualizar a própria essência e, nesse sentido, a sua causa final; por sua vez, realizar *bem* a sua função própria é alcançar uma finalidade muito específica: o *telos* enquanto acabamento do próprio beneficiário.

Ora, é estranho pensar em um ser humano que não exercita justamente aquela característica mais fundamental da sua espécie: se é a razão o que determina que sejamos quem somos, como podemos não exercitá-la? Basta que existamos para que, em alguma medida, sejamos racionais. O que pode variar, por outro lado, é o modo como essa razão é desenvolvida e usada. Tomemos como exemplo uma mulher adulta que, por questões genéticas, não teve seu aparato cognitivo e racional plenamente desenvolvido: diríamos que ela é um ser humano, mas não um ser humano completamente desenvolvido biologicamente; as atividades que decorrem da sua função própria não serão plenamente realizadas e, nesse sentido, segundo a caracterização aristotélica que estamos vendo até agora, o seu fim é parcialmente alcançado.

Numa explicação biológica ou orgânica, falar do *to hou heneka* do ser humano é falar no seu desenvolvimento natural completo: um adulto com seu corpo e suas capacidades cognitivas capazes de funcionar perfeitamente. Num contexto ético, falar do *to hou heneka* é falar do acabamento ou ápice do indivíduo: aquele ser humano que além de realizar as atividades que decorrem da sua função própria, as realiza de maneira excelente e, por isso, é dito feliz. A eudaimonia, portanto, não é apenas viver uma vida – qualquer vida – em acordo com a razão, mas viver uma vida virtuosa em acordo com a razão; é realizar as atividades tanto estritamente racionais (como o pensamento) quanto as que dependem, em alguma medida, da racionalidade, e realizá-las bem. É nesse sentido que dizemos que viver com felicidade é viver virtuosamente. Desenvolver adequadamente a sua função própria

através de atividades racionais significa adquirir um tipo de habilidade ou *disposição* para esse agir específico. Eis a necessidade de se investigar a *hexis* ética, essa disposição virtuosa: viver uma vida feliz pressupõe ter uma disposição.

Pretendemos, assim, com a exposição do argumento da função, ter respondido ao inquietamento (ii), a saber: de que maneira e com quais alegações Aristóteles defende que é uma vida virtuosa o bem do ser humano.

Certos critérios ou restrições formais ao tipo de bem que é a *eudaimonia* são estabelecidos através de todo o primeiro livro da *EN*: é preciso que seja uma vida ativa, de alguém que escolhe e age no mundo (1095b31–1096a2, 1169 b 29–30, 1176a33–1176b2, Pol 1328 a 37–40, 1332 a 7–10); reside na atividade do próprio agente e não depende, assim, das ações ou vontades alheias, como é o caso da vida de honras (1095b22–6); é boa por si mesma: não é boa enquanto um meio para outras coisas (como é o caso do dinheiro ou da vida de riquezas) (1095b26–31, 1096a5–10) e tudo o mais é em vista dela (1097a15–1097b6) e, desta forma, diz-se que é completa; é autossuficiente, isto é: sendo o fim último, é a melhor coisa que alguém pode desejar pois garante uma vida carente de nada (1097b6–21, 1176a35–1176b9, Ret 1360 b 14–15.)¹⁶; é uma vida exclusivamente humana pois depende da realização da característica exclusivamente humana, a racionalidade (1098a3–18); além disso – e nos ocuparemos bastante dessa questão no capítulo 2 e de maneira indireta em todo o resto do texto –, precisa ser estável e durável: mesmo que nossa vida tenha constante interferência da fortuna, ela precisa ser, no mais das vezes, consistente a ponto de não se deixar abalar pelo revés (1100a32–b30).

Ora, só é possível pensar numa vida que consiga satisfazer todos esses pré requisitos – e, ao mesmo tempo, garantir alguma individualidade no conjunto de

¹⁶ O critério da autossuficiência necessita de uma ressalva para ser adequadamente compreendido: ele é aplicado ao bem supremo (que é a *eudaimonia*) e não aos indivíduos que buscam esse fim; estamos falando de uma vida carente de nada e não de um ser humano que é completamente independente de outros seres e da sociedade em qual está inserido; como afirma Aristóteles, o ser humano é por natureza um animal político e, assim, negar ao homem uma vida em comunidade seria desconsiderar a sua própria natureza (“Aquele que é incapaz de viver em comunidade ou não a necessita porque é auto suficiente por si mesmo ou é uma besta ou é um deus [Pol 1253a27-30]”, “é estranho, também, fazer do homem feliz um solitário; pois ninguém escolheria possuir todas as coisas boas sob a condição de viver só, já que o homem é uma criatura política e é da sua natureza viver com outros [EN 1169 b 18-20]”).

bens aspiráveis de cada ser humano – se pensarmos na *eudaimonia* não como uma atividade, mas – conforme nos mostrou o argumento da função própria – como um *modo* de realizar as atividades. Esse parece ser o pulo do gato de uma ética eudaimonista como a aristotélica. É o modo de realizar as atividades – a saber: com a racionalidade operando de maneira excelente, através de uma disposição – que me coloca no caminho de viver a melhor vida: eu ajo guiada pela razão e, sendo uma pessoa disposicionalmente virtuosa, realizo as ações que são escolhidas por intermédio de um bom raciocínio prático e de emoções maduras. As atividades realizadas de modo virtuoso, portanto, são aquilo que tornam uma vida humana boa; e uma vida boa é uma vida virtuosa. Como registra Broadie, se consideramos que a essência da vida feliz é o exercício das virtudes humanas, parece coerente desejarmos a garantia dessas virtudes e esperar que, dessas atividades, o resto se siga (Broadie, 1991, p. 51).

Mas o que é que conta como obter êxito na racionalidade, essa característica que nos guia numa existência distintamente humana? A resposta a essa pergunta (e, portanto, ao questionamento (i), a saber: no que consiste uma vida prática virtuosa) varia conforme compreendemos tanto a noção de virtude quanto o que é ser racional e qual a exata competência dessa função. Segundo a divisão da alma proposta por Aristóteles, há duas partes da alma que se relacionam (de modos bastantes distintos) com o princípio racional: a parte desiderativa da alma, responsável pelos nossos desejos e emoções, conecta-se com a razão não por ser ela mesmo racional, mas por receber algum tipo de instrução da terceira parte, esta que é estritamente racional; a terceira parte, por sua vez, se divide em duas: uma responsável pelo intelecto contemplativo – isto é, o raciocínio teórico – e outra responsável pelo raciocínio prático – sendo que é através desta que reconhecemos e damos razões para as coisas que fazemos (EN 1138 b 36 - 1139 a 17). Se a *eudaimonia* é vida ativa racional em acordo com a virtude, de qual parte racional falamos: da contemplativa ou da prática?

Defendo que o bem viver é uma vida harmoniosa em sociedade. Isso implica que a razão que nos guia, em nossas ações e escolhas, é um tipo de razão que é capaz de deliberar sobre os meios e reconhecer o fim das boas ações. Conforme veremos nos próximos capítulos, viver uma vida feliz fazendo ações racionais boas

exige a formação de uma disposição virtuosa que se dá através do hábito, da educação moral que ensina o agente ético a desejar bem e, portanto, a sentir adequadamente. Se aceitamos que as virtudes éticas são certos traços do nosso caráter e que uma vida feliz é uma vida que se realiza através da virtude, então faz sentido que nos questionemos sobre a constituição desses traços de caráter, sobre o seu surgimento e o seu *inprint*. Como enfatiza Curzer (2012), “a chave para saber o que conduz à vida feliz é o conhecimento do que a vida feliz é. Assim, o conhecimento de por que atos virtuosos são virtuosos é construído sobre o conhecimento da vida feliz” (Curzer, 2012, p.348).

Viver com êxito é viver uma vida compartilhada com aqueles que amamos, por quem zelamos e que possuem interesses em comum conosco. Uma vida assim, todavia, só pode ser adequadamente realizada através de certas ações e determinados bens: é importante para se viver bem em sociedade, por exemplo, portar-se de maneira justa e civilizada nas interações com as outras pessoas, ajudar – na medida do possível – aqueles que estão à nossa volta e precisam de ajuda; todavia, também é preciso olhar para si mesmo e refletir sobre os seus próprios desejos e objetivos a curto prazo: necessita-se de uma perspectiva realista das nossas próprias atitudes, ao mesmo tempo que não nos deixamos paralisar pelo medo e não somos desviados dos fins corretos pelas tentações. Todas essas coisas, para operarem satisfatoriamente, requerem uma racionalidade presente: é preciso ter inteligência e sabedoria para saber agir conforme exige o contexto, para se relacionar com os outros habilmente, para encarar os próprios temores e anseios e resistir quando em busca de um fim valoroso, para saber o que é o justo a ser feito; para, enfim, possuir uma disposição para realizar boas ações através de um processo fundamental: a educação moral.

Ser virtuoso, assim, tem como significado mais básico empenhar-se em cultivar um modo de vida que busca nutrir o bom convívio social, reconhecer as particularidades e os contextos que demandam diferentes ações e, junto disso, garantir uma auto reflexão constante sobre a sua própria forma de se engajar no mundo. O que torna boa uma vida humana, portanto, são certas propriedades pessoais que chamamos de virtudes e que incluem tanto as excelências de caráter (como a justiça, o bom temperamento, o orgulho apropriado, a generosidade, etc)

quanto a excelência do intelecto prático, a prudência (que é quem auxilia o agente no bem deliberar das ações virtuosas morais e, portanto, das virtudes de caráter). O eudaimonismo aristotélico acredita que, junto dos bens do corpo e de alguns bens externos (como cultivar bons amigos e ter dinheiro suficiente para suprir as necessidades básicas de maneira confortável), as virtudes são indispensáveis para a boa vida que só pode ser construída através de um modo de viver que se esforça ao máximo para resguardar e satisfazer a nossa natureza humana. Viver exitosamente¹⁷ é viver uma vida que exige de nós constante atenção às nossas próprias ações, uma vida assegurada pela realização das atividades virtuosas que decorrem de um caráter disposicional bem formado. Como esse caráter é criado e estabelecido é matéria que nos ocupará no restante da tese.

¹⁷ Brodie chama a atenção para a interpretação do termo *eudaimonia* como “o melhor” ou “o bem mais alto” e com a possibilidade de, a partir disso, se pensar em uma leitura que remete não a uma vida completa feliz, mas à atividade virtuosa ela mesma: “Aristóteles usa com regularidade ‘felicidade’ (*eudaimonia*) como sinônimo de ‘o melhor’ ou ‘o mais alto bem’; mas como devemos pensar no melhor e no mais alto? O superlativo pode, em bom estilo metafísico, tornar-se o rótulo do princípio primordial ou fonte da bondade da boa vida. (Então, a comparação implícita entre o portador do rótulo e qualquer um dos outros -, mas a respeito do direito a ser chamado de “bem”.) Nesse caso, ‘o melhor’ refere-se à atividade virtuosa. Por outro lado, é difícil não pensar no melhor como (1) *aquilo que é mais desejável*, ou como (2) *aquilo que faz mais sentido buscar, promover ou cultivar*. Mas uma vida totalmente feliz é obviamente (1) mais desejável do que apenas a atividade central, ou apenas essa atividade realizada em uma vida interrompida, ou nas condições mais básicas necessárias. Agora, pode parecer que a vida feliz, e não a atividade, é (2) aquela que faz mais sentido buscar, uma vez que a primeira é mais desejável. Mas para seres racionais isso não é necessariamente verdade. Na teoria e na prática, tentamos ir primeiro ao essencial. Se a essência da vida feliz é o exercício das virtudes humanas, faz sentido garantir isso primeiro (com as condições mínimas necessárias), e o resto geralmente deve seguir. Por esse argumento, a atividade virtuosa é o que devemos chamar de ‘o melhor’, não a vida (Brodie, 1991, p. 51)”. Não me parece que este seja o caso; defender que a atividade essencial para a *eudaimonia* são as virtudes morais e intelectuais, por si só, já parece pressupor a necessidade de outros bens externos. Como aponta a própria Brodie alguns trechos mais a frente “Não se importar em nenhum nível em ter os “bens naturais”, como saúde, habilidades, segurança, riqueza, oportunidades é desumano não apenas pelos padrões comuns, mas certamente pelos de Aristóteles, pois implica a rejeição de seu ponto de partida; implica que o bem-funcionamento humano não é prático e que as virtudes práticas, assim chamadas, não devem ser consideradas virtudes. Pois, se são realmente virtudes, o exercício delas em esforço virtuoso não pode, por si só, ser o bem supremo, mesmo que seja a fonte desse bem, uma vez que o exercício da virtude prática precisa olhar além de si, levando a sério o objetivo prático de obter coisas que julga justamente exigir que sejam feitas. Essa atitude não pode deixar de se importar com o sucesso real: não apenas com a parte do próprio agente nela, mas também com os aspectos que dependem de causas fora de seu controle (Brodie, 1991, p. 53)”. Pressupor que a virtude do raciocínio prático é uma das virtudes essenciais para a *eudaimonia* é pressupor, dada a natureza dessa virtude, que o bem último do ser humano leva em consideração a sua vida como um todo.

CAPÍTULO 2. *HEXIS*: O HÁBITO FORMADO, UMA DISPOSIÇÃO PARA O BEM SENTIR

2.1. *HEXIS*: UMA TENDÊNCIA

As virtudes de caráter se determinam e se mostram, sobretudo, no modo como interagimos com e absorvemos o mundo ao nosso redor: elas se constituem das nossas relações com as outras pessoas e outros animais e da atenção constante que dispensamos ao nosso *modo* de agir e de se posicionar no mundo. Possuir um caráter virtuoso, desse feito, é assentar a própria existência no mundo através de um *modo* de ser, pelo qual as nossas ações determinam e instam o tipo de pessoa que somos.

Não são poucos os exemplos de ações cotidianas e corriqueiras que ilustram excelências morais: dividir as frutas de meu pomar com os vizinhos me faz e me mostra generosa, contar ao meu companheiro que quebrei sua xícara favorita me faz e me mostra sincera, aceitar sem agressividade ou mágoa que meu companheiro quebrou – sem a intenção – a minha xícara favorita me faz e me mostra amável. Como veremos adiante, não basta uma ação isolada para determinar e demonstrar o caráter (bom ou mau) de um indivíduo, porém é através das ações (boas ou ruins) que o caráter é formado e exposto. Se o caráter de um indivíduo pode ser definido e ajuizado através das ações que esse agente realiza, será olhando para aquelas ações consideradas virtuosas que compreenderemos melhor a virtude, como ela opera e se estabelece. É analisando a ação humana, portanto, que se aprende mais sobre o vício e a virtude. E é olhando para as ações virtuosas e para o agente virtuoso, também, que compreendemos como as virtudes se originam, se desenvolvem e se assentam.

Há duas passagens da EN que darão suporte à minha investigação no restante da tese, já que delimitam de maneira preliminar – mas acurada – os rumos desta pesquisa. Ambas se encontram no segundo livro do tratado, que tem como objetivo principal oferecer uma explicação sobre a formação e constituição da virtude

de caráter (*ethike arete*). Em 1103a 14-25, Aristóteles abre o livro II afirmando de qual modo as virtudes se originam:

A virtude, então, é de dois tipos: virtude do intelecto e virtude do caráter. As virtudes do intelecto surgem e se desenvolvem através do ensino; e é por esse motivo que elas requerem experiência e tempo. A virtude de caráter [isto é, do *ethos*] resulta do hábito [*ethos*]; é também por isso que seu nome [*ethike*] é tal, formado por uma ligeira variação do termo “*ethos*”. Também parece claro que nenhuma das virtudes de caráter se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser de outra forma. Por exemplo, a pedra, que por natureza move-se 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. Assim, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, *aperfeiçoamo-nos pelo hábito*. (EN 1103a 14-25, ênfase minha)

Já em 1107a 1-8, alguns capítulos mais a frente, ele nos oferece a sua definição do que é uma virtude de caráter:

A virtude é, então, *uma disposição* de escolher por deliberação [*hexis prhoraitike*], consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição essa delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o homem de sabedoria prática. É uma mediedade entre dois vícios: o vício por excesso e o vício por falta; e é uma mediedade porque os vícios, respectivamente, faltam ou excedem no que se deve tanto *nas paixões como nas ações*, enquanto que a virtude descobre/encontra e escolhe o meio termo. Assim, em relação à essência e à definição, a virtude é um meio, mas, com respeito ao melhor e o correto, é um ápice. (EN 1107a 1-8)

Neste momento, há duas idéias principais que eu gostaria de extrair e enfatizar das passagens apontadas: (a) que as virtudes são definidas como

disposições (*hexeis*) e (b) que essas disposições se engendram no agente pelo hábito (*ethos*). Já falamos de modo extenso no primeiro capítulo que as virtudes, seja do tipo que forem, são um *aperfeiçoamento* de alguma coisa – um ser ou artefato – ou de alguma atividade. No caso dos seres humanos e seu modo perfeito de existência, as virtudes são o aperfeiçoamento (*Met. Δ 16 1021b 20-21*) de diferentes partes da alma e das atividades correspondentes a essas partes. Em um estudo ético como o nosso, que se preocupa com as ações humanas e a *eudaimonia* (bem supremo ou fim último), as partes da alma que nos interessam especialmente são aquelas que possuem ou se relacionam com o *logos*, nosso traço característico (*idion*). E sendo a *eudaimonia* uma vida ativa racional, é pelas atividades racionais bem realizadas que nos aperfeiçoaremos.

A questão que permanece, porém, é de como se dá ativamente esse aperfeiçoamento, isto é: como acontece o desenvolvimento das virtudes que levam o ser humano à perfeição; e, no caso das virtudes de caráter – que possuem como objetos as coisas realizáveis –, à perfeição prática. As teses (a) e (b) pretendem responder a isso. Conforme veremos, ambas se entrelaçam e uma não pode ser adequadamente compreendida sem que se leve em consideração a existência da outra. Da mesma maneira, portanto, responder sobre o aperfeiçoamento do caráter exige que atentemos para ambas.

Neste capítulo, tenho como objetivo trazer luz para a compreensão da virtude moral como uma *hexis*. Expondo e analisando a argumentação que Aristóteles realiza sobretudo nos livros II, III e VI, pretendo mostrar que devemos compreender as virtudes de caráter, quando já formadas no sujeito, como qualidades tendenciais duradouras, isto é: como um tipo de habilidade não inata¹⁸ – que se forma pelo processo da habituação – de estar inclinado a agir bem. Para tanto, discutirei a natureza da *hexis* e seus diferentes tipos, bem como as características especiais da disposição virtuosa moral. Um dos objetos principais do capítulo 3, o *ethos*, será

¹⁸ Angioni (2017) opta por traduzir *hexis*, no contexto das *Partes dos Animais*, por “habilitação”, isto é: “uma capacidade (usualmente adquirida e consolidada por treino controlado) pela qual somos aptos e hábeis em uma determinada tarefa” (Angioni, 2017, p.168); essa tradução é interessante pois assegura a característica da *hexis* como uma disposição não conata e prática (pois estabele uma conexão forte com a ação).

muitas vezes mencionado no capítulo presente, já que é impossível falar da natureza da disposição de caráter sem aludir ao modo como essa *hexis* é formada.

2.2. O GÊNERO DA VIRTUDE: UMA DISPOSIÇÃO

Nos dois livros iniciais dos *Tópicos*, Aristóteles argumenta que uma boa definição é aquela que primeiro apresenta a classe mais geral à qual algo pertence (o seu gênero) para, então, identificar sua subclasse dentro da classe mais geral (a sua espécie) ao dizer o que distingue esse algo de outras coisas dentro da classe geral (a sua diferença específica). É exatamente assim que ele busca construir a definição da virtude moral em EN II. 5-9: localizando-a no gênero das disposições da alma e distinguindo-a das outras disposições ao identificar nela algo de intermediário. Mas como o Estagirita chega nessa definição e qual é a argumentação utilizada para enquadrar a virtude no gênero das disposições?

Segundo Aristóteles, há três tipos de coisas que são geradas na parte desiderativa da alma¹⁹: paixões, capacidades e disposições (EN 1105b20). A virtude moral, portanto, será uma delas:

Por paixões (*pathe*) eu entendo apetite, raiva, medo, confiança, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo²⁰, emulação, piedade e em geral tudo que é acompanhado de prazer e dor; por capacidades

¹⁹ Como nosso interesse se concentra especificamente nas virtudes de caráter, a parte desiderativa da alma é nosso objeto de investigação. É por esse motivo que deixamos de fora da análise coisas como crenças e pensamentos. É possível, ainda, que essa lista não seja exaustiva e que outros estados de coisas se encontram nessa parte da alma; todavia, como aponta Tomás de Aquino nos seus Comentários à Ética, “apenas as coisas que são princípios de alguma operação são por Aristóteles consideradas” (1962, Lição 5, Questão 290).

²⁰ Como aponta Zingano (2008), a tradução de uma lista de paixões torna-se tarefa difícil pois “trata-se de transpor, à nova língua, toda uma sutil anatomia da alma humana baseada no uso da primeira língua” (Zingano, 2008, p.122). É por esse motivo, sobretudo, que as traduções das paixões listadas por Aristóteles podem variar tanto de tradução para tradução e causar certo embaraço à compreensão. Chamo a atenção, especialmente, para o termo *pothon*, que optei por traduzir – ainda seguindo Zingano (2008) – como “anelo”. Irwin (1999), Crisp (2004) e Ross (2009), por exemplo, traduzem o termo para “longing (ing.)”, que em português melhor traduz-se por “anseio”. Bartlett e Collins (2011) optam pelo termo “yearning”, um desejo forte por alguma coisa. *Pothon*, no grego clássico e corrente, costuma designar um sentimento de saudade e desejo por alguém ou alguma coisa que se encontra ausente, uma aspiração ou vontade por alguém/algo. Tal qual Zingano, acredito que o termo “anelo”, no português, assegura esse sentido.

(*dynameis*), as coisas em função das quais dizemos que somos afetados pelas paixões: por exemplo, encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos; por disposições (*hexeis*), aquelas em função das quais nos portamos bem ou mal com relação às paixões: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras paixões. (EN 1105b 19-29)

As paixões, dessa maneira, são compreendidas como aquelas coisas acompanhadas de prazer e dor; as capacidades, como as coisas por causa das quais nós somos capazes de experimentar as paixões, isto é: as capacidades são ditas coisas que sofrem ou que recebem as paixões (Aquino, 1962, p. 84); as disposições, por sua vez, como as coisas em virtude das quais nos posicionamos bem ou mal com relação às paixões. Aristóteles recusa que a virtude moral seja uma paixão ou uma capacidade e com isso aponta características que pertencem exclusivamente às disposições:

Assim, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque não nos dizemos²¹ virtuosos ou viciosos em função das paixões, mas em função das virtudes e dos vícios, e porque nem elogiamos nem censuramos em função das paixões (pois o homem que sente medo ou raiva não é elogiado, *nem é censurado o homem que sente raiva sem qualificação, mas o homem que sente estas coisas de um certo modo*), mas elogiamos ou censuramos em função das virtudes e dos vícios (EN 1105 b 29 - 1106 a 2, ênfase minha).

²¹ É de se notar a estratégia argumentativa adotada pelo Estagirita neste trecho (que se repete, de maneira frequente, em todo o *corpus* aristotélico): apela-se, como ponto de partida da investigação, para as opiniões reputadas (*endoxa*), as crenças comumente aceitas pelos sábios e/ou pela maioria dos cidadãos. Diferente de uma *doxa*, uma *endoxa* é mais crível justamente porque seu conteúdo é acordado entre aqueles que, teoricamente, possuem um maior conhecimento de causa ou porque tal crença foi debatida, publicamente, na *polis*. Em Tópicos, Aristóteles nos diz que *endoxa* é “o que parece a todos ou à maioria ou aos sábios, e para esses, ou a todos, à maioria, ou aos mais conhecidos e reputados” (Top. 1 100b21). É extensa a discussão sobre qual seria o método investigativo de Aristóteles nas Éticas, se dialético ou de outra natureza. Não é do meu interesse adentrar nessa difícil empreitada. Basta que aceitemos que, em alguns momentos do texto, Aristóteles parece iniciar sua análise a partir de opiniões comuns amplamente aceitas – seja pelos seus antecessores, seja pelos cidadãos da *polis*. Para maiores esclarecimentos sobre *doxa* e *endoxa*, indico Berti (2010) e Most (1994).

Não dizemos que uma pessoa é boa ou má levando em consideração apenas uma resposta emocional pontual de algum tipo (Fulana está com raiva, logo Fulana é má) ou o fato dessa pessoa ser capaz de ter essa resposta (Fulana tem a capacidade de sentir raiva, logo Fulana é má); ser bom ou ser mau depende da presença ou da ausência das virtudes. Da mesma forma, é por causa dos vícios e das virtudes que podemos (e merecemos) ser elogiados ou censurados. Não parece correto elogiar ou censurar alguém unicamente porque essa pessoa possui a capacidade de sentir uma paixão, muito menos por de fato senti-la; mas, como aponta Aristóteles, a censura e o elogio acontecem quando sentimos essas paixões *de uma certa maneira* (EN 1105b29-1102a), de um modo específico. As paixões tomadas nelas mesmas ou abstratamente não são corretas nem incorretas; apenas aquelas sob certa qualificação é que podem sofrer elogio ou censura.

Ou seja, não é o caso das paixões pelas quais somos afetados não terem nenhuma relação com as virtudes e os vícios, mas dessas paixões serem emocionalmente sentidas e expressadas de uma maneira boa (no caso das virtudes) e de uma maneira má (no caso dos vícios). E, como bem ressalta Aristóteles, uma disposição diz respeito *ao modo pelo qual somos capazes de sentir as paixões*; se o elogio e a censura acontecem quando sentimos as paixões de certa maneira – sob certa qualificação – e se é por causa das virtudes e dos vícios que podemos ser elogiados e censurados, então a virtude será uma disposição²². O que a argumentação do Estagirita parece querer mostrar é que a virtude de caráter necessariamente relaciona paixão e razão justamente porque *hexeis* são disposições racionais da alma – e, por serem racionais, são elementos unicamente humanos. Isso, espero, ficará mais claro no decorrer da tese.

Para que a discussão avance, considero importante fazer um apontamento sobre o termo *pathos*²³, uma palavra grega que tem muitos significados²⁴. A tradução

²² Dessa forma, é acertado apontarmos para a conexão entre as disposições (virtuosas ou viciosas) e a responsabilidade moral do agente. A responsabilização moral que recai sobre nós pressupõe que tenhamos controle e conhecimento das circunstâncias em que ocorrem nossas ações, e são as disposições (modos de sentir uma paixão e, a partir disso, agir) que determinam nosso caráter e nosso modo de agir no mundo. Logo, é justamente por causa das disposições que podemos ser ou elogiados ou censurados.

²³ Para uma análise mais detalhada das paixões feita por Aristóteles, conferir *Ret.* II 1-11.

²⁴ Para uma visão geral dos diferentes tipos de afecções, indico a leitura do artigo *Aristotle on the Metaphysical Status of Pathos*, publicado em 1984 por Rorty.

para “afecção” é a mais adequada quando estamos nos referindo às *pathé* sem qualificação, já que “mantém-se intacta a conexão interna com o processo (passivo) de ser afetado” (Oele, 2012, p. 351); uma *pathos*, nesse sentido mais amplo, compreende tudo aquilo que nos toca independente de nós mesmos. Na ética, entretanto, as afecções que importam são aquelas envolvidas na ação e que envolvem alguma cognição. Em virtude disso, nesse contexto, opto pela tradução de *pathos* como “paixão”. Assim, podemos dizer que toda paixão é uma afecção, mas nem toda afecção é uma paixão. O que nos chega ou ocorre através do olfato ou da audição, por exemplo, são tipos de afecção, mas não são paixões; quando falamos em afecções falamos de um modo mais amplo, designando aquelas coisas que, de alguma maneira, nos afetam; e essas afecções podem ocorrer seja passiva seja ativamente. Quando falamos do que nos chega através do olfato, falamos de uma afecção que é passiva: se há algum elemento cognitivo envolvido no ato de simplesmente sentir um cheiro, ele não é tão claro. Mas, “para sentir medo, por exemplo, é preciso *considerar* que algo presente é capaz de causar dano à nossa vida, e esta consideração é de natureza cognitiva” (Zingano, 2008, p. 121). São as afecções deste último tipo que parecem estar envolvidas nas ações humanas; afecções que envolvem prazer e dor, atração e repulsa, desejo e razão.

Há, ainda, um outro motivo oferecido por Aristóteles para recusar que as virtudes e os vícios pertencem ao gênero das paixões ou das capacidades:

[...] encolerizamo-nos e tememos independentemente de uma escolha deliberada, ao passo que as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não sem escolha deliberada. (EN 1106a 2-5)

Até então, a noção de escolha deliberada ou de deliberação não foi analisada por Aristóteles no tratado e a frase se constrói de maneira cautelosa: não se afirma que a virtude é uma escolha deliberada, mas que é *algum tipo* de escolha deliberada ou que envolve, de alguma forma, deliberação. O objetivo da passagem é enfatizar a relação necessária entre virtude e o pesar razões ao agir. Quando falamos de paixões e outras afecções, não temos a possibilidade de decidir se desejamos ou não ser afetados, apenas somos. As paixões nos acontecem. Não podemos

censurar Fulana por possuir a capacidade de sentir raiva e nem por ativamente sentir-se encolerizada, mas podemos julgá-la quanto à postura que ela adota ao ser afetada por essa paixão, isto é: podemos julgá-la baseando-se no fato dela ativamente escolher ou a falta ou excesso ou o meio termo nas paixões (que é aquilo que qualificará a paixão).

Um adendo importante, entretanto, merece ser feito: é apenas em um caráter já formado, de um agente moral virtuoso com uma disposição duradoura, que eu sou capaz de sentir mais assim ou menos assim e, portanto, ser afetado por uma paixão de um jeito ou de outro. Como veremos no terceiro capítulo, aprendizes morais por mais que possam realizar ações pelos motivos corretos, ainda não são capazes de, por si mesmos, darem as razões corretas para a realização dessas ações. Para que isso possa ser feito, é preciso do aprimoramento da parte racional prática da alma, é preciso de uma virtude intelectual operando excelentemente: a prudência. É essa virtude intelectual quem me auxilia a deliberar corretamente e, assim, a agir deliberando corretamente.

Antes de seguir falando sobre a deliberação, faço aqui uma observação um pouco mais longa sobre uma noção central para o entendimento da ética e da psicologia aristotélicas: a noção de *psyche*, a alma. Definimos até agora, de modo preliminar, que uma virtude é o ponto máximo de aprimoramento de um ser ou de um artefato; virtudes humanas dizem respeito ao modo perfeito²⁵ de realizar as atividades que decorrem da natureza humana e, desse modo, é através delas que determinamos o “funcionamento” excelente do ser humano enquanto ser humano – o que, num contexto ético, significa buscar pela vida humana feliz. Como aquilo que nos caracteriza enquanto espécie é nossa razão e, portanto, a função própria define-se através das atividades racionais ou que se relacionam com a razão, é olhando para a parte da composição que confere unidade e identidade aos seres

²⁵ A noção de perfeição, nesse contexto, precisa ser compreendida levando em consideração o caráter teleológico da discussão: ser perfeito é atender a todos os critérios necessários para completar (ou alcançar) determinado bem. Se digo que fui na feira mais cedo e encontrei maçãs perfeitas certamente não estou dizendo que encontrei maçãs melhores que as laranjas que estavam ao meu lado ou que elas tinham algo de excepcional, como o fato de serem azuis em vez de vermelhas; o que eu pretendo dizer quando olho para uma maçã e a considero perfeita é que ela instância da melhor maneira possível a sua natureza de maçã; o objeto maçã ao qual eu tenho acesso satisfaz com excelência as propriedades que a enquadram na sua espécie e gênero: ser uma fruta vermelha suculenta. E esta é outra forma de dizer que a maçã cumpre a sua função própria.

humanos que encontramos aquilo que nos identifica como a espécie de ser que somos; na ética aristotélica, é a alma – compreendida como o princípio ou causa da vida dos animais – quem cumpre esse importante papel; é na *psyche* que os traços identitários de cada espécie se localizam. É certo que sem nossa realidade corporal não existimos no mundo, porém – ao menos numa filosofia essencialista e teleológica – é a alma²⁶ quem assume o papel definitivo de guardar os bens mais preciosos²⁷, como o nosso *idion*.

Ao dizer que a função do ser humano é “uma vida ativa em acordo com ou não sem o princípio racional” (1098a4-5), Aristóteles remete às partes da alma: há elementos distintos que nos compõe e algum desses elementos conta com a racionalidade. Uma caracterização rápida da alma é feita primeiro em I.13 e, depois, em VI.1: a *psyche* humana divide-se em duas, a saber, uma parte racional (*to logon echon*) e uma parte não-racional (*to alogon*)²⁸. Ora, se a alma aristotélica é dividida conforme as funções que o ser vivo é capaz de realizar, as virtudes se organizarão segundo essas partes. Como estamos interessados apenas no que concerne às particularidades humanas, o excelente funcionamento da parte vegetativa da alma²⁹,

²⁶ Numa visão eudaimonista neo-aristotélica que flerta com a fenomenologia contemporânea é preciso ressaltar a importância do corpo: se somos o que somos por causa da nossa existência mundana, do nosso contato sensível com o que nos rodeia e com as outras consciências, é inegável o caráter indispensável do corpo para a nossa plena realização, já que os juízos que nos moldam derivam dessa interdependência com o mundo; acredito que mesmo Aristóteles não teria resistência quanto a aceitar a condição imperativa do corpo e dos seus bens: é sim a racionalidade aquilo que nos define, todavia no nosso caso ela se dá em seres que possuem existência física definida. Não é por causa dos nossos corpos que somos ditos humanos, mas sem nossos corpos nossa humanidade não seria possível. É preciso, porém, de uma ressalva: na biologia aristotélica, mesmo algumas atividades que podem ser tomadas como corporais são compreendidas como constituintes das funções anímicas; a parte da alma que é compartilhada com as plantas e os outros seres vivos, parte vegetativa ou nutritiva, é responsável pela nutrição, pelo crescimento, pela reprodução e pelo perecimento; as atividades dessa parte da alma não contribuem de nenhuma forma para a realização do bem final do ser humano, já que não envolvem de nenhum modo a racionalidade, marca distintiva de nossa espécie; não é realizando essas atividades (mesmo que com excelência) que seremos felizes, mas sem elas não seríamos tampouco animais.

²⁷ Em 1098 b 13-16 Aristóteles nos diz, enfatizando uma hierarquia entre os bens humanos, que “os bens têm sido divididos em três classes, e alguns são descritos como externos, outros como relacionados à alma e outros relacionados ao corpo; e nós chamamos aqueles que são relacionados à alma mais propriamente e verdadeiramente de bens; e tomamos as ações e atividades da alma como sendo bens relacionados à alma”.

²⁸ EN 1.13, 1102a28; EE 2.1, 1220a8-11; Pol. 7.14, 1333a16-27. Como aponta Müller (2019), Aristóteles está ciente dos problemas enfrentados por uma teoria que separa a alma em partes (DA 3.9), porém seu interesse, com essa divisão, é apontar para as diferentes funções e aspectos da alma. Nos tratados éticos, essa divisão seria funcional, a fim de capturar uma distinção relevante para os propósitos éticos e políticos da sua investigação.

²⁹ Noto que como a virtude é um modo de realizar uma ação, as atividades de todas as partes da alma podem ser executadas excelentemente. Se meu corpo se desenvolve conforme minha idade vai avançando e passa pelos estágios da infância, da juventude, da maturidade e da velhice da maneira

localizada na parte não racional, não compete ao estudo ético (1102 a 33 - b 12)³⁰; cabe à parte nutritiva as funções da nutrição e do crescimento, bem como todas as funções fisiológicas que são indispensáveis à existência dos seres vivos (a respiração, a circulação sanguínea nos que têm sangue, o aquecimento e resfriamento dos órgãos etc.). Todas essas funções são realizadas de maneira alheia aos comandos do ser humano e ocorrem inclusive durante o repouso ou a inatividade. Não é na parte nutritiva, portanto, que identificamos o *ergon* humano: além dela ser comum a todos os seres vivos, também se realiza sem a necessidade da *praktike*; e a *eudaimonia*, como vimos, é a vida *ativa e prática* do princípio racional.

Da parte não racional, resta-nos a fração desiderativa, responsável pelas afecções, apetites e desejos do agente. Apesar dessa fração da alma não ser exclusiva dos seres humanos – já que os outros animais também possuem desejos e afecções e, a partir dessas afecções, agem – ela se mostra, na nossa espécie, especial, uma vez que “ainda que desprovida de razão (*alogon*), participa, de certa maneira, da racionalidade” (EN 1102 b12-14). Isto é, de alguma maneira ela é capaz de ouvir e obedecer aos comandos da razão como um filho segue os conselhos dos pais ou dos amigos (EN 1102 b31-32) e, nesse sentido, podemos dizer que ela compartilha da racionalidade. Para exemplificar *grosso modo* o funcionamento desta parte e a sua conexão com o *logos*, pensemos na alimentação humana: é natural que sintamos fome, já que dependemos da nutrição para nos mantermos vivos. Mas por mais que o apetite da comida surja em nós naturalmente, nós podemos escolher quando, como e o que vamos comer para saciar a nossa fome. E isso é assim porque a nossa parte desiderativa e, portanto, nossos desejos e paixões não são simples reações às coisas que se apresentam a nós no mundo, mas – de alguma forma – são mediadas (ou, como veremos adiante, educadas) pela racionalidade.

que é esperada, posso dizer que seu crescimento ocorreu de maneira excelente e, portanto, cumpre-se virtuosamente uma das funções da parte nutritiva. Ser racional e ser virtuoso não possuem, portanto, uma relação de independência ou exclusividade.

³⁰ Na EE, 1219 b 37 - 1220 a 4, Aristóteles faz apontamento semelhante: “Também negligenciamos qualquer outra parte da alma que possa haver, como a vegetativa, pois estas não são peculiares à alma humana; portanto, as virtudes da parte nutritiva e que se relacionam com o crescimento não são elas próprias do homem. Pois, se falamos do homem enquanto homem, ele deve possuir a potência de raciocinar, um princípio governante, com vistas à ação; mas a razão não governa a razão, e sim o desejo e as paixões; ele deve, portanto, possuir estas partes. E da mesma maneira que a boa condição do corpo é composta de excelências separadas, assim também com as excelências da alma, enquanto um fim”.

Mas por qual racionalidade? A racionalidade de uma das partes que possui *logos* de forma estrita.

A parte da alma que possui razão se fraciona em duas, conforme aponta Aristóteles, e essa divisão é feita de acordo com os objetos com os quais cada uma delas se ocupa

Dissemos anteriormente que a alma tem duas partes, uma que possui razão e outra não-racional. Vamos agora fazer uma distinção similar dentro da parte que possui razão. E que seja assumido que há duas partes que possuem razão – uma pela qual nós contemplamos o tipo de coisas cujos princípios não podem ser de outro modo, e outra pela qual contemplamos coisas variáveis; pois onde objetos variam em tipo, a parte da alma que responde a cada um deles [também] é diferente em tipo, já que é por causa de certa semelhança e parentesco com seus objetos que elas [as partes da alma] possuem o conhecimento que têm. Que, então, uma dessas partes se chame científica e a outra calculativa; pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo. Logo, a calculativa é uma parte da faculdade que possui razão. (EN 1139 a3- 15)

Uma das partes é conhecida como científica ou teórica e ela se ocupa daquelas coisas que são imutáveis e necessárias, isto é, que não podem ser de outro modo: é pela sua natureza invariável que essas coisas podem ser conhecidas pelo ser humano através da investigação de suas causas e de suas essências. A outra parte, calculativa ou prática, se ocupa daquilo que é variável e, portanto, é passível de deliberação; é nesse sentido que dizemos que tais coisas se subjugam à racionalidade: como podem ser de uma maneira ou de outra, a sua existência depende de um ato que envolve pesar razões para escolher. Um exemplo de objeto próprio da parte teórica são os teoremas matemáticos e os princípios metafísicos, já que a verdade demonstrada a partir deles será sempre uma única e a mesma. Os objetos com os quais se encarrega a parte calculativa, por sua vez, incluem tanto as coisas produzidas quanto as realizadas (EN 1140 a1-2), isto é, tanto os produtos

originados a partir da *techne* quanto as ações humanas. Alguém que busca saciar sua fome, assim, delibera sobre a sua ação de comer (quando comer, qual o alimento, se comer mais ou menos, onde buscar a comida etc.) e esse é um exemplo de ação racional que depende da parte calculativa da alma. É o princípio racional prático, portanto, quem possibilita que o ser humano busque ou evite realizar as atividades que podem fazê-lo feliz. É a racionalidade bem desenvolvida da parte racional prática da alma – a sabedoria prática ou prudência – quem auxilia a parte desiderativa a, como veremos, agir adequadamente (através do processo deliberativo).

Dito isso, lembremos da definição de virtude de caráter oferecida por Aristóteles: “a virtude é, então, *uma disposição de escolher por deliberação [hexis prhoraitike]*, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição essa delimitada pela razão” (EN 1107a 1-3). Para agir a partir de uma disposição propriamente virtuosa é preciso ser capaz de *escolher por deliberação*, e a habilidade de deliberar é uma das funções desenvolvidas pela prudência, pela sabedoria prática. A leitura aristotélica que faço desse ponto é que o aprimoramento da alma deliberativa e o aprimoramento da alma intelectual prática se dão não apenas conjuntamente mas também em co-influência. Aprender a sentir e desejar adequadamente, portanto, é uma habilidade que vai se desenvolvendo junto com o aprendizado da deliberação, do pesar razões para escolher e agir.

Assim, além de Aristóteles apontar mais um indicativo para entender a virtude uma como disposição, ele também chama a atenção para a peculiaridade deliberativa da virtude de caráter. Para finalizar sua análise das coisas que são geradas na alma e que, portanto, podem ser o gênero das virtudes do caráter, Aristóteles nos diz que:

Acrescente-se a estas considerações que dizemos que somos movidos em função das paixões porém não dizemos que somos movidos em função das virtudes e dos vícios, mas que nos dispomos de certo modo. (EN 1106a 5-6)

Ele pretende chamar a atenção, mais uma vez, para o modo como nos relacionamos com as nossas afecções. Um pouco antes, em EN 1104b 13-15, é dito que as virtudes de caráter “dizem respeito a ações e paixões, e se prazer e dor acompanham toda paixão e toda ação, também por isso a virtude dirá respeito aos prazeres e às dores”. O que podemos compreender aqui é que a matéria das virtudes morais são as ações e as paixões; se prazer e dor fazem parte das paixões, então são também eles matéria da virtude. Assim, é o modo como nos relacionamos com nossas paixões e, portanto, o modo como experienciamos prazer e dor, que nos mostra virtuosos ou viciosos. A ética aristotélica, vista desse modo, “está diretamente e umbilicalmente vinculada a ambos [prazer e dor], não sendo possível, assim, pensar a virtude como a supressão de prazer ou dor, mas como a busca de sua justa medida” (Zingano, 2008, p.107). Abordaremos melhor o tópico do prazer (e da dor) como ligado à virtude no capítulo 3, quando discutiremos os componentes da aquisição da disposição virtuosa através do hábito.

Levando em conta os motivos oferecidos pelo Estagirita para descartarmos as paixões e capacidades como sendo o gênero da virtude de caráter, temos uma caracterização preliminar da disposição (e, portanto, também da virtude): (i) uma *hexis* diz respeito ao modo como nos dispomos quando somos afetados pelas paixões; assim, a disposição de caráter, o tipo de disposição que nos interessa no campo prático, está intrinsecamente ligada às paixões; (ii) na virtude moral, a *hexis* envolve de alguma maneira o procedimento deliberativo; ou seja, para nos dispormos bem ou mal com relação às paixões – e, assim, agirmos – precisamos *decidir* entre meios de ação distintos. Tanto (i) quanto (ii) parecem assumir que, na disposição virtuosa do caráter, é necessário ao menos um elemento cognitivo presente; isso significa, em outras palavras, que há uma razão operando mesmo no que tange às paixões; já dissemos que a parte desiderativa da alma é capaz de ouvir e seguir as prescrições oferecidas pela parte racional, mas ainda não é claro como isso ocorre. O objetivo da tese, ao discutir a *hexis* e o *ethos*, é também pensar em como se relacionam as paixões da ação com o *logos*; é preciso saber em que aspecto que podemos dizer que *sentir algo* de uma maneira ou de outra tem conexão com a razão e em que sentido, portanto, as paixões não são puramente afecções passivas das quais não temos controle. Estudar a caracterização e a definição particular da *hexis* é um bom modo de compreender como, para

Aristóteles, as virtudes de caráter se formam e em que medida paixão e ação virtuosa são codependentes.

2.3. *HEXIS VERSUS DIATHESIS: UMA ANÁLISE DE CATEGORIAS 8*

A *hexis* é classificada por Aristóteles como pertencendo ao gênero superior da qualidade (*poion*) (EN 1090a 25). Nas *Categorias*, tratado que é por muitas vezes considerado o primeiro tanto em localização quanto em introdução da filosofia do *corpus* aristotélico³¹, Aristóteles busca analisar o ser das substâncias sensíveis através de uma categorização das predicções principais desse ser (ou, em outra chave de leitura, dos diferentes modos pelos quais enunciamos o ser). A lista de predicções geralmente é apresentada contendo 10 itens³², que incluem como categorias principais a substância, a quantidade, os relativos, a qualidade, o agir e o sofrer.

Em linhas gerais, podemos dizer que a qualidade é aquilo em virtude do que as coisas são ditas qualificadas de alguma forma (*Cat.* 8 b25), isto é: é por causa dela que dizemos que alguma coisa tem certa propriedade. Além disso, a qualidade “é uma dessas coisas que pode ser dita de várias maneiras”³³ (*Cat.* 8b25); assim, Aristóteles nos fornece uma pequena lista de quatro³⁴ diferentes modos que contam como a qualidade de algo (*Cat.* 8 b25-10a16):

³¹ Para saber mais sobre a posição e a atribuição das *Categorias* na obra aristotélica, indico a introdução de Bodéüs à edição crítica das *Categorias* (2001).

³² A lista de categorias principais, considerando todo o *corpus* aristotélico, é flexível: nos *Tópicos* e nas *Categorias*, temos dez; nos *Segundos Analíticos*, apenas oito; na *Metafísica*, são sete (em Δ) e seis (em K). Há algumas predicções, porém, que são mantidas em todas elas.

³³ A leitura deste trecho divide os comentadores. Ackrill (1963), por exemplo, ressalta que ao dizer que a qualidade é “falada de várias maneiras”, Aristóteles não quer dizer que a palavra “qualidade” é ambígua, mas sim que existem distintos tipos de qualidade. Simplicius (2002), por outro lado, defende nos seus comentários às *Categorias* que ao afirmar que a qualidade é “uma das coisas de que se fala de várias maneiras”, o Estagirita quer dizer que “‘qualidade’ também é um termo equívoco. Mas a equivocidade não constitui um gênero, uma vez que os gêneros são unívocos; conseqüentemente a qualidade não pode ser dividida em espécies como os gêneros podem, mas em quatro significados como as coisas ditas homonimamente podem” (220,10 - 220,12).

³⁴ Mais uma vez, a lista oferecida por Aristóteles não é muito rígida. Ele mesmo enfatiza que “talvez alguns outros tipos de qualidade possam ser trazidos à luz”, embora acrescente que “temos feito uma lista bastante completa daquelas [qualidades] mais faladas” (*Cat.* 10a 25-26).

(i) enquanto uma capacidade – ou incapacidade – natural: isto é, uma condição natural com que algumas pessoas nascem para realizar atividades de certo tipo sem dificuldade, como os corredores que possuem pernas longas e fortes para percorrer trajetos de forma veloz ou como as pessoas saudáveis que possuem uma capacidade natural para não serem facilmente afetadas por aquilo que as atinge (*Cat.* 9a 24); (ii) enquanto qualidades afectivas e afecções; exemplos de qualidades afectivas são o frio e o quente, o amargo e o doce; são qualidades pois “as coisas que os possuem são consideradas qualificadas em virtude deles” (*Cat.* 9a 30) e são afectivas pois são produtos de uma afecção dos nossos sentidos (*Cat.* 9b 6); (iii) enquanto formato e forma externa de algo, isto é, configurações e aspectos espaciais: como o comprimento, a largura e o peso de uma barra de ferro; ou como um triângulo ou um quadrado, que são qualificados de determinada forma justamente porque são reto e curvo e é “em virtude de seu formato que cada coisa é considerada qualificada de alguma forma” (*Cat.* 10a 14) .(iv) enquanto disposições (*hexeis*) e condições/estados (*diatheseis*).

Os grupos (i) e (ii) dizem respeito àquelas coisas referenciadas na passagem de 1105b 19-29 analisada anteriormente: capacidades e afecções (que incluem as paixões). O grupo (iii) se refere à forma e aparência das coisas e dos seres, isto é: dos corpos dos objetos, não tendo relação, assim, com a alma ou suas partes. Já o grupo (iv), disposições e estados, são tendências ou propensões para responder de uma certa maneira às condições que se apresentam; e, como vimos, a virtude é considerada uma disposição. A explicação sobre as qualidades da *diathesis* e da *hexis* é oferecida no texto das *Categorias* de modo a acentuar a distinção entre ambas. É importante demarcar a diferença entre esses dois tipos de qualidades, já que não é incomum o uso de ambos os termos como sinônimos em diferentes traduções. Trataremos com mais diligência das questões de tradução da palavra “*hexis*” em 3.1.

No longo trecho de *Cat.*8, Aristóteles apresenta o desenvolvimento mais produtivo – e claro – sobre *diathesis* e *hexis* de todo o seu *corpus*, ao enfatizar os critérios discriminatórios entre ambas as noções

Uma *hexis* difere de uma *diathesis* por ser mais estável e mais durável. Assim como os ramos do conhecimento e as virtudes. Pois o conhecimento parece ser algo permanente e difícil de mudar se alguém tem uma compreensão, mesmo moderada, de algum ramo do conhecimento, a menos que uma grande mudança seja provocada por uma doença ou outra coisa semelhante. Assim também é com a virtude; a justiça, a temperança e cada uma das coisas desse tipo não parece ser fácil de mudar. E o que pode ser facilmente alterado e alterado de maneira rápida chamamos de *diatheseis*, como o calor e o frio e a doença e a saúde e coisas assim. Pois um homem está em certo estado em virtude disso, mas ele muda rapidamente de quente para frio e de saudável para doente. Similarmente com o resto, a menos que de fato um deles acabasse por se tornar, com o passar do tempo, parte da natureza do homem e irremediável ou excessivamente difícil de mudar, então talvez pudéssemos chamar isso de *hexis*. É evidente que as pessoas entendem por *hexis* o que é mais duradouro e difícil de mudar. Para aqueles que carecem de pleno domínio de um ramo do conhecimento e são facilmente modificados, não se diz que estão com uma disposição de conhecimento, embora estejam, claro, em algum estado, melhor ou pior, em relação a esse conhecimento. Assim, uma *hexis* difere de uma *diathesis* pois a última é facilmente alterada, enquanto a primeira dura mais e é mais difícil de mudar. As *hexeis* também são *diatheseis*, mas as *diatheseis* não são necessariamente *hexeis*. Pois as pessoas numa disposição estão, em virtude disso, também em algum estado, mas as pessoas nesse estado nem sempre estão em uma disposição. (*Cat.* 8b 26- 9a 13)

Há um ponto central a ser enfatizado nesta passagem das *Categorias*, que diz respeito à robustez e estabilidade da disposição. A *hexis* é descrita como sendo mais estável e mais durável que a *diathesis* (*Cat.* 8b 26); e, se for assim, seguindo EN 1123a 8³⁵ e EN 1168a 16³⁶ onde o nobre é descrito como aquilo que é mais

³⁵ EN 1123a 8: “É também característica do homem magnífico mobiliar sua casa de uma maneira adequada a sua riqueza, já que uma boa casa é um tipo de distinção; e preferir gastar em objetos permanentes, porque eles são mais nobres”.

³⁶ EN 1168a 16: “A realização daquele que faz permanece, pois a nobreza ou a beleza tem vida longa [...]”.

durável, podemos concluir que ela é mais nobre que a *diathesis*; e, seguindo *Pol.* 1297a 6-7, onde a sociedade mais estável é descrita como a melhor, é mais nobre justamente porque é mais estável. Se ela é mais estável, é menos provável que ela mude ou que desapareça. Marion (2015) compara a estabilidade da *hexis* em contraste com a da *diathesis* à estabilidade que a felicidade possui em contraste com a fortuna (*tykhe*), já que em EN 1100 b1-8 Aristóteles nos diz que “assumimos que a felicidade é algo permanente e de forma alguma facilmente mutável, enquanto um único e mesmo homem pode sofrer muitos giros da roda da fortuna”. Os exemplos oferecidos para ilustrar a durabilidade das disposições aludem ao conhecimento³⁷ e à virtude, que estão entre aquelas coisas mais estáveis (coisas essas já consideradas por Platão em *Crátilo* 436 d8 – 437 c8 ao salientar que o conhecimento “e outras coisas belas” prendem-se à alma, significando antes permanência e não movimento) e que são passíveis de mudança apenas com muito empenho ou quando nossa vida é atingida por um grande reviravolta (como uma doença, um desastre natural, um coração partido).

Em EN 1156b12, Aristóteles ressalta esse aspecto durável da virtude ao chamá-la de “qualidade duradoura”, o que reforça a identificação das virtudes com a *hexis* – já que é essa, dentro do quadro das qualidades, aquela que é mais durável. A *diathesis*, por sua vez, é caracterizada, nesse trecho, pela sua fragilidade – já que seria capaz de se alterar não apenas facilmente como também rapidamente. Os exemplos de estado oferecidos são o quente e o frio e a doença e a saúde e parecem se tratar de qualidades corporais: o quente é um excesso de temperatura no corpo, o frio a falta de temperatura; a saúde é a harmonia entre o excesso e a falta de calor no corpo, de modo que a doença é ou o excesso ou a falta de calor; essas coisas, que não passam de proporções, são frágeis e variáveis. Por outro lado, os exemplos de qualidades disposicionais – virtude e conhecimento – dizem respeito àquilo que possui estabilidade e que são, de algum modo, uma conquista. A diferença entre uma *diathesis* e uma *hexis* poderia ser comparada, assim, com a diferença entre possuir uma febre alta e – a partir dessa febre – desenvolver uma

³⁷ É possível interpretar o conhecimento referenciado aqui por Aristóteles como um conhecimento que é, também, uma virtude; basta lembrarmos que a função da parte teórica da alma é a realização da verdade, sendo que tanto o conhecimento científico quanto o conhecimento teórico (ou filosófico) e o conhecimento prático são classificados como qualidades que melhor qualificarão essa parte em busca da verdade (EN 1139 b13-19).

condição crônica que “acabasse por se tornar, com o passar do tempo, parte da natureza do homem” (*Cat.* 9a 4).

Ou seja, as disposições seriam mais duráveis e mais difíceis de mudar, enquanto os estados mudariam com certa facilidade e seriam menos resistentes. A distinção, como enfatiza Zingano, é portanto basicamente de grau: “uma disposição é um estado tornado fixo, quase rígido; um estado é uma disposição ainda maleável” (Zingano, 2008, pg. 122). Simplicius (2002) parece seguir pela mesma linha ao interpretar a distinção entre a disposição e o estado não como uma diferença entre espécies (que possuiriam distintas diferenças específicas), mas como uma diferença de tempo dentro da mesma espécie:

Não devemos entender *diatheseis* e *hexeis* da maneira como o homem e o boi se distinguem, mas da maneira como o homem enquanto um bebê recém-nascido difere do homem em seu princípio. [...] eles diferem no tempo, assim como o branco de curta duração do branco de longa duração, e também na estabilidade, assim como a casa há muito estabelecida da casa recém-estabelecida. (Simplicius, 229, 12-20)

Se for dessa maneira, uma disposição deve ser compreendida como um tipo mais forte de *diathesis*, isto é: é um estado mais bem acabado, mais bem moldado pela passagem do tempo, porém sem se considerar que há uma diferença ontológica entre ambas as qualidades. É por isso que Aristóteles pode afirmar que

Para aqueles que carecem de pleno domínio de um ramo do conhecimento e são facilmente modificados, não se diz que estão com uma disposição de conhecimento, embora estejam, claro, em algum estado, melhor ou pior, em relação a esse conhecimento. (*Cat.* 9a 5-9)

Um estado, nesse caso, parece ser o intermediário entre a ignorância e o conhecimento (este, de fato uma disposição) ou “entre uma potência natural e a ciência propriamente dita” (Marion, 2015, p. 40). Assim, é por causa do caráter menos mutável, mais estável e mais durável da *hexis* que o Estagirita afirma que “as

peças numa disposição estão, em virtude disso, também em algum estado, mas as peças nesse estado nem sempre estão em uma disposição” (*Cat.* 9a11-15), colocando na *diathesis* o peso de algo como uma potência para a *hexis*.

Seguindo o exemplo do conhecimento fornecido por Aristóteles, uma “ciência propriamente dita” seria precedida pelo estado em vista do conhecimento, um estado que é um colocar-se numa situação qualitativa que, se satisfeita (e veremos mais à frente que esse satisfazer é plenamente atingido através do processo de habituação), transformar-se-á numa disposição³⁸. Se pensamos na etimologia da palavra *hexis*, a estabilidade e permanência da disposição (decorrente da evolução de um estado) assegura-se: o verbo *ekhein* – da qual o termo *hexis* é derivado – significa tanto “possuir” e “ter” quanto “reter”, “fixar” e “manter”.

Se atentamos para os quatro diferentes modos de compreender uma qualidade que são oferecidos pelas *Categorias*, é possível dizer que possuir uma qualidade é “ter ou carecer de uma capacidade, propensão, ou tendência, seja *natural* ou *adquirida*, para responder de uma certa maneira, seja ativa ou passivamente, a condições que se apresentam” (Hardie, 1995, p. 98). Ou seja, se alguma coisa ou alguém possui uma capacidade, propensão ou tendência para algo e se é o caso que de fato existam as condições para que estas coisas aconteçam, então a coisa ou o alguém que as possui se comportará (seja ativa ou passivamente), no mais das vezes, segundo ela. Se levamos em conta essa descrição mais geral da qualidade oferecida por Hardie e a distinção entre *hexis* e *diathesis* proposta nas *Categorias* e a passagem de EN 1105b 19-29 analisada em 2.2, a caracterização das disposições morais virtuosas apresenta-se mais claramente: uma *hexis*, no contexto ético, é uma qualidade duradoura, estável e resistente que diz respeito ao modo como nos posicionamos (e agimos) quando somos afetados pelas paixões.

2.4. NATUREZA NÃO-NATURAL, A HEXIS É UMA CONDIÇÃO ATIVA

³⁸ E uma disposição, defenderei, é um hábito formado, um hábito enraizado no agente moral maduro.

Em EN 1106a 9-10, Aristóteles diz que “nós temos as capacidades por natureza, mas não somos feitos bons ou maus por natureza”. Ou seja, “as capacidades estão em nós por natureza porque são características naturais da alma, mas as virtudes e os vícios pelos quais somos chamados de bons ou maus não estão em nós por natureza” (Aquino, 1962, p. 85). No livro II da EN, essa observação pretende fornecer mais um motivo para descartar que as *dynameis* sejam o gênero da virtude moral, porém indicam um passo além: tanto a virtude quanto o vício não existem em nós por natureza. Se é assim, de que maneiras ambos surgem? Há, portanto, uma associação entre o modo de aquisição das virtudes de caráter e o tipo de coisa que essas virtudes são. E se elas não são nem paixões nem capacidades, mas disposições, a *hexis* prática terá sua origem de modo peculiar: através do *ethos*.

O que nos interessa ressaltar neste momento do texto é o caráter não inato da *hexis*. As qualidades, conforme apresentadas nas *Categorias*, são propriedades ou tendências atribuídas às coisas no mundo; porém, suas origens também diferem: algumas são inatas – isto é: a coisa ou ser necessariamente possui tal qualidade *por causa* da sua natureza – enquanto outras são adquiridas. A disposição, por sua vez, pertence ao segundo grupo. Mas é preciso atenção: dizer que uma *hexis* não existe na coisa ou no agente ingenuamente não significa dizer que, em algum sentido, ela não seja natural. Se tomamos como exemplos de disposições a saúde (no que diz respeito ao corpo) e a virtude de caráter (no que diz respeito à alma), certamente não podemos dizer que é por natureza, no sentido de termos nascido com essas qualidades, que somos saudáveis ou virtuosos; tanto a condição da saúde quanto a condição da virtude são qualidades que nos pertencem porque, de alguma forma, as adquirimos e as preservamos; para ficar saudável, sigo uma boa dieta alimentar, evito me expor ao frio ou ao calor excessivo, mantenho meu corpo hidratado; para ser virtuosa, observo com atenção o mundo ao meu redor e as exigências que as relações com as outras pessoas demandam e ajo levando em conta as particularidades dessas situações, mirando fazer aquilo que é nobre. Mas, apesar disso, essas coisas não são contra nossa natureza: não nascemos virtuosos, mas temos a capacidade de tornarmo-nos virtuosos – em termos aristotélicos: temos a potência para sermos corajosos, justos, temperantes, bem humorados. As *hexeis*, nesse sentido específico, são qualidades naturais aos seres humanos, pois é devido

à nossa natureza que podemos adquiri-las e desenvolvê-las. Assim, não são inatas, mas também não são anti naturais.

Há outro ponto característico das disposições que merece ser destacado: sua condição ativa³⁹. Diferentes das *pathes* e das *dynameis* – ambas condições passivas da alma (seja porque são paixões e impulsos que nos afetam, seja porque são capacidades que nos pertencem por natureza) – as disposições demarcam a sua existência e sua permanência através da atualização da sua potência. Para sermos seres humanos saudáveis (compreendendo a saúde como uma virtude do corpo), não basta que nasçamos bebês saudáveis: é necessário atualizar, através de ações em vista da saúde, a própria condição de se ser saudável. O mesmo ocorre com o nosso caráter: para sermos seres humanos ou virtuosos ou viciosos, é necessário que nós mesmos atualizemos, através de ações ou virtuosas ou viciosas, a condição do nosso caráter.

Nessa perspectiva, novamente chamamos atenção para o aspecto fundamental e primeiro das ações com relação ao caráter: é colocando em ato (isto é, é ativando) a potência de realizar ações ou virtuosas ou viciosas através de atividades ou virtuosas ou viciosas que nos colocamos dispostos a termos um caráter ou virtuoso ou vicioso. Lembremos de um dos pontos centrais do primeiro capítulo: a boa vida é vida ativa prática, uma vida formada por *atividades* virtuosas. Assim, é pelo próprio agir (constantemente atualizado, constantemente praticado) que se afirmam as disposições do caráter potencialmente disponíveis a nós.

Matthew T. Lu (2015), num artigo publicado recentemente, defende com ímpeto a importância de compreender as *hexeis* como sendo, de alguma maneira, fundamentalmente ativas pois “elas envolvem uma espécie de controle ativo de si mesmo em algum aspecto” (Lu, 2015, p. 200). O que ele quer dizer com isso é algo

³⁹ Na sua tradução da *Metafísica* (1999), Sachs opta por traduzir *hexis* como “condição ativa” justamente para que o termo não seja confundido com paixões ou capacidades, condições passivas da alma. A sua escolha de tradução é justificada ao chamar atenção para a passagem de *Categorias* 8b vista por nós na seção anterior: Sachs argumenta que enquanto as *diatheseis* são condições passivas já que são superficiais e fáceis de transformar ou de suprimir, as *hexeis* são aquelas disposições mais profundas, rigorosas e, portanto, ativas. Acredito que uma *hexis* pode ser caracterizada como uma condição ativa, mas não compartilho da justificativa oferecida por Sachs. Como veremos nesta seção, compreendo a *hexis* como uma condição ativa em decorrência da sua natureza necessariamente dependente de uma constante atualização.

próximo do que defendemos até aqui: uma disposição, apesar de já ser um tipo de habilidade adquirida, possui um caráter ativo; se faz necessário atualizá-la em cada ação particular que decorre (e faz parte) dessa disposição. Se olharmos, por exemplo, para o modo como Aristóteles e Platão frequentemente descrevem a virtude da coragem – um sofrimento duradouro para resistir a algo ou uma permanência enquanto se é submetido a algo que nos ameaça – podemos notar que essa resistência envolve uma *atividade*, a saber: “aquela de se segurar ou resistir ativamente, enquanto está passivamente sob a pressão de adversidades ou estresse” (Oele, p. 364). Lu (2015), para iluminar o exemplo, nos oferece a seguinte analogia:

Pensar no mero ato de ficar em pé é útil aqui, porque, embora a princípio a pessoa em pé possa parecer não estar fazendo nada, qualquer pessoa que já teve que ficar em pé por um longo período percebe que o simples fato de ficar de pé requer muito esforço. Em outras palavras, é preciso se manter de pé ativamente, mais obviamente contra a gravidade, mas talvez até contra o vento ou as provocações de turistas irritantes. Ou seja, ficar em pé está longe de ser um “não fazer nada”. É exatamente por isso que a posição em pé é uma conquista tão importante para o desenvolvimento humano. De alguma forma profundamente importante, não se mover é na verdade um ato humano definidor. (Lu, 2015, p. 199)

A coragem – por ser uma disposição virtuosa – seria, tal qual o ato de ficar em pé, uma condição necessariamente ativa; num primeiro olhar, é possível considerar que ficar em pé não passa de uma “atividade” completamente passiva: não há nenhum movimento físico externo a ser observado e os movimentos internos feitos silenciosamente pelos nossos músculos, bem como os comandos cerebrais arquitetados em nosso cérebro, não passam por uma deliberação prévia, eles simplesmente acontecem devido à nossa natureza. Porém, tanto ficar em pé quanto ser corajoso são coisas que exigem do agente que as realiza algo mais além de uma simples passividade: há coisas sendo realizadas e arquitetadas, mesmo que o agente não se dê conta disso o tempo inteiro; mesmo no ficar em pé, uma ação que não envolve movimento corporal visível, existe um fazer algo, uma condição ativa.

Com as virtudes não é diferente: a coragem pode ser compreendida como um esforço de resistência ou persistência, em toda a ação que se possibilita, sem levar em conta o contexto que se apresenta; quem faz isso (isto é: quem age sem levar em conta o contexto que se apresenta) no campo de batalha, é um mau soldado: aquele que ataca violentamente o inimigo sem necessidade, aquele que por falta de análise de campo não percebe que o adversário está em vantagem, aquele que acredita que ser corajoso é não fugir da luta em hipótese alguma. A coragem, se vista como essa disposição de controle ativo de si mesmo, “envolve paradigmaticamente resistir ao inimigo” (Lu, 2015, p. 200). E isso, afirma Lu, “não precisa ser totalmente consciente e intencional no sentido de uma concentração ativa em vista daquele fim. Aristóteles é claro em dizer que uma *hexis* é o produto ou consequência de uma ação repetida” (Lu, 2015, p. 200). Assim, as virtudes de caráter devem ser compreendidas como

Disposições que não estão presentes em nós no nascimento nem surgem em nós como parte de nosso desenvolvimento natural, mas requerem nosso envolvimento ativo para que surjam e se completem – nascemos apenas com a capacidade de formá-las pelo hábito. (Jimenez, 2016, p. 3)

2.5. DISPOSIÇÃO DO CARÁTER, UM MOVIMENTO PARA O BEM SENTIR

Se a *hexis* é uma certa propensão adquirida para agirmos ou sermos de uma determinada maneira e se a virtude de caráter é uma *hexis*, devemos então “não somente dizer que [a virtude] é uma disposição, mas também que tipo de disposição [ela] é” (EN 1106a15). Assim, se aceitamos a leitura das *hexeis* que vem sendo proposta até aqui – isto é, como um tipo de habilitação ou capacidade (que, na esfera ética, é adquirida e consolidada pelo hábito) segundo a qual somos aptos e hábeis em uma certa tarefa (Angioni, 2017) – é possível pensar que existem disposições em outros campos da existência humana, as quais, nas suas

particularidades, se formam de diferentes maneiras e fazem parte das distintas áreas do conhecimento, teóricas ou práticas⁴⁰.

Os exemplos de outras disposições que são oferecidos pelo Estagirita na própria *EN* são a ciência (*episteme*), a arte (*techne*) e a prudência (*prohairesis*). A ciência (*episteme*) é dita uma disposição para demonstrar:

O conhecimento científico (*episteme*), então, é uma *hexis apodeiktike* [...]; ou seja, que um homem sabe uma coisa cientificamente quando ele possui uma convicção alcançada de certa maneira, e quando os primeiros princípios sobre os quais a convicção repousa são conhecidos por ele com certeza; pois a menos que ele esteja mais certo dos seus primeiros princípios que da conclusão desenhada por eles, ele somente possuirá o conhecimento em questão acidentalmente. (EN 1139b31-32)

As traduções deste trecho variam bastante; por exemplo, enquanto Ross (1984) opta por traduzir *hexis apodeiktike* como “um estado da capacidade de demonstrar”, Rackham (1934) opta por “a qualidade pela qual nós demonstramos”. A idéia central, entretanto, é a mesma: o conhecimento científico (a *episteme*) é uma disposição demonstrativa; quem conhece algo é aquele que está a par dos princípios necessários para realizar demonstrações, é aquele que possui a capacidade qualitativa de fazer, corretamente, um silogismo (isto é: é alguém capaz de mostrar os porquês segundo os quais algo é x). O mesmo ocorre com a arte e a prudência (uma das virtudes da parte estritamente intelectual da alma): enquanto a primeira é uma *hexis poietike* – uma disposição para produzir ou uma disposição produtiva – a última é uma *hexis praktike* – uma disposição para agir. Ciência, arte e prudência, portanto, são qualidades que colocam o agente bem disposto para ser ou realizar alguma coisa, tal qual a virtude do caráter. Em outras palavras: o gênero da *episteme*, da *techne*, da *prohairesis* e da *ethike arete* é um e o mesmo: o da *hexis*.

⁴⁰ Não é do meu interesse trazer uma exposição acurada e exaustiva dos diferentes tipos de *hexeis* identificadas na obra do Estagirita. Quero, tão somente, apontar as suas existências a fim de mostrar que a teoria das disposições aristotélica é área frutífera e, a meu ver, ainda pouco e mal explorada no pensamento do filósofo grego.

Mas enquanto a *episteme* tem como sua diferença específica ser uma disposição para demonstrar, a *techne* ser uma disposição para produzir e a *prohairesis* ser uma disposição para agir, qual é a diferença específica da virtude de caráter? A resposta envolve considerar três noções importantes e distintas (que, todavia, se relacionam): as paixões, a mediania e a deliberação.

Lembremos que a *hexis* que nos interessa nesta tese, a da virtude de caráter, diz respeito à parte desiderativa da alma, isto é: àquela parte que não é racional mas que tem algum contato com a razão; é a parte que se ocupa das nossas paixões⁴¹. Sobre o tipo específico de disposição que é a disposição de caráter, há dois trechos do livro II que nos podem ser úteis para uma caracterização inicial. O primeiro deles já apresentamos anteriormente quando distinguimos as três coisas que são geradas na parte desiderativa da alma. A segunda passagem, por sua vez, encontra-se ainda no livro II, mas dessa vez no capítulo 6, quando o Estagirita apresenta a sua definição de virtude moral:

(a)

Por disposições (*hexeis*), [entendo] aquelas coisas em função das quais nos portamos bem ou mal com relação às *paixões*: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras paixões. (EN 1105b 24-25)

(b)

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação [*hexis prohairetike*], consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição essa delimitada pela razão. (EN 1106b36–1107a2)

⁴¹ E, como ficará mais claro no decorrer do texto, realiza o seu contato com a razão justamente através da formação das disposições ou virtuosas ou viciosas pela educação dessas paixões.

Há três pontos importantes a serem destacados nas duas passagens acima (pontos esses que são discutidos por Aristóteles de maneira nem sempre direta no restante da obra): (i) uma disposição diz respeito ao modo como nos posicionamos quando somos afetados pelas *pathes*; (ii) esse modo de se posicionar para com as paixões é um e único: com mediedade; (iii) se posicionar com moderação em relação às paixões exige o uso da razão. Se queremos falar da virtude de caráter do agente virtuoso, portanto, precisamos olhar com mais cuidado para como as paixões se relacionam e interferem na formação da disposição virtuosa e para o papel que as noções de razão e de mediedade ocupam no que se refere ao sentir as paixões. Trataremos com mais cuidado dessas noções e dos aspectos racional e cognitivo da disposição virtuosa ao falar do processo (o *ethos*) que engendra a *hexis* ética – isto é, a disposição bem formada. Por hora, interessa-nos fazer alguns apontamentos mais gerais sobre a natureza dessa disposição no que diz respeito às paixões.

Ora, possuir uma disposição bem formada significa, em poucas palavras, possuir uma “habilidade” para sentir bem, para sentir do modo adequado. Uma virtude de caráter, então, é uma qualidade que coloca o agente moral bem disposto para com suas próprias *pathé* (EN 1105b 26). Nas palavras de Achtenberg, “a virtude ética faz com que aquele que a possui sinta ou não as paixões que deveria sentir” (Achtenberg, 2002, p. 109) e, portanto, aja de acordo com essa afecção; é a partir do sentir acertado das paixões que iremos agir do melhor modo que a situação exige, já que as “ações ocorrem em função das paixões que estão em sua origem, pois as paixões, que dizem respeito ao prazer e a dor, determinam o movimento do desejo, que é o princípio da ação” (Zingano, 2008, p. 126). Nesse sentido, podemos afirmar que

Estar bem disposto para com um certo tipo de sentimento ou ação é estar disposto a sentir esse tipo de sentimento ou fazer aquele tipo de ação quando necessário ou apropriado. (Achtenberg, 2002, p. 113)

Essa habilidade de sentir bem que a *hexis* nos proporciona vai sendo formada no agente moral quando ele, em cada caso particular, escolhe a melhor ação a ser

realizada; lembremos que, conforme EN II.6, a virtude do caráter é uma disposição escolhadora ou escolhente: e escolha, nesse sentido, significa um desejo deliberado (NE 1113a11) daquilo que está ao nosso alcance. Uma ação virtuosa de um agente virtuoso, para Aristóteles, só se realiza através da sua causa eficiente – a causa motora, aquela que move –, que nesse caso é a escolha deliberada (*prohairesis*); e a causa de toda escolha desse tipo é o desejo (*orexis*) guiado por um raciocínio em direção ao um fim (*logos ho heneka tinos*). Ou seja: uma ação propriamente virtuosa – que decorre de uma disposição de caráter bem formada – depende de um desejo deliberado (e, portanto, racional, já que escolhido) – pois é um *orexis dianoetikê*, um desejo fundido com pensamento (EN 1139a17-1139b5); e é o virtuoso ético aquele que habitua-se a desejar fazer aquilo que é mais acertado. É ele que sente (e age) bem porque está disposto a se envolver em paixões (e ações) específicas quando é apropriado, isto é, “quando fazê-las levará ou constituirá algum bem” (Achtenberg, 2002, p. 121). Assim, se são as paixões que prescrevem o movimento do desejo (que é princípio da ação), para que possamos agir bem, precisamos sentir da maneira apropriada. E estar disposto a sentir as paixões adequadamente é sentir levando em consideração, na educação que vem do hábito, o contexto que nos rodeia e abriga.

CAPÍTULO 3. *ETHOS* E EDUCAÇÃO MORAL: É FAZENDO QUE SE APRENDE A FAZER?

3.1. *ETHOS* E *HEXIS*: ETIMOLOGIA E TRADUÇÃO

Para que possamos compreender melhor a teoria aristotélica da ação, sobretudo aquela que diz respeito à boa ação advinda de um caráter bem construído, talvez seja interessante atentarmos para as diferenças de tradução que as palavras gregas *hexis* e *ethos* desfrutaram na história da filosofia. É importante observar a etimologia dessas palavras para, assim, analisar se suas traduções mais correntes garantem que o significado original se mantenha de alguma forma. Não quero dizer com isso, entretanto, que não é frutífero que a língua se modifique com o passar do tempo, subtraindo ou adicionando significações às suas palavras; me contento, tão somente, em observar que a modificação de significados de um termo pode ter objetivos concretos levados em conta por aqueles que o modificam, bem como tais modificações podem – mesmo quando não intencionais – desvirtuar teorias ou transformá-las a ponto de causar confusões que, se o sentido original de tais termos fosse mantido, não aconteceriam. Mas será que no caso da filosofia ética aristotélica essas alterações de tradução resultaram em algum imbróglio?

Chamo atenção, primeiramente, para o termo *hexis*. Nesta tese o tenho traduzido como “disposição”, seguindo Annas (2011), Zingano (2008) e Rackham⁴² (1934). Sei, porém, que não há um consenso de tradução entre os comentadores aristotélicos. Para Reeve (2014), Ross (1984), Crisp (2000) *hexis* traduz-se não como “disposição”, mas como “estado”⁴³. Ora, já vimos anteriormente⁴⁴ que há outra palavra grega que pode ser compreendida como “estado”: *diathesis*. Por que haverá essa complicação de tradução entre ambos os termos? A resposta que me parece mais acertada consiste em fazer notar que isso é resultado do uso que o próprio Estagirita faz dessas palavras em diferentes momentos do seu pensamento. É de se supor que em algum momento inicial do seu pensamento, Aristóteles tenha tratado

⁴² Annas (2011) e Rackham (1934), ambos em língua inglesa, com o termo *disposition*.

⁴³ Reeve (2014), Ross (1984), Crisp (2000), ambos em língua inglesa, com o termo “*state*”.

⁴⁴ Em 2.3., “*Hexis versus diathesis: uma análise de Categorias 8*”.

as *hexeis* e as *diatheseis* se não como sendo a mesma coisa, ao menos como sendo intercambiáveis. Segundo Marion (2015), as três fontes de confluência de ambas as noções no pensamento aristotélico foram os escritos platônicos, o mundo sofístico e os estudos da medicina (Marion, 2015, p.11): Aristóteles teve Platão como seu grande mestre, era familiarizado com as discussões da Academia e, além disso, foi filho de um médico; não seria de se surpreender, assim, que ele incorporasse tais termos técnicos na sua própria filosofia. Souilhe (1962), por sua vez, defende que Aristóteles teve contato direto com um texto apócrifo rejeitado pelos comentadores como pertencendo ao *corpus* platônico chamado *Definições*; neste tratado, com clara influência platônica e estoica, discute-se um vasto grupo de definições, predicados e qualidades, incluindo as noções de *arete* e de *hexis*. Enquanto a virtude é definida como uma *diathesis hê beltistê* (o melhor estado), a disposição é definida como uma *diathesis psichês kath' hên poioi tines legometha* (um estado da alma que nos faz qualificar deste modo ou daquele modo). Aqui, portanto, tanto virtude quanto disposição são definidas como sendo um estado, porém a distinção entre *hexis* e *diathesis* não é clara e o uso que o falso Platão faz de ambos os termos acaba, no decorrer do texto, sendo o mesmo. Semelhante prática acontece nas obras iniciais de Aristóteles, se estendendo, vez ou outra, por todo o *corpus*. Na *Ética Eudêmia*, considerada anterior à EN, Aristóteles define a virtude, no início do livro II, como “o melhor estado (*diathesis*) ou disposição (*hexis*) ou potência (EE 1218b 38-19a1)”; a partir do livro III, ao definir cada virtude particular, Aristóteles passa a demonstrar uma preferência pelo uso de *hexis*. Na EN, por sua vez, há uma predominância da *hexis* e as poucas ocorrências de *diathesis* parecem apenas “resquícios de procedimentos passados ou de práticas correntes na Academia (Zingano, 2008, p.123)”, não acarretando nenhum problema de interpretação. É em *Categorias* 8 que o filósofo grego nos oferece uma distinção entre estado e disposição. Questiona-se a validade desta distinção, já que sua aplicação efetiva parece muitas vezes ser ignorada. Julgo que a distinção é válida e relevante se consideramos essa trajetória de contato e amadurecimento que o Estagirita percorre de um leitor motivado pelos seus antecessores a um crítico e senhor de sua própria teoria (mesmo que isso não signifique concluir que há uma intransponível lacuna teórica neste assunto entre o seu pensamento e o de Platão).

Se levarmos em conta essa dificuldade que o próprio Aristóteles possuía – sobretudo nos seus tratados iniciais – em diferenciar *hexis* de *diathesis*, parece menos problemático que os seus comentadores utilizem ambas as palavras para ou significar a mesma coisa ou de modo que elas sejam intercambiáveis. Todavia, ainda assim uma dificuldade que não pode ser ignorada resulta de tal tratamento: certamente é um inconveniente na hora da leitura e da pesquisa de textos aristotélicos – seja aqueles que são comentários às teses aristotélicas seja aqueles que são traduções das próprias obras – que não se tenha uma clareza acerca da onde vem a palavra nem acerca do seu sentido preciso; quando dizemos “disposição”, estamos nos referindo a uma *hexis* ou a uma *diathesis*? Mesmo que ambos os termos tenham um significado *parecido*, na ética aristotélica madura essa pequena diferenciação entre ambos é bastante relevante. Lembremos o que já foi discutido sobre *Categorias 8*⁴⁵:

Uma *hexis* difere de uma *diathesis* por ser mais estável e mais durável. Assim como os ramos do conhecimento e as virtudes. [...] E o que pode ser facilmente alterado e alterado de maneira rápida chamamos de *diatheseis*, como o calor e o frio e a doença e a saúde e coisas assim. [...] É evidente que as pessoas entendem por *hexis* o que é mais duradouro e difícil de mudar. Para aqueles que carecem de pleno domínio de um ramo do conhecimento e são facilmente modificados, não se diz que estão com uma disposição de conhecimento, embora estejam, claro, em algum estado, melhor ou pior, em relação a esse conhecimento. Assim, uma *hexis* difere de uma *diathesis* pois a última é facilmente alterada, enquanto a primeira dura mais e é mais difícil de mudar. As *hexeis* também são *diatheseis*, mas as *diatheseis* não são necessariamente *hexeis*. Pois as pessoas numa disposição estão, em virtude disso, também em algum estado, mas as pessoas nesse estado nem sempre estão em uma disposição (*Cat.* 8b 26- 9a 13)

Se pensarmos nessa passagem, já analisada no capítulo anterior, a distinção entre uma *hexis* e uma *diathesis* é de importante relevância. Não apenas os dois

⁴⁵ A discussão sobre *Categorias 8* encontra-se na seção 2.3 (“*Hexis versus diathesis*: uma análise de *Categorias 8*”) do capítulo 2.

termos não se igualam em significado como os exemplos utilizados por Aristóteles para descrever cada uma das palavras deixa claro que as virtudes, justamente porque são mais duráveis e difíceis de serem alteradas ou mesmo subtraídas, são disposições e não estados. “Estar disposto a” significa estar em um determinado estado, como quando dizemos que possuímos a virtude da coragem e, portanto, nesse sentido, estamos num estado premente de agir corajosamente; mas o inverso não se aplica: estar em um estado não implica, necessariamente, que tenhamos certa disposição; não é porque eu ajo corajosamente em determinada situação e, portanto, naquela situação estou num estado de coragem, que eu posso ser considerada uma pessoa corajosa, uma pessoa com a disposição virtuosa da coragem.

Outra confusão recorrente envolvendo a palavra *hexis* deriva do fato de que, segundo a tese aristotélica, uma *hexis* (ética) é resultado do hábito, do *ethos*; sendo assim, podemos dizer que uma disposição advém do hábito. No período medieval, onde muitos dos filósofos tiveram um acesso apenas indireto às teses aristotélicas (por exemplo, através de comentários latinos ou árabes das obras do Estagirita)⁴⁶, passou-se a igualar o termo *hexis* com o termo *ethos*, levando não apenas a uma associação direta (e correta) entre ambas as palavras mas transformando-as incorretamente em sinônimos. Sem uma distinção entre *ethos* e *hexis* perde-se o sentido causal entre aquilo que é criado (a *hexis*) e aquilo que cria (o *ethos*). Considero que alguns problemas de compreensão da teoria aristotélica da virtude tem essa confusão como um dos panos de fundo. É preciso reconhecer que, na ética de Aristóteles, a disposição virtuosa é um resultado do caminho de formação percorrido pelo agente moral, caminho esse que tem na habituação (o *ethos*) um dos seus principais passos. É a disposição, desse modo, um *hábito já formado* e, nesse sentido, podemos dizer que uma *hexis* é um hábito. Mas não é um hábito *haplos*,

⁴⁶ No medievo, seja no ocidente seja no oriente, a recepção das obras de Aristóteles se deu de maneira abundante. Isso, contudo, não significa que os filósofos medievais tiveram amplo acesso aos manuscritos originais das obras do Estagirita: muito do que era lido e pesquisado se tratava de comentários, em latim e em árabe, dos manuscritos gregos. No século X, a filosofia muçulmana se apropriou de muitos dos estudos filosóficos realizados pelos gregos; do *corpus* aristotélico, quase tudo foi traduzido do grego para o árabe, e muitos dos comentários sobre obras aristotélicas, como os comentários de Plotino e Proclo, foram traduzidos como se fossem obras de autoria do Estagirita (Kenneth, 2005, p.58). Os comentários de Alexandre de Afrodísia e Alfarabi também foram de grande relevância para figuras como Maimônides, que ao escrever sua obra Guia dos Perplexos fazendo uma defesa da eternidade do mundo através de uma filosofia evidentemente com influências aristotélicas, muito pouco leu do próprio Aristóteles.

pois o hábito é compreendido pelo Estagirita como o processo de habituação, o processo de formação da disposição. Quando não se faz uma distinção clara entre aquilo que é criado e aquilo que cria, torna-se a compreensão do processo de criação muito mais obscura e turva e, no caso aristotélico, justamente num dos assuntos onde a clareza é de extrema importância para a compreensão da sua teoria.

Neste mesmo caminho e provavelmente outra fonte do mesmo problema de tradução que se sucedeu a partir do medievo, tem-se a palavra *ethos*. Usualmente traduzida como hábito, há de se observar, porém, a sua grafia no grego antigo, que nos oferece dois termos distintos em significados: *ēthos* e *ethos*. Aristóteles ele mesmo, ao iniciar o livro II da EN, aponta essa distinção:

a virtude de caráter (*ēthos*) é o resultado da habituação (*ethos*), razão pela qual adquiriu seu nome por meio de uma pequena variação de “*ethos*”; disto fica evidente que nenhuma das virtudes de caráter se engendra em nós por natureza; pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. (EN 1103a 15-19)

Temos assim o termo *ethos* que significa habituação ou hábito e, a partir desse termo, um novo é elaborado: *ēthos* enquanto caráter. A virtude de caráter [*ethike arete*], portanto, significa literalmente “virtude que vem do hábito”, “virtude que vem da habituação”. Se hoje falamos em ética [*ethiké*] como uma disciplina ou área que estuda as ações humanas – levando em consideração a afirmação feita pelo Estagirita na passagem acima – é porque na Grécia Antiga a filosofia compreendia que agir bem através de uma disposição virtuosa era agir segundo o hábito ou a habituação [*ethos*], que construía o nosso caráter [*ēthos*]. Olhando para essa sutil distinção entre grafias e para essa conexão entre significações de termos, somos capazes de compreender como que as palavras *hexis*, *ethos* e *ēthos* acabaram se confundindo e, em alguns casos, se fundindo: é do *ethos* (a habituação ou hábito) que resultam nossas *hexeis* (nossas disposições) virtuosas, as quais constituem o nosso *ēthos* (o nosso caráter).

3.2. PERSUASÃO QUE VEM DE FORA: MOSTRAR O CAMINHO ATRAVÉS DE EXEMPLOS E ORDENS

Não é novidade que textualmente Aristóteles confia ao *ethos* (e não à natureza ou ao ensino teórico) a causa eficiente e motora da disposição virtuosa (EN 1103 a15) . Também não é novidade que nesta tese interpretamos o *ethos* como o processo de habituação que leva à formação desta *hexis*. Mas o que realmente significa dizer que é papel da habituação formar nossas virtudes éticas e, assim, colaborar para o nosso bom caráter? Como ocorre esse processo? Em linhas gerais, a resposta do Estagirita resume-se na famosa – mas nem sempre bem compreendida – frase: é fazendo que se aprende a fazer (EN 1103a 32-33)⁴⁷. Nessa leitura, é através do exercício, da prática reiterada de ações do mesmo tipo, que o agente ético se coloca no caminho da virtude. É através da realização de ações corajosas que nos tornamos corajosos, de ações justas que nos tornamos justos, de ações temperantes que nos tornamos temperantes.

Se a *ethike arete* (a virtude de caráter) é uma *hexis prohairetike* (uma disposição de escolher por deliberação, disposição tal que se forma a partir da realização de atos que envolvem escolha deliberada e que, também, a partir da sua formação, torna o agente moral mais disposto a praticar ações deste mesmo tipo), então o que o nos interessa saber e analisar a partir deste ponto da tese é *como* essa *hexis* se engendra; que é através da habituação é matéria dada. Mas, afinal, se a virtude de caráter é uma disposição de tal tipo e se para tornar-se efetivamente essa disposição ela precisa contar com a atualização de atos deste mesmo tipo⁴⁸, não haveria já aqui uma certa circularidade? Em outras palavras, para alguém tornar-se virtuoso (disposto a agir escolhendo deliberadamente as ações e as

⁴⁷ A passagem que culmina nessa afirmação se dá em uma comparação com os sentidos e numa associação com a *techne*: “Das coisas que surgem em nós por natureza, nós primeiro adquirimos a potencialidade e mais tarde exibimos a atividade, o que fica claro no caso dos sentidos (não adquirimos as faculdades sensitivas por ver ou ouvir com frequência, mas, inversamente, tendo-as, exercemo-las, e não exercendo-as que passamos a possuí-las); mas as virtudes nós adquirimos primeiro exercitando-nas, como acontece também no caso das artes. *Pois o que é preciso aprender para fazer, isso aprendemos fazendo*; por exemplo, pessoas se tornam construtores construindo e tocadores de lira tocando lira; assim também nos tornamos justos fazendo ações justas, temperantes fazendo ações temperantes, corajosas fazendo ações corajosas.” (EN 1103a 26-b2); grifos meus..

⁴⁸ “Ademais, é por meio das mesmas coisas que se engendra e se corrompe toda a virtude [...] Em uma palavra: as virtudes originam-se das atividades similares.” (EN II.1. 1103b 6-22). “É necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos.” (EN II.2. 1103b 29-31).

paixões) ele precisa praticar atos virtuosos (atos que, na sua própria realização, sejam feitos escolhendo as ações e as paixões por deliberação). Como isso é possível? Como poderia uma pessoa não virtuosa praticar atos virtuosos (a fim de tornar-se virtuoso)? Jimenez (2016) resume esse problema da seguinte forma:

Concretamente, o próprio Aristóteles admite, em EN 2.4, 1105a17-21, que a afirmação de que os aprendizes realizam ações virtuosas antes de ter virtude dá origem a uma objeção potencial acerca da anterioridade das ações sobre as disposições: como os aprendizes podem realizar ações virtuosas a menos que já sejam virtuosos? Em outras palavras, como os aprendizes podem se tornar virtuosos realizando ações virtuosas se ser virtuoso deve ser anterior a realizar ações virtuosas? Ele responde a esse problema da anterioridade negando que ter virtude é um requisito para todos os casos de realizar ações virtuosas. Sua estratégia é distinguir entre (a) simplesmente fazer ações virtuosas, ou seja, fazer ações que estão "de acordo com as virtudes" (κατὰ τὰς ἀρετάς); e (b) fazer ações virtuosas virtuosamente (ou 'justamente', δικαίως, 'tempestivamente', σωφρόνως etc.) (Jimenez, 2016, p.4).

A resolução para o chamado “problema da anterioridade” consistiria, como a própria Jimenez aponta, para uma distinção entre ações realizadas *de acordo* com a virtude e ações realizados *pela* virtude, isto é: ações virtuosas feitas virtuosamente justamente porque o agente ético é, ele mesmo, uma pessoa virtuosa. Dessa forma, possuir uma disposição virtuosa não é um pré-requisito para realizar uma ação virtuosa. Assim como “é possível fazer algo de cunho gramatical tanto por acaso como instruído por outra pessoa (EN 1105a 22-23)”, também é possível agir de acordo com a justiça, em alguma situação particular, sem ter a virtude da justiça. No entanto, não raro ouvimos ou usamos da expressão de que fulana fez uma boa ação “sem querer”, da mesma forma que me recordo quando na minha infância, ao auxiliar uma colega de turma no dever de casa fui elogiada pela professora por ter sido generosa – quando o motivo real e íntimo que me fez ajudar minha colega residia no egoísmo infantil de desejar mostrar o quanto eu era intelectualmente capaz. Nem toda ação virtuosa, como se pode perceber, decorre de uma disposição

virtuosa. Ou, dito de outra maneira: falar em “ação virtuosa” não é garantia de que o seu realizador, aquele que a coloca em prática, possui um caráter virtuoso. É possível agir simplesmente de acordo com a virtude, onde a ação virtuosa é um mero acaso feliz ou uma indicação ou ordem de uma terceira pessoa, alguém que nos auxilia a agir bem. É aqui, de modo mais explícito, que o tema da educação moral na ética aristotélica começa a se desenhar.

É impossível pensar no *ethos* de Aristóteles sem considerar uma educação do agente ético. Isso porque, como Aristóteles já entrega ao separar as ações virtuosas realizadas virtuosamente das ações virtuosas realizadas de acordo com a virtude, o primeiro momento do processo de habituação é realizar ações virtuosas sem ser, ainda, um virtuoso. E só podemos agir bem não sendo virtuosos ou por acaso ou por *orientação*. Se é preciso praticar reiteradamente boas ações para se tornar bom, não parece que ações por acaso sejam as mesmas ações repetidas que o aprendiz realiza durante o processo (inicial) de habituação. Aprender, para Aristóteles, exige alguém que ensine. Não há aluno sem professor na ética aristotélica. Assim, é preciso de alguém que já é propriamente virtuoso (ou ao menos que está adiantado no processo de habituação) para indicar as ações virtuosas que devem ser realizadas pelo aprendiz da virtude.⁴⁹

Ao contrastar o modo de aquisição das virtudes éticas e das virtudes intelectuais, dizendo que as últimas surgem através do ensino enquanto as primeiras surgem pelo hábito (EN 1103a 15-16), Aristóteles parece querer dizer que se é pelo ensino teórico que aprendemos a contemplar ou a fazer ciência, é através da prática que aprendemos a agir bem. Assim, do mesmo modo que temos um professor que nos orienta nos assuntos teóricos, temos um professor que nos orienta – num primeiro momento – nos assuntos práticos. Eu aprendo a tricotar um casaco de lã observando minha mãe, recebendo suas instruções acerca do modo adequado de segurar as agulhas, desmanchando e refazendo o trabalho enquanto ela aponta

⁴⁹ É questão disputada o nível de “virtuoso” do professor moral. De maneira resumida, as perguntas que podem ser levantadas aqui são as seguintes: é preciso ser virtuoso para ensinar a virtude? Se sim, quão virtuoso? Não pretendo discutir tal ponto nesta tese, mas adianto brevemente minha opinião sobre o assunto: não acredito que seja necessário ser *plenamente* virtuoso para educar moralmente um aprendiz da virtude, todavia é preciso necessariamente estar no caminho da virtude a ponto de ser capaz de ensinar o aprendiz a exercer a *autonomia* na escolha e realização de suas ações éticas.

meus erros e o caminho correto para finalizar um ponto; da mesma forma, é vendo minha mãe dividindo seu açúcar com a vizinha, doando algumas roupas para a campanha do agasalho nos meses mais frios do ano, acolhendo na nossa casa meu tio que não possui um lugar para passar a noite, que eu começo – num primeiro momento – a desejar *imitar* suas ações; é pela *mimesis*, pela imitação, que as crianças iniciam seu aprendizado⁵⁰, e isso também ocorre no âmbito ético ou moral. Mcleish (2000), ao comentar a *Poética*, nos diz:

A noção do imitar tem a ver com a perspectiva da preservação: imita-se o que se louva; louva-se o que é honrado, e, portanto, o que deve ser preservado. Na educação, como na dramaturgia, o criador convida o espectador a se envolver com um desempenho, uma *mimesis* da realidade, e, portanto, por delegação, com a própria realidade. (Mcleish, 2000, p. 18)

É natural que aquelas pessoas com as quais eu convivo e desenvolvo vínculos de afeto e cuidado sirvam como modelos a ser seguidos; conseqüentemente, suas ações servem como exemplos de ações a serem imitadas. É por esse motivo que a educação que as crianças recebem nos seus primeiros anos de vida inclui, também, o uso basilar dos exemplos. Ignorar esse aspecto educacional é ignorar que o ser humano deseja a preservação: louvamos e conseqüentemente imitamos aquilo que nos parece nobre e deve ser preservado (Mcleish, 2000, p.18). As ações que meus cuidadores realizaram perante meus olhos nos meus primeiros anos de vida me serviram de guia, mesmo que eu não me recorde. Eu vou sendo *persuadida*, através de exemplos, das ações que eu devo realizar, das escolhas que eu devo tomar, das coisas que eu devo desejar.

Mas não é exclusivamente através de exemplos que se constitui o primeiro momento da habituação ética; é também através de ordens e expressões de prescrição que os educadores éticos orientam o aprendiz. Exemplos costumam funcionar bem na realização daquelas ações que envolvem prazer: se eu, quando criança, observo minha mãe realizando uma ação e percebo que ela expressa de

⁵⁰ Como veremos na sequência do texto, a *mimesis* é acompanhada da verbalização dos educadores através de descrições daquilo que está sendo ensinado.

alguma forma contentamento (geralmente através de sinais corporais, como o sorriso ou a fala), é mais fácil com que eu me sinta encorajada a imitar essa ação e, se ela também me proporcionar algum tipo de prazer (seja um prazer corporal ou sensível, seja um prazer que vem da aprovação de outra pessoa) a sua repetição, na sequência, é em busca de perpetuar esse prazer – e, como veremos com mais cuidado nas próximas seções, “a virtude moral diz respeito aos prazeres e às dores” (EN 1104b 10). Nas ações que não envolvem um prazer físico e direto – como no caso de uma criança que, nos seus primeiros dias no jardim de infância, se vê obrigada a dividir seu lanche com os outros colegas – é preciso que ordens ou orientações sejam oferecidas. A persuasão para realizar certas ações e não outras se dá seja pelo convencimento do aprendiz a seguir as indicações, seja através da necessidade de obedecer às ordens daqueles que estão numa posição de autoridade; nos dois casos, o que parece estar em jogo é o temor que sentimos daqueles que ocupam o papel de nossos tutores – mães e pais, professoras e professores, familiares. É a nossa tendência a evitar os sofrimentos (ou, como diz Aristóteles, aquilo que é penoso e por isso um objeto de fuga (EN 1104b 29-31)) que nos faz acreditar que é melhor seguir uma ordem ou uma orientação de nossos tutores que experienciar qualquer tipo de reprimenda⁵¹.

3.3. O PROCESSO DE HABITUAÇÃO PARA ALÉM DA REPETIÇÃO MECÂNICA

Porém, não será simples e mecânico, na mera repetição de ações iguais, que nos tornamos corajosos, justos ou temperantes. Se assim fosse talvez não teríamos dificuldade em projetar, tal qual máquinas programáveis, as pessoas perfeitas para um futuro menos caótico e menos suscetível aos arrobos humanos. E o próprio Aristóteles – assim como já notara Platão – confessa a importância e dificuldade da tarefa de tornarmo-nos virtuosos quando nos diz que habituar-se a agir bem, desde nossa infância, faz não alguma diferença, mas faz toda a diferença (EN II.1. 1103b

⁵¹ Não estou pensando, aqui, em reprimendas de violência física – por mais que algumas pessoas considerem esse um método válido de educação, o que não é o meu caso. Penso, sobretudo, nas expressões de reprimenda indicadas verbalmente pelos educadores; como veremos mais à frente no texto, a vergonha que sentimos em *desapontar* aqueles que são responsáveis por nós é, muitas vezes, o maior incentivador para realizarmos a ação (por eles) indicada.

24-25) e que por mais que tenhamos a tendência a esperar que as pessoas boas provenham de outras pessoas boas, mesmo que a natureza deseje fazer isso, ela é incapaz (Pol. I.6 1255b 1-4). O processo de habituação precisa ser algo mais além de um passo a passo coordenado e insistente, mais do que a realização sucessiva das mesmas ações praticadas pela imposição de ordens externas ou pelos exemplos daqueles que nos cercam. Parece muito pouco provável – senão bizarro – acreditar que ao instigar e determinar que uma criança realize a mesma ação todos os dias ela vai, sem nenhum tipo de *internalização ou racionalização*, *aprender a realizar essa ação para passar a realizá-la*, sozinha (sem ordens e amparo), no momento em que se perceber dona de si mesma. Afinal, não estamos falando de atividades como escovar os dentes⁵² após as refeições ou tomar um banho no final do dia – atividades que são realizadas diariamente, com a mesma frequência e do mesmo modo, pois visam um bem facilmente apreensível (a saber: manter-se higienizado) – mas de ações *éticas*, ações que envolvem e dependem de contextos e de interações com outras pessoas e com o mundo e, portanto, ações que admitem, resultam e dependem de circunstâncias variáveis.

Apesar disso, não são poucos os estudiosos que defendem a validade dessa interpretação mecanicista da ética aristotélica. A expressão “teoria mecânica”, designada para nomear tal posição onde a “habituação é vista como essencialmente separada e antecedente ao desenvolvimento das capacidades racionais e reflexivas” (Sherman, 1989, p. 157), surgiu com Grant (1895) e sua tentativa – não incomum entre os comentadores da época – de assumir que a prática é um treinamento que não envolve nenhum uso da razão. Outros nomes conhecidos que adotaram a leitura mecânica (em maior ou menor grau) foram Stewart (1892), T. Engberg-Pedersen (1983) e Curzer (2012), apenas para citar alguns. Quase cem (100) anos depois de Grant, Sherman (1989) retomou a discussão ao se contrapor ao possível mecanicismo de Aristóteles propondo o que ela chamou de “habituação crítica”, uma posição onde capacidades perceptuais, afetivas e deliberativas são cultivadas durante o aprendizado ético do aprendiz (Sherman, 1989). E, assim como

⁵² O exemplo de escovar os dentes, inclusive, é oferecido por Kraut (2012): “o processo de rotinização impensada não pode ser o que Aristóteles tem em mente quando diz que nos tornamos justos fazendo atos justos [...] uma pessoa justa é boa em pensar sobre os problemas que exigem uma resposta justa. Esse tipo de consideração não pode ser adquirida por repetição automática e sem raciocínio de algum tipo de ação, como escovar os dentes.” (Kraut, 2012, p. 539)

Sherman, um número considerável de comentadores começou a se questionar sobre uma interpretação da teoria aristotélica que não vê lugar para internalizações e o cultivo de outras capacidades necessárias para que se engendre, de fato, um agente virtuoso maduro; já em 1968, Hardie nos diz que

O treinamento moral não é meramente, nem necessariamente, a inculcação de padrões de comportamento por meio do uso de recompensas e punições, a cenoura e o bastão. É também [...] um apelo ao nosso poder para ver a diferença entre o certo e o errado, o melhor e o pior, e nossa tendência a preferir o melhor quando o vemos. (Hardie, 1968, pp. 104-105)

Hardie (1968) parece notar, portanto, que é preciso de algo a mais caminhando junto da repetição para que a prática seja de fato instrutiva. Na mesma toada, temos Sorabji (1980), que vê o *nous*, a intuição perceptiva, desempenhando na habituação a função de avaliar as situações particulares e aquilo que é necessário que seja feito em cada situação; Burnyeat (1980), que admite que a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e, portanto, o que deve ser feito; e Brodie (1991), que assume que a habituação não pode ser um processo irracional e a disposição virtuosa não pode ser cega em suas operações, já que é preciso inteligência para ver por que coisas diferentes acontecem em situações diferentes. Cooper (1975), por sua vez, é direto ao dizer que “a habituação deve envolver também (apesar de Aristóteles não explicar como isso ocorre) o treinamento da mente”.

Se não é mera repetição mecânica, como se constitui o processo de habituação e construção de uma disposição virtuosa? Se o aprendiz moral só se torna um agente propriamente virtuoso ao realizar ações virtuosas de acordo com a virtude – e, portanto, de um modo distinto daquele que é realizado pelas pessoas efetivamente virtuosas –, como é possível que os atos virtuosos feitos desse modo contribuam para a formação de uma disposição realmente virtuosa? De modo mais direto, o que se deseja é um esclarecimento sobre como que ocorre a passagem entre realizar repetidamente ações de acordo com a virtude para realizar ações virtuosas porque se é um virtuoso; como é que ações que não têm certa

característica (isto é, elas não são propriamente virtuosas) são capazes de engendrar a produção de ações que têm essa característica? Se essa questão não for adequadamente respondida, a filosofia prática de Aristóteles perde em vigor e a sua educação moral perde em aplicabilidade. De que nos adianta ter um professor que não nos *ensina* como, quando e o que fazer, mas que apenas determina *que deve ser feito*? Numa educação ética mecanicista deste tipo, a sua instrução se faria necessária sempre que fôssemos confrontados com alguma situação nova e o aprendiz moral seria, no fim das contas, um simples cumpridor de ordens e de exemplos, onde a principal lição ensinada não passaria de um, para usar uma expressão de bell hooks (2017, p.13), “aprender a obedecer à autoridade”.

Uma primeira pista oferecida por Aristóteles para que se comece a desenhar uma resposta à essa questão central na sua filosofia prática aparece em EN 1105 a16-b3, após a distinção entre uma ação virtuosa realizada virtuosamente e uma ação virtuosa de acordo com a virtude; diz ele que os objetos

Gerados *pelas* virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inabalável. [...] com relação ao possuir as virtudes, porém, o saber pouco ou nada conta; as outras condições, não pouco, mas tudo podem, as quais justamente resultam de praticar frequentemente atos justos. (EN 1105 a16-b3)

O agente virtuoso maduro (aquele que já possui uma disposição virtuosa), portanto, quando age virtuosamente, assim o faz porque se encontra em um determinado estado (naquele momento da ação): ele sabe, ele escolhe por deliberação as coisas por elas mesmas e ele possui um caráter firme e inalterável. O que Aristóteles parece desejar com essa passagem é complementar a explicação da diferenciação entre ações de acordo com a virtude e ações pela virtude: eu posso doar minhas roupas para a campanha do agasalho simplesmente porque me senti impelida, já que uma amiga querida fez o mesmo; essa ação, doar roupas para

aqueles que precisam mais, é uma boa ação, mas ela não é um resultado da virtude; eu sei que fazer essa doação é algo bom (porque compreendo que ajudar os outros é um fim nobre, da mesma forma que reconheço que a campanha do agasalho é a melhor oportunidade para que essa ação seja realizada), eu realizo a ação de modo voluntário (afinal, ninguém me obrigou a doar minhas roupas, fui eu quem escolhi fazer isso) e pensando as razões de porque eu deveria realizar a ação, mas, em última instância, a motivação que encaminhou a minha ação foi não querer ser vista, pela minha amiga, como uma pessoa mesquinha. Minha ação é boa, mas serei eu boa?

Para Aristóteles, é preciso reconhecer que ações boas, ações virtuosas, podem ocorrer sem a agência de alguém virtuoso. E é exatamente aí que reside a primeira pista para compreender a continuidade entre as ações de acordo com a virtude e as ações pela virtude (ou seja, entre as ações que são virtuosas mas não são realizadas virtuosamente e as ações virtuosas que o são): são as mesmas ações, porém realizadas por agentes que não estão dotados das mesmas condições para agir. Jimenez (2016) nos lembra que Aristóteles afirma “que ‘as atualizações’ das disposições estão nas ‘mesmas ações’, sugerindo assim a ausência de uma diferença significativa entre as ações que os alunos fazem antes de adquirir uma virtude e aquelas que fazem depois de se tornarem virtuosos” (Jimenez, 2016, p.8). As qualidades das ações realizadas pelos aprendizes determinam a qualidade das disposições que elas engendram, portanto o modo como elas são realizadas é determinante (Jimenez, 2016). A passagem de EN 1105 a16-b3 caminha junto com os apontamentos que fizemos na seção 2.4. do capítulo segundo desta tese (“Natureza não-natural, a *hexis* é uma condição ativa”): as disposições demarcam a sua existência e sua permanência através da atualização da sua potência e as ações, assim, são fundamentais e primeiras com relação ao caráter.

Além disso, tal passagem também não deve ter seu sentido hiperinflacionado: as três condições apontadas por Aristóteles como pertencendo ao agente virtuoso no momento em que ele realiza uma ação virtuosa desejam apontar, sobretudo, naquele momento do texto do livro II, que a prática de ações que *parecem* semelhantes não é suficiente para produzir disposições virtuosas; as ações dos aprendizes “precisam ter certas qualidades, e é importante prestar atenção em como

elas são feitas – ou seja, elas precisam ser feitas da maneira certa” (Jimenez, 2016, p. 10); e a maneira certa diz respeito às condições apresentadas acima: conhecimento, motivação e estabilidade. Para que a ação boa seja gerada virtuosamente, o sujeito que a realiza precisa: saber, isto é, conhecer as circunstâncias e o contexto “cuja ignorância provoca o caráter involuntário do ato” (Zingano, 2008, p. 114), escolher fazer aquela ação por deliberação e escolhê-la em vista dela mesma (isto é, com a motivação correta, perseguindo os fins corretos) e de modo firme e inabalável.

E, complementa Aristóteles, a condição de saber pouco ou nada importa⁵³, enquanto as duas outras condições – escolher por deliberação e agir de modo firme e inabalável – são cruciais; e elas, diz ele, resultam do processo de habituação. Ora, o que nos interessa aqui é esclarecer como e quando que o aprendiz moral passa a ser um virtuoso, isto é: quando, ao praticar ações virtuosas, ele se encontra num estado que abriga essas três condições. Se o saber pouco nos importa nessa matéria e as outras duas condições advêm da prática (desse habituar-se através da repetição de ações de um mesmo tipo) compete-nos admitir que, de alguma modo, tais condições têm relação com a transformação que ocorre do aprendiz para o virtuoso e, assim, cabe-nos tê-las em mente no restante de nossa discussão.

3.4. MOTIVAÇÃO VIRTUOSA, AGENTE VIRTUOSO?

Acredito que a pergunta que pode guiar-nos daqui em diante é bastante simples (embora sua resposta, pelo contrário, depende de muita reflexão e elaboração): o que é que impulsiona o agir virtuoso? É aqui que as observações feitas por mim acerca das condições da ação virtuosa realizadas por aquele que é

⁵³ Minimizar a importância do conhecimento como condição para o ato virtuoso praticado virtuosamente pode causar espanto. Como é possível que conhecer as circunstâncias que envolvem uma tomada de decisão importam “pouco ou nada”? Aqui, sigo a interpretação de Brown (2009): “Aristóteles aqui minimiza a importância do conhecimento como condição para possuir uma virtude talvez por duas razões: (1) para se opor à conhecida afirmação socrática de que a virtude nada mais é do que conhecimento (ver VI.13, 1144b18), e (2) para enfatizar a importância das outras condições. Para possuir uma virtude V, deve-se escolher suas ações V, escolhê-las por si mesmas e fazê-lo a partir de um caráter firme e imutável. Observe que essas são condições que devem ser cumpridas para que o agente dos atos em questão seja creditado como possuidor de uma virtude.” (Brown, 2009, p. 214)

virtuoso devem ser lembradas. Numa leitura tradicional, foca-se especialmente na segunda condição, que diz respeito à motivação do agente virtuoso. Escolher uma ação deliberadamente envolve, em certo sentido, *desejar* fazer aquela ação. Há, portanto, um desejo que guia a ação, mas – quando falamos de ações propriamente virtuosas – não estamos falando de qualquer desejo; há um desejo especial, um desejo estritamente nosso, humano: o desejo educado pela razão. Não é à toa que em toda tese viemos falando da disposição virtuosa como uma disposição para *sentir bem*. Para agir bem, é preciso sentir bem: é preciso que o nosso desejar ouça as prescrições da razão e aprenda a sentir adequadamente para que a *hexis prohairetike* se inscreva em nosso caráter – firme e inabalável, levando-nos a agir bem, considerando os contextos, sem grandes perturbações. Acredito, sim, que aprender a sentir e desejar bem seja crucial para que saibamos agir bem, mas, nessa teoria, é preciso cuidado.

Essa interpretação moderna clássica, que pretende colocar na motivação todo o peso da ação virtuosa realizada virtuosamente, tem adeptos influentes⁵⁴. Irwin, ao comentar a passagem de EN 1105 a16 - b3, nos diz que

Este quebra cabeça [o problema da anterioridade] surge porque Aristóteles enfatiza a semelhança entre as ações que aprendemos a fazer por habituação e as ações que fazemos quando somos virtuosos. Podemos supor que, se as ações são as mesmas, seu motivo deve ser o mesmo também, de modo que só podemos aprender a ser virtuosos se já tivermos o motivo da pessoa virtuosa. [...] O valor da ação virtuosa não é simplesmente determinado pela sua eficiência em produzir um produto; tem também seu motivo característico. [...] O valor intrínseco da virtude reflete a *motivação da pessoa virtuosa*, demonstrada pela segunda condição em 1105a32. (Irwin, 1999, pg. 195 - 196)

Jimenez (2016) comenta esta interpretação de Irwin e aponta para aquilo que o comentador estaria entendendo como o centro do problema da prioridade: a

⁵⁴ Ross (1959), Irwin (1999) e Vasiliou (2007).

impossibilidade de alguém não virtuoso realizar uma ação virtuosa, já que aquele que não é propriamente virtuoso não pode ter motivações virtuosas.

Uma vez que a equivalência entre o motivo virtuoso e “o motivo da pessoa virtuosa” é assumida, segue-se que qualquer solução bem-sucedida para o quebra-cabeça da prioridade deve depender de dissociar ações virtuosas de motivação virtuosa e mostrar que as ações dos alunos podem ser virtuosas, mesmo que elas não sejam realizadas por um motivo virtuoso. O raciocínio que leva a essa visão é, então, o seguinte: uma vez que apenas os agentes virtuosos são movidos por motivos virtuosos, as ações dos alunos devem necessariamente carecer de motivação virtuosa. Se, *per impossibile*, as ações dos alunos foram realizadas por motivos virtuosos, então os alunos já possuiriam virtude. Consequentemente, uma vez que os alunos não podem ter motivação virtuosa, Aristóteles deve permitir uma maneira de descrever as ações virtuosas dos alunos que não só seja independente da posse dos agentes de disposições virtuosas, mas também seja independente da motivação do agente. (Jimenez, 2016, p. 20)

Visto deste modo, o papel de EN 1105 a16-b3 seria apontar para a diferença da motivação que leva à boa ação: aqueles que já são virtuosos (e, portanto, podem atuar como professores morais) agem segundo uma motivação correta, enquanto os aprendizes morais podem possuir como motivo para agir o medo de ser punido ou o prazer que resultará da ação (como, quando crianças, recebemos os cumprimentos calorosos e acolhedores de nossa mãe porque dividimos a sobremesa com nosso irmão ou sua insinuação de que se a sobremesa não for compartilhada [agora!] a situação não acabará bem para o nosso lado), mas não aquilo que realmente importa ao escolher deliberadamente a boa ação: seu valor intrínseco, sua nobreza e bondade. Ross (1959) segue a mesma linha quando interpreta a teoria aristotélica da ação virtuosa distinguindo as ações realizadas virtuosamente pelas ações realizadas por aqueles que estão aprendendo a serem virtuosos baseando-se não apenas no caráter disposicional estável, mas também (e sobretudo) na carência da motivação virtuosa como fundamento do agir dos aprendizes:

Dessa forma, o paradoxo desaparece: as ações que produzem a virtude não estão em sua natureza interna, mas apenas em seu aspecto externo como aquelas que a virtude produz. Aristóteles aqui (1105a17-b18) coloca o seu dedo com precisão sobre a distinção entre os dois elementos envolvidos em uma ação completamente boa – (a) que a coisa feita deve ser a coisa certa a se fazer nas circunstâncias, e (b) *que deve ser feita por um bom motivo*. (Ross, 1959, p. 194, ênfase minha)

Tanto para Irwin quanto para Ross, duas autoridades quando falamos em Aristóteles, apenas seres humanos virtuosos possuem uma motivação virtuosa que os leva a agir virtuosamente; interpretando dessa forma, não apenas chama-se a atenção para uma importância crucial dos motivos que levam a agir, mas também considera-se, por consequência, que as ações dos professores virtuosos e dos alunos éticos são necessariamente distintas, possuindo uma semelhança meramente externa (ou mesmo ilusória) – são ações semelhantes porque assim aparecem a nós, observadores. Tal como para Jimenez (2016 e 2021), essa interpretação me parece falha, insatisfatória. Que o medo de ser punido ou o prazer proporcionado pela ação sejam importantes na construção do caráter não tenho dúvida: tentei apontar para isso, brevemente, ao falar do primeiro momento da educação moral – a saber, a persuasão externa advinda das ordens ou dos incentivos de nossos tutores afetivos⁵⁵.

Todavia, me parece perigoso interpretar a condição da motivação como a causa central para a ação virtuosa feita virtuosamente. Não será possível que o aprendiz, no seu caminho de aprendizado, enquanto pratica ações virtuosas, possua – vez ou outra – a motivação correta? Mesmo que acreditemos que ao realizar ações repetidas os aprendizes não estejam isentos de alguma razão e que cumpram alguns requisitos relativos ao desenvolvimento das suas capacidades cognitivas, se dissermos que eles *nunca* possuem a motivação correta, não cairemos novamente no beco sem saída da descontinuidade entre ações de acordo com a virtude para

⁵⁵ Esse assunto aparecerá novamente – e de modo mais relevante – no final deste capítulo da tese, em 3.7.

ações pela virtude? Me parece que, desse modo, o problema retorna. É possível adotar outra postura aqui, como o faz Hardie (1968): ele assume que não há uma explicação na teoria ética de Aristóteles de como o aprendiz passa a agente propriamente virtuoso a não ser apontando para a natureza humana. Em suas próprias palavras:

Então permanece a questão de como ações não virtuosas, ações feitas sob direção ou mesmo sob compulsão, produzem virtude. Dizer, como Aristóteles diz em EN II.1, que, embora a virtude não seja um dom da natureza, temos uma tendência natural para adquirir a virtude é, talvez, apenas uma maneira de dizer que a coisa acontece: “nós somos adaptados por natureza para recebê-las, as virtudes, e elas são feitas perfeitas pelo hábito”. (Hardie, 1968, p.106)

Não considero essa estratégia a mais adequada simplesmente porque acho possível encontrar, dentro da ética aristotélica, uma explicação menos vaga, mais assertiva e confiante no papel da educação moral. Assim, o que gostaria de defender e explicitar, daqui em diante, leva em conta o seguinte: não é necessário que alguém seja um agente completamente virtuoso (ou, em outras palavras, um agente ético *maduro*) para agir por um motivo propriamente virtuoso; é possível ser um aprendiz ético e realizar uma ação *de acordo* com a virtude (isto é, realizar uma ação virtuosa não virtuosamente) mesmo que se tenha o motivo correto; é nesse trajeto educacional, nesse aprendizado da virtude, nessa habituação repetida, que vamos fazendo aquilo que é certo com a motivação certa para, assim, adquirirmos a disposição para escolhermos deliberadamente nossas ações (por elas mesmas). É a *hexis* (essa disposição estável e difícil de mudar) nos coloca como “verdadeiros” agentes éticos; é a disposição, esse engendramento que se dá através do *ethos*, que assegura nossa virtuosidade.

3.5. DA AÇÃO À DISPOSIÇÃO: A EDUCAÇÃO DO DESEJO

Para que uma disposição virtuosa para agir virtuosamente se engendre no agente ético (e, desse modo, ele possua um caráter firme e difícil de ser alterado,

um caráter que o direciona a escolher bem as ações – corretas – a serem realizadas em cada situação e contexto particulares no mais das vezes), é preciso de algo que *impulsione* esse agir. Se a *hexis prohairetike* se forma, como vimos, através da repetição de ações do mesmo tipo (isto é, de ações virtuosas) e se consideramos que aprender a ser bom não é simplesmente um processo mecânico, mas antes um processo de habituação que envolve algum tipo de cognição e de internalizações, é preciso responder – ao menos em linhas gerais – quando e *de que forma* que somos capazes de passar a realizar ações virtuosas virtuosamente partindo da realização repetida de ações de acordo com a virtude.

Como busquei apontar nas duas seções anteriores, não é possível ver na motivação correta uma característica exclusiva das ações propriamente virtuosas (realizadas por aqueles que *de fato* são virtuosos); afinal, defendo a tese que também aqueles que estão aprendendo a agir bem podem, eventualmente, realizar uma ação de acordo com a virtude que tenha a motivação correta; o que eles não possuem, que fique claro, é a *disposição* formada. Mas essa disposição justamente se formará (aí sim) levando em conta, sobretudo, a motivação que impulsiona o agir; agir virtuosamente exige possuir a motivação correta, mas é aprendendo a possuir a motivação correta que vamos construindo aquilo que nos permite com que sejamos ditos virtuosos: nossa *hexis*, a disposição que nos permite agir de modo firme e inabalável. Ter a motivação correta para que eu escolha, deliberadamente, aquela ação em detrimento dessa exige um desejo guiando minha escolha e minha ação. Falar em educação moral é falar também em educar nossos desejos e sentimentos, é pressupor que somos capazes de aprender, durante nossos anos de formação, a escolher bem porque sentimos adequadamente e desejamos adequadamente. Se falei em um primeiro momento da educação moral me referindo ao processo de aprendizagem que se baseia em exemplos ou ordens, quero falar a partir de agora do segundo momento (que, em grande medida, decorre do primeiro): o desejo educado pela razão; o desejo que deseja o fim correto e, assim, guia a ação correta.

Para que a nossa discussão avance, é preciso primeiro que saibamos qual o tipo de desejo que Aristóteles está tratando quando pensa num desejo educado que impulsiona o bem agir. Não há uma teoria do desejo sistematicamente exposta na obra do Estagirita, mas – olhando com atenção para os textos – essa teoria aparece

nas entrelinhas. O desejo deve ser compreendido como uma atividade ou movimento da parte desiderativa da alma (não racional, mas que conversa com a razão. EN 1003b 29-a4) que move o desejante em direção ao objeto desejado (DA 433b 13-20). Há muitas passagens onde Aristóteles divide e caracteriza três tipos de desejo, sobretudo na EN e no DA. Para facilitar nossa compreensão deste assunto, podemos pensar na teoria do desejo através de uma divisão mais ampla que pode ser feita com relação aos seus objetos; podemos desejar coisas que são impossíveis de serem alcançadas – como a imortalidade (EN III. 4 1111b20) ou ser um unicórnio – e podemos desejar coisas que se encontram em nosso poder buscar e eventualmente obter – como o desejo por uma maçã no lanche da tarde ou mesmo o desejo de tornarmo-nos pessoas boas. Na ética, uma área que se preocupa com as ações humanas (sendo o homem o princípio das ações, EN 1112b31), o desejo que interessa a Aristóteles é do último tipo: aquele que é realizável. Porém mesmo este desejo também se divide em dois: aquele que se refere ao *fim* da ação e aquele que *conduz* ao fim da ação, isto é: o caminho para se alcançar o fim.

Aqui, é preciso atenção: o desejo que conduz ao fim (ao invés de se referir a ele) é nada menos que a escolha deliberada; é a escolha deliberada o desejo pelo meio que leva ao fim. Quando desejamos um meio para realizar um determinado fim, não o desejamos em vista dele mesmo, mas é em vista desse fim que tal meio realizará; e esse fim já foi, anteriormente, dado (EN III. 1113a4). A escolha deliberada, deste modo, é adequadamente definida por Aristóteles como “o objeto deliberativo do que está no nosso poder” (EN III. 1113a10) e “eu compreendo como deliberado o desejo cujo princípio e a causa é a deliberação e se deseja por já haver deliberado” (EE 122b20-21). Desse modo, como aponta Aggio (2017):

A escolha, portanto, é o desejo oriundo da investigação deliberativa, cujo objeto é um meio realizável aqui e agora em vista de um fim já dado. Sobre este fim já dado, a escolha não o constitui, mas apenas o aprova ou não. Por isso, temos primeiramente em nossa alma certo desejo que constitui o fim da ação, por exemplo, o desejo de ser saudável. Após a deliberação, surge outro desejo que anseia concretizar os meios para tal fim, por exemplo, o desejo de se exercitar, dormir e se alimentar bem para ser saudável. Este desejo

deliberado é o que Aristóteles chama de escolha. (Aggio, 2017, p. 152)

Assim, antes de se constituir a escolha deliberada (um pensamento desiderativo ou um desejo intelectual, EN VI, 1139b4- 5) que almeja os meios para a realização dos fins, é preciso que um fim seja ele mesmo desejado. E é esse desejo pelo fim da ação que atua como motivação para que a ação seja realizada – em outras palavras, para que o desejo com vistas ao meio, a escolha deliberada, aconteça. É por isso que dizemos que é a escolha deliberada a causa eficiente da ação, porém não sua causa final: “A origem da ação – sua causa eficiente, não sua causa final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e a razão com vistas a um fim” (EN VI 1139a 32-33). Essa escolha deliberada (esse desejo deliberativo) possui como objeto algo realizável com vistas a um fim anterior já dado e é esse fim, estabelecido antes da deliberação, que nos interessa quando falamos na educação do desejo que motiva a ação virtuosa de uma disposição virtuosa bem formada. Escolher (deliberadamente) bem é função da virtude da parte racional calculativa da alma – a prudência –, já produzir o fim correto é função da virtude da parte não racional desiderativa, a virtude moral. Assim, realizar uma ação virtuosa exige desejar o fim correto e escolher deliberadamente com vistas a esse fim, um trabalho conjunto entre ambas as partes da alma quando bem desenvolvidas; é por isso que Aristóteles vai nos dizer que “a função do homem é exercida por completo conforme a prudência e a virtude moral: pois a virtude produz o fim correto e a prudência os meios para tal fim” (EN 1144a7-9). Recorro novamente a Aggio (2017) para explicar tal mecanismo:

É preciso notar que ao dizer que a função do homem, isto é, a sua racionalidade se realiza por completo quando nossa alma se torna virtuosa intelectual e moralmente, o que o filósofo procura enfatizar é que a razão, do ponto de vista teórico e prático, deve ser desenvolvida maximamente e que, no que diz respeito à razão prática, a virtude intelectual é a excelência da capacidade racional de bem deliberar os meios, enquanto a virtude moral é a excelência da capacidade racional de bem persuadir o desejo a desejar bons fins. (Aggio, 2017, p. 149)

A questão disputada é saber como esse fim é apreendido ou gerado pela virtude moral, ou seja, como uma disposição para sentir e agir bem é capaz de apreender adequadamente o objeto da ação ética, como uma virtude da parte não racional da alma (uma parte que sente e deseja) é capaz de, com eficiência e acerto, mirar no alvo correto. Entretanto, como venho tentando ressaltar, é preciso atentar para os tipos de desejo bem como para a descrição, enfatizada por Aristóteles no decorrer da *Ética* (EN 1102b 12–13), de que a parte desiderativa da alma, mesmo não racional, é capaz de ouvir os comandos da razão. Tal descrição não é à toa. Como vimos no capítulo anterior desta tese (cap. 2), a virtude moral é uma disposição para escolher deliberadamente mas, também, é uma disposição para sentir adequadamente; isto é, educamos nosso modo de sentir para desejar certos fins e, nesse sentido, o nosso desejar ético não é absolutamente isento de razão; não há desejo racional, mas há um desejo que dialoga com a razão. É educando o nosso desejo, em cada ação particular, que nossa disposição para sentir, desejar e escolher bem vai se formando.

Vista desse modo, a ética do Estagirita não pode ser facilmente taxada de racionalista ou de anti racionalista; é preciso encontrar, para usar um *modus operandi* aristotélico, o meio termo. Nesse caminho, Bermúdez (2016) propõe uma posição que ele denomina de intelectualismo indireto, onde a razão determina os fins da ação apenas de modo indireto, *tomando conta do caráter do agente*. Nessa leitura, a parte racional da alma (e, portanto, a razão) não define os fins do agente moral diretamente, pelo raciocínio; o que acontece é que a razão estabelece os fins através da habituação. Nossa compreensão segue no mesmo rumo: a razão prática não determina os fins, mas sim auxilia a parte desiderativa a sentir e desejar os fins corretos. Se concordamos com a afirmação de que é possível educar o desejo, a pergunta que reside e impera é: como? Como esse desejo é educado? E, antes disso, quem o educa? Que razão é esta que auxilia na apreensão do fim correto? Como a parte desiderativa da alma pode desejar bem, isto é, como o desejo é persuadido de modo a acreditar que aquele fim é o fim que merece ser desejado? Uma resposta preliminar a essas dificuldades que *precisam* ser enfrentadas é dada, mais uma vez, por Aggio (2017) e aceno positivamente para a sua hipótese :

Em poucas palavras, a razão que apreende corretamente o fim é aquela que o faz em uma comunicação harmônica com o desejo. Esta razão partícipe do desejo é capaz de constituir o bom fim fazendo uso da percepção das *circunstâncias particulares, ou seja, é capaz de ver o que é realmente bom dada a situação particular, de modo que isso apareça como sendo bom para o agente moral, portanto, para o seu desejo*. Com efeito, esta razão vê o que é bom a partir do material fornecido pela percepção, de modo que isto mesmo apareça como sendo bom, portanto, se constitua como objeto de desejo. (Aggio, 2017, p. 155, ênfase minha)

O que temos, portanto, é que o desejo educado passa a apreender o bem por conta própria e deseja isso em vista dele mesmo. O desejo educado é persuadido por essa outra razão (uma das funções da razão prática), ele aprende a ouvi-la, a prestar atenção em suas prescrições. É por isso que não podemos ignorar a importância de desenvolvermos, conjuntamente, as excelências do caráter e do intelecto. Sem as funções da parte intelectual prática da alma funcionando adequadamente, as próprias virtudes éticas se perdem, se confundem, pois mal se direcionam; elas precisam da razão persuasiva – intelecto – ajudando o desejo, o motor da ação, para reconhecer e apreender o nobre e, portanto, ser capaz de persegui-lo.

Com o desejo educado, o agente ético deixa para trás o primeiro momento da habituação, quando desejava fazer uma ação pra não ser repreendido ou para ser elogiado e passa a realizar tal ação por ela mesma, porque reconhece e deseja os fins corretos e compreende as razões de *por que* deve realizar tal ação. Assim, podemos assumir que a razão persuasiva passa de uma imposição externa (dos pais ou dos educadores) e se torna uma operação interna realizada pelo próprio agente. É aqui que se constitui o segundo momento do processo de habituação; e falar dessa transição entre os dois momentos é não apenas buscar responder como o desejo pode ser educado na formação do nosso caráter disposicional mas, mais importante, buscar responder como se forma uma disposição virtuosa.

3.6. PAIXÃO, RAZÃO E AÇÃO: QUEM NOS EDUCA A SENTIR E DESEJAR BEM?

O que nos cabe responder agora, portanto, é como esse desejo é educado. Como a persuasão externa – advinda das ordens, prescrições e exemplos de quem nos educa moralmente – passa a se constituir como algo interno, particular, que responde aos *nossos* próprios comandos? Como essa razão persuasiva (inicialmente externa) educa o nosso desejo e como este desejo é capaz de receber algum tipo de educação? Para refletirmos devidamente sobre este ponto, voltemos a pensar sobre o desenvolvimento da nossa moralidade durante a infância.

Quando sou uma criança e estou no processo de aprender a ser gente para me tornar um adulto funcional e apto à vida social, ao mesmo tempo em que vou me desenvolvendo fisicamente e mentalmente, passo a perceber um padrão no modo de agir dos meus modelos morais: minha mãe ser generosa, por exemplo – uma virtude ética que é o meio termo em relação à riqueza, que nos faz dar e receber adequadamente, sobretudo no que diz respeito às coisas que são valorizadas por seu valor monetário (EN 1119b 22-26). É claro que uma criança pequena não é capaz de internalizar, expressar e verbalizar sobre as atitudes generosas que sua mãe realiza, mas isso é algo que vai se construindo com o passar do tempo.

Por outro lado, se observo uma frequência no modo de agir do meu pai com relação a sua recepção das conquistas da minha mãe (como quando ao invés de meu pai comemorar uma vaga de emprego que minha mãe obtém, ele se sente traído; ou quando, ao invés de incentivar sua independência, a repreende) também vou internalizando esse *modus operandi*: crianças não são boas em saber aquilo que é certo e errado, bom e ruim, justamente porque elas ainda não possuem seu desejo bem educado; desse modo, ter os exemplos para se guiar tem uma consequência impossível de ser ignorada: passa-se a internalizar aquele bem visado pelos nossos educadores como algo a ser visado por nós; o *bem do outro*

passa a ser, aos poucos, o *nosso bem*. E o nosso desejar vai ser formando através dos exemplos que recebemos.

Ao conviver com exemplos ruins ou vis, passa-se a internalizar o mau como aquilo que deve ser visado – e, portanto, nesse caso, o mau se torna um bem no sentido de finalidade, pois é tomado como um fim a ser alcançado. É esse equívoco na apreensão do fim que levará a um desejo mal educado (já que, como sabemos, a disposição se forma a partir de atos repetidos do mesmo tipo). Por outro lado, é convivendo com exemplos bons e justos que a criança passa a internalizar o bom como um bem – um fim – e, assim, vai aprendendo a reconhecer o bem, a desejar o bem e a agir em vista do bem. Neste momento, onde a razão persuasiva vem dos exemplos, do aconselhamento e das ordens alheias, a compreensão das razões para agir ainda não foi desenvolvida. Justamente por isso essa persuasão é externa: não sabemos exatamente *por que* é melhor agir assim ou assado, o que sabemos apenas é *que* assim é.

É interessante perceber e reconhecer o poder que a educação moral das (e nas) crianças exerce na formação de futuros adultos habilmente sociáveis: é inicialmente através de gestos e ações de outrem que se criam os nossos futuros gestos e ações. O outro, em alguma medida, nos faz, nos direciona e (espero não ser compreendida de forma determinista aqui) nos molda. Assim, dizer que o principal papel da educação moral na infância é contribuir com uma concepção do que seja o dever e de respeito às regras me parece não apenas equivocado como também simplista. Mesmo que, em alguma medida, internalizemos melhor a noção de dever no cotidiano e nas práticas da nossa infância quando possuímos adultos capazes de nos guiar corretamente, este não parece ser o ponto mais importante (e interessante) do aconselhamento moral.

Novamente reforço este ponto: aprender que há limites e regras é fundamental para um crescimento ético, para que ajustemos nosso senso de justiça, para que reconheçamos as bordas e barreiras da existência, mas é preciso *saber o que fazer* a partir do aprendizado de *que* há regras constantemente operando. Obediência às regras não significa, necessariamente, a internalização de suas importâncias e de seus por quês de existência. Regras são um ótimo caminho

quando não podemos explicar o que está por trás, quando não temos tempo, disponibilidade ou recursos para *ensinar*. É preciso, portanto, que a criança não apenas saiba que ela *deve* fazer daquele modo, mas sobretudo que ela saiba *por que* ela deve fazer daquele modo. Isso a habilitará a ser capaz de pensar por si mesma nas ações futuras, a desejar e escolher – deliberadamente – aquilo que lhe parece o correto a ser feito, o bem a ser almejado.

Mas de que modo, durante nossos anos de vida iniciais, aprendemos a apreender, desejar e escolher o fim correto, aquele que é bom e nobre? Já repeti aqui algumas vezes que o nosso desejo precisa ser *educado* e que essa educação moral do desejo e do sentir adequado advém dos exemplos (diretos e indiretos), das ordens e do aconselhamento que recebemos daqueles que nos guiam. O que me interessa, agora, é apontar para aquilo que – nos exemplos, nas ordens e nos aconselhamentos – incentiva o aprendiz a seguir estas prescrições. Como é que a razão externa (aquela que vem do outro, de quem ensina) é capaz de nos conduzir a (i) obedecer sua prescrição e, tão importante quanto, a (ii) cultivar o florescimento da razão interna, que guia o desejo?

3.6.1. DESEJAR O FIM CORRETO E APREENDER O FIM CORRETO

Não é nenhuma surpresa aos leitores de Aristóteles o papel de destaque oferecido ao prazer⁵⁶ dentro da sua teoria ética; da mesma forma que não é tese incomum compreender a educação do desejo como “criar o hábito de ter prazer com o que se deve, como e quando se deve” (Aggio, 2017, p. 33). Diferente de Aggio, não acredito que a educação do desejo se dê *apenas* no âmbito do prazer, mas certamente não desconsidero esse componente na formação da educação moral; como pretendo enfatizar nesta seção, o prazer é de fundamental importância quando falamos na formação de uma disposição virtuosa. Não é à toa que Aristóteles vai

⁵⁶ O debate sobre o papel do prazer na boa vida não é inovação aristotélica. Aristóteles parece construir sua teoria do prazer de modo a reformular e complementar a visão de Platão sobre o assunto. Platão varia sua concepção de prazer no decorrer dos seus diálogos, apresentando tanto uma versão anti-hedonista (ver *Gorgias* 491e - 500) e uma hedonista (ver *Protágoras* 351b -358e) como uma versão mista (ver *A República* 580d - 588a, *Filebo* 53c - 55a e *Leis* 663a-b), e será a partir da aproximação com a versão mista que Aristóteles desenvolverá sua própria teoria. Para uma apresentação mais geral dessas três posições em Platão, indico conferir Frede (1985, pp. 151 - 180).

nos dizer, já no primeiro livro da EN, que o prazer é causa necessária – apesar de não suficiente – da *eudaimonia* (EN 1095b 15-20).

Para Aristóteles, o prazer tem um papel determinante nas ações humanas: é ele, na maioria das vezes, quem motiva a ação (estando presente em todas ações, que são tomadas como objeto de busca):

Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o nobre, o proveitoso e o prazeroso – e os seus contrários – o ignóbil, o danoso e o doloroso –, o homem bom é correto e o homem mau é incorreto a respeito de todos eles, mas especialmente no que diz respeito ao prazer; pois este é comum aos animais, e também acompanha tudo que é tomado como objeto de busca, pois mesmo o nobre e o proveitoso se manifestam como prazerosos. Ademais, ele [o prazer] cresce conosco desde a nossa infância: é por isso que nos é tão difícil desvencilhar dessa paixão (*pathos*), enraizada deste modo em nossa vida. (EN 1104b 30 - 1105a 3)

Não é tão difícil concordarmos com a afirmação de Aristóteles de que buscamos aquilo que nos dá prazer e evitamos o que nos causa dor ou dano. Para tanto, basta lembrarmos de como agimos no dia a dia, das atividades corriqueiras às mais complexas, e isto desde que somos crianças pequenas. Um bebê, mesmo que não saiba calcular suas ações, reage de maneira negativa quando sente desagrado ou dor; quando já somos capazes de minimamente direcionar nossas realizações, fazemos de tudo para evitar o sofrimento; entre o prazer e a dor, tendemos sempre ao prazer (e fisiologicamente isto faz sentido; nosso corpo não quer sofrer). Desta forma, podemos dizer que nós “mensuramos nossas ações, algumas mais e outras menos, pelo prazer e pela dor” (EN 1105 a4). E, afirma Aristóteles, “prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação” (EN 1104 b13); lembremos também que “as virtudes dizem respeito às ações e às emoções” (EN 1104 b14); assim, a virtude também tratará ou terá relação com os prazeres e as dores. Se toda ação carrega consigo ou prazer ou dor (em maior ou menor escala) e as disposições virtuosas (ou viciosas) se formam através das ações, essas disposições vão se orientar, em alguma medida, pela busca do prazer e pela fuga da dor.

Além disso, o Estagirita não hesita em afirmar que “os prazeres e as dores nas ações são sinais das disposições” (EN 1104 b4-5), isto é, sentir prazer ou dor ao agir indica ou sinaliza o caráter daquele que age. O prazer, portanto, é um indício do caráter do agente moral. E é por isso que é preciso sentir prazer de maneira qualificada: como se deve, quando se deve e com o que se deve. Essa qualificação no sentir e no desejar é formada a partir da educação moral que recebemos. Falar em educação do desejo, então, é também falar sobre a busca adequada do prazer.

O que alguém poderia nos perguntar, entretanto, é como se sabe *o que é adequado*? Como determinamos o que é mais correto a ser feito em cada situação (e, portanto, como nosso desejo visa o fim bom)? Dizer simplesmente que é preciso educar o desejo a desejar em vista do fim correto (e, portanto, educá-lo a sentir o prazer apropriado) não colabora para o avanço da discussão. Se o aprendiz moral – conforme defendi anteriormente – pode, em alguns momentos, realizar ações *de acordo* com a virtude tendo *de fato* a motivação ou a razão correta, então é preciso dizer como esse agente moral ainda “em treinamento” é capaz de desejar o fim correto; que o prazer acompanha o fim é textualmente dado, agora em nenhum momento se cogita a hipótese de que sentir prazer (ou evitar o sofrimento) é o fim da boa ação. Onde entra, então, a educação do desejo na apreensão do fim correto?

Aristóteles indica em mais de uma passagem da EN que possuir uma disposição virtuosa tem relação direta com possuir os motivos corretos (ou: os motivos virtuosos); ou seja, aquele que possui a virtude age necessariamente por um motivo virtuoso. Para evitarmos o *gap* constante entre um agente propriamente virtuoso e um agente no caminho da virtude, precisamos assumir que o último também é capaz de, em algum momento, possuir a motivação correta (o agir em vista do nobre) ao realizar uma ação. Destaco o seguinte: esse agente que está aprendendo a agir bem ainda não possui a disposição virtuosa, porém não é condição necessária para a realização de alguma ação virtuosa que ela seja realizada por um agente com a disposição virtuosa formada. É justamente perseguindo essa ideia, como vimos, que se pode afirmar que o aprendiz ético realiza ações de acordo com a virtude, ações essas que o levarão – na prática recorrente e guiada – a adquirir a *hexis*. Em outras palavras: é possível agir em vista

do nobre (com a motivação correta, escolhendo a ação por ela mesma) sem possuir a disposição virtuosa (mas com vistas justamente a adquiri-la).

Para defender essa opção de leitura, é preciso dizer *de que modo* a motivação dos aprendizes em vista do nobre pode ser possível. Jimenez (2016), ao tratar desse assunto, nos diz o seguinte:

Meu ponto aqui não é que os motivos dos aprendizes possam ser estritamente os mesmos em todos os sentidos possíveis que os motivos das pessoas virtuosas – uma vez que as pessoas virtuosas têm phronesis, seus motivos terão uma complexidade que não pode estar presente no caso de agentes não-virtuosos. A afirmação que estou fazendo aqui é mais fraca, a saber, que os motivos dos aprendizes podem ser virtuosos no sentido relevante de que a preocupação central dos agentes é a nobreza de suas ações e não as vantagens ou desvantagens consequentes que eles obterão ao realizá-las — isto é, eles não são motivados pelo prazer ou pelo ganho que obterão de uma determinada ação, mas pelo fato de que é a coisa nobre a se fazer nas circunstâncias. (Jimenez, 2016, p. 26)

Seu ponto consiste em defender que aprendizes éticos podem realizar uma ação de acordo com a virtude tendo a motivação correta; e essa motivação correta é compreendida por ela como sendo o nobre, o fim bom. Até aqui, nossas teses se alinham: também acredito que mesmo aqueles que ainda não são virtuosos podem agir de modo a realizar uma ação que possui uma motivação virtuosa, a saber: o fim correto, que é bom e nobre; o que motiva uma ação propriamente virtuosa é a apreensão do fim correto, é desejar realizar aquela ação porque ela é boa.

Todavia, Jimenez vai além e busca refutar a tese de que o prazer é um motivador das nossas ações nobres⁵⁷ – mesmo quando damos os primeiros passos

⁵⁷ Há muita divergência entre os comentaristas acerca de como compreender a teoria do prazer aristotélica.. A maior dificuldade encontrada pela literatura secundária acontece porque, dentro da EN, Aristóteles parece defender dois pontos de vista distintos sobre o papel do prazer. Enquanto no livro VII o filósofo afirma que os prazeres são *energeiai* – isto é, atividades –, no livro X os prazeres são coisas que complementam ou aperfeiçoam as atividades (não se igualando a elas). Essa possível incompatibilidade levou Anscombe a afirmar que Aristóteles passou a apenas balbuciar, “visto que, por boas razões, ele quis tanto que o prazer fosse idêntico como também diferente da atividade em

em uma vida ética, na infância. Para ela, se uma criança compartilha seu sanduíche porque isso lhe trará algum tipo de prazer ou ganho (receber um elogio de um adulto, por exemplo) não é possível dizer que seu gesto visa de fato a ação em si – dividir sua comida com os outros –, mas apenas que ela deseja sentir prazer ou receber alguma recompensa. Não seria essa, portanto, uma ação virtuosa, pois ela carece da apreensão do fim correto (que é a motivação realmente virtuosa). Posso concordar com essa afirmativa, mas me vejo na necessidade de chamar atenção para um papel mais peculiar e exclusivo do prazer: auxiliar o aprendiz ético, durante os seus primeiros anos de vida, a aprender a amar aquilo que é bom.

Essa tese não tem nada de nova: no seu famoso artigo de 1980 “*Aprender a ser bom segundo Aristóteles*”, Burnyeat desenvolve essa compreensão do prazer como um motivador inicial da boa ação na educação moral. Se por um lado concordo com Jimenez (2016) que o prazer não pode ser visto como o fim da ação pois, como diz Frede (2009), “Aristóteles procura integrar o prazer em sua filosofia moral e atribuir-lhe um valor intrínseco sem tratá-lo como o motivo último de nossas ações” (Frede, 2009, p. 238), por outro lado acredito – tal qual Burnyeat (1980) – que o aprendiz aprende o que é nobre “e o ama porque é aquilo que é verdadeiramente ou por natureza prazeroso” (Burnyeat, 1980, p. 164). Quem está aprendendo o *que* é o nobre (ou, em outras palavras, qual é a ação correta a ser feita em cada circunstância) aprende a desejar e sentir prazer pelo nobre. Nas palavras do próprio Aristóteles, no último livro da EN:

Alguns julgam que nos tornamos bons por natureza; outros, por habituação; outros, ainda, por ensinamento. Evidentemente, a parte da natureza não depende de nós, mas, como resultado de certas causas divinas, está presente naqueles verdadeiramente afortunados; ao passo que o argumento e o ensinamento não têm poder sobre todos os homens, *antes a alma do estudante deve haver sido cultivada, por meio dos hábitos, de modo a regozijar-se e a odiar*

que se tem prazer” (Intention, 1957, p; 76). Owen (1971), de maneira enfática, sustenta que as duas versões são “demasiadamente divergentes para serem incompatíveis” (Owen, 2010, p. 85)”, já que estão preocupadas com questões distintas: enquanto a versão do livro VII trata dos objetos do prazer, a versão do livro X seria uma análise dos atos de prazer. Essa tentativa de resolução é sistematicamente refutada por Gosling e Taylor (1982). Não é do nosso interesse nesta tese um aprofundamento de tal questão. Para tanto, indicamos ver Kenny (Action, Emotion and Will, 1963), Urmson (Aristotle on Pleasure, 1967) e Frede (Prazer e Dor na Ética Aristotélica, 2016).

com nobreza, como a terra prestes a receber a semente. Pois quem vive segundo as paixões escuta argumentos cujo intuito seja dissuadir, nem os entenderia se os escutasse. Como persuadir a mudar quem é assim? Em geral, as paixões parecem ceder não a argumentos, mas à força. Portanto, *o caráter deve possuir de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que é nobre e ódio pelo que é vil.* (EN 1179 b20-30, ênfase minha)

Me parece importante, portanto, distinguir entre “motivar” uma ação e ser o *fim último* dela; a teoria das quatro causas de Aristóteles não é em vão. Não devemos pensar no prazer como o objetivo que me move a praticar a ação virtuosa x, mas como um impulsionador que está ali operando e que

Completa a atividade não como uma disposição fixada o faz – estando sempre presente no agente – mas como um fim superveniente, tal como o desabrochar é superveniente para aqueles que se encontram na flor da idade. (EN 1147 b31 - 1175 a2)

Ou seja, o prazer não é o fim da ação. Da mesma forma, não é como uma disposição virtuosa nem se confunde com ela, porque não pertence ao agente, mas sim à própria realização da ação. E certamente influencia na aquisição da disposição, pois participa de todas as ações particulares.

Além disso, ao falarmos de prazer e de dor devemos lembrar que ambos os termos não correspondem somente a fenômenos simples (como o prazer que sentimos ao saborear um alimento ou a dor que sofremos ao queimar nossa mão no fogo), mas que abrangem áreas muito complexas – como ações morais e intelectuais. Frede (2009) vai dizer que os prazeres envolvidos nas ações morais são “prazeres com conteúdos intencionais” (Frede, 2009, p. 239) e que Aristóteles, na *Ética*,

Está preocupado com atitudes proposicionais, como é confirmado pelo fato de que a medida correta que ele exige do prazer e da dor

não depende apenas da mera quantidade [...]. Leva ainda em consideração o motivo, a circunstância e todas as demais qualificações de uma ação cuidadosamente especificadas por ele: as pessoas envolvidas, o objeto, a ocasião e os meios empregados para alcançar certo fim. (Frede, 2009, p. 239).

3.6.2. O PRAZER E A VERGONHA: ELEMENTOS FUNDAMENTAIS NA FORMAÇÃO DA DISPOSIÇÃO

Repito a última oração de uma citação da sessão anterior a fim de enfatizá-la o máximo possível: “o caráter deve possuir de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que é nobre (*kalon*) e ódio pelo que é vil (*aischron*)” (EN 1179 b 20-30). Tais palavras de Aristóteles precisam ser lembradas e tomadas como importantes: amar o nobre e detestar o vil.

O bem sentir em que culmina a educação do desejo se dá na ordem do amor e da ojeriza. É amando o que é *kalon* e detestando (no sentido de sentir repugnância, aversão, repulsa) o que é *aischron* que é possível se colocar no caminho das disposições éticas virtuosas. Meu ponto, portanto, é que (re)conhecer o que é nobre e bom (*kalon*) é o primeiro passo na aquisição da virtude. E isso se faz, defendendo, através da educação moral despendida na infância, quando – através da habituação – passamos a amar o nobre e a menosprezar o vil; este amor e ojeriza se dão, como pretendo esboçar no restante da seção, através do prazer e da vergonha.

É clássica a passagem de I.4. onde o Estagirita enfatiza a importância de uma criação (moral) segundo os bons hábitos para a apreensão dos pontos de partida necessários à uma vida propriamente virtuosa:

[...] enquanto nós devemos começar com aquilo que é familiar, as coisas são assim em dois sentidos – algumas para nós, outras sem qualificação. Presumivelmente, então, nós devemos começar com as coisas mais familiares a nós. Assim, qualquer um que ouve de modo

sábio os ensinamentos sobre o que é nobre e justo e, geralmente, sobre os objetos da ciência política, deve ter sido criado nos bons hábitos. Pois os fatos são os pontos de partida, e se eles são suficientemente claros para o aprendiz, ele não precisará possuir as razões; e o homem que tem sido bem ensinado tem ou pode facilmente adquirir os pontos de partida ele mesmo. (EN 1095 b1 - 8)

Esses pontos de partida (que, segundo o próprio Aristóteles, são indispensáveis para que qualquer aluno acompanhe as suas aulas) são, no campo ético, as ações nobres apreendidas. Aprender (e apreender) *que* isto – e aquilo e mais aquilo e também aquilo outro – são ações nobres é o pontapé inicial que *precisa* ser trilhado pelo aprendiz moral:

Não se deve exigir precisão igualmente em todos os assuntos, antes basta em alguns assuntos mostrar bem o *que*, como no caso dos princípios. *O que é o primeiro e o ponto de partida*. E dentre os pontos de partida, alguns são vistos por indução, outros por percepção, *outros por certa habituação* e outros, ainda, de outros modos (EN 1098 a33 - b4, ênfase minha)

Nesse trecho, também bastante conhecido e comentado, Aristóteles chama a atenção para a precisão que cada assunto suporta. Ele não está meramente falando de modo geral, sobre uma precisão sem qualificação dos assuntos éticos. Antes, ao fazer a conexão com a necessidade de se aprender os pontos de partida (o *que*), Aristóteles parece querer indicar que para *agir* bem no mais das vezes – isto é, virtuosamente, com uma *disposição* virtuosa – o agente precisa ter os pontos de partida éticos que são fornecidos pela habituação: reconhecer aquilo que é nobre através do que é mais conhecido para nós – os fatos, as próprias ações.

É claro que nos assuntos éticos, que se relacionam com as ações humanas, não existem diretrizes precisas ou fórmulas semi-prontas. O mundo das mulheres e dos homens é feito de variáveis, é recheado de imprevistos ou acontecimentos que fogem do nosso controle, é estruturado por uma combinação de possibilidades

distintas. Emprestar dinheiro para um amigo pode ser o melhor a ser feito quanto eu tenho esse dinheiro sobrando, mas não quando, ao fazê-lo, eu mesma me coloco em dívidas. Assim, aprender o *que* na ética é aprender a “formar ideias (razoavelmente corretas) acerca da nobreza ou da justiça das ações em que se engaja – isto é, ele [o aprendiz] deve estar progredindo rumo à aquisição de um senso maduro de valores” (Burnyeat, 2010, p. 161) através da “habilidade de internalizar, a partir de uma gama dispersa de casos particulares, uma atitude avaliativa geral que não é redutível a regras ou preceitos.” (Burnyeat, 2010, p. 159).

Não é meu intuito aqui fazer uma avaliação dos diversos significados que o termo *kalon* pode dar conta, mas preciso deixar claro o que compreendo que Aristóteles quer dizer ao falar daquilo que é nobre e belo nas ações. Neste ponto, sigo a leitura de Lear (2004): uma ação nobre é uma ação *apropriada*. A interpretação da comentadora toma forma a partir de uma passagem do livro V dos *Tópicos*, onde o Estagirita afirma que

Por exemplo, alguém que disse que “apropriado” (*prepon*) constitui uma propriedade do belo (*kalon*) apontou a coisa mesma como sua própria propriedade (*pois belo e apropriado são a mesma coisa*) e, assim, apropriado não pode ser uma propriedade do belo. (*Tópicos*, 135a 13 – 14, ênfase minha)

Ao identificar o ato nobre com o ato apropriado, o que Lear (2004) propõe é que agir com mediania (isto é, visando o meio termo nas ações, evitando tanto o excesso quanto a falta) é agir em vista daquilo que é apropriado. E o apropriado se estabelece e se configura de acordo com as circunstâncias. Assim, aprender *que* tais ações são nobres é aprender *que* elas são apropriadas às suas circunstâncias. Certamente com isso não quero dizer que o aprendiz moral jovem é capaz de agir bem reconhecendo em cada contexto suas particularidades circunstanciais; isto é tarefa para quem possui a sabedoria prática já cultivada e se torna apto a dar as razões de *por que* a ação é nobre. O que o aprendiz, no seu trajeto inicial, deve ser capaz de saber é, “a respeito de ações específicas, que [elas] são nobres e justas em circunstâncias específicas” (Burnyeat, 2010, p.159).

Aqui, retornamos ao nosso ponto anterior: é na prática, na nossa experimentação diária com o mundo, que vamos aprendendo a reconhecer o nobre e habituando-nos a agir bem. Dizer que a prática possui algum tipo de poder cognitivo é assumir que a habituação é capaz de educar o desejo de alguma forma. E esta forma, como já ressaltai, me parece necessariamente ligada às sensações de prazer e vergonha – sensações que nos acompanham desde nossos primeiros anos de vida e que vão se aperfeiçoando quando começamos a experienciar o mundo de uma forma não puramente instintiva ou animal.

Para Pakaluk (2005), as respostas avaliativas motivadoras não são – em nenhuma medida – racionais, já que elas se desenvolveriam antes da razão, em um estágio onde ainda não estão fundamentadas na concepção geral da virtude. Com isso, nenhum tipo de racionalidade, para o autor, pode fazer parte do processo de habituação. Considero complicado fazer uma afirmação de tal tipo: por mais que Aristóteles pareça admitir que ainda não somos capazes de dar razões para agir enquanto estamos nos primeiros estágios da educação moral, isso não é o mesmo que dizer que não desenvolvemos (e, portanto, não utilizamos) a faculdade racional de *nenhum* modo. Se consideramos que a parte desiderativa da alma está em constante diálogo (ou ao menos com o ouvido bem atento!) com a parte racional e que uma não consegue se desenvolver adequadamente (isto é, com excelência, de forma virtuosa) sem a outra, é possível supor que, em alguma medida, a faculdade racional exerça alguma influência nas operações e na própria formação da parte desiderativa e das suas virtudes.

Reconhecer aquilo que é nobre (portanto, o fim da ação virtuosa) pressupõe, também, que reconheçamos o que está fora do conjunto de coisas nobres. Em outras palavras: reconhecer o nobre é também ser capaz de diferenciar entre o fim bom e o fim indesejável. Desde nossos primeiros anos de vida vamos nos adaptando a *sentir* um desejo em fazer certas coisas e a evitar outras. Com a instrução correta, vamos formando nossos aparatos cognitivo e avaliativo de modo que sejamos capazes de escolher – em algum momento futuro –, por nós mesmos, uma coisa e não outra. Podemos dizer que um bebê, ao reagir a estímulos externos, *não sabe* o que está fazendo; não é raro ouvirmos na cultura popular ou lermos, inclusive em livros pediátricos, que ele faz o que faz *por reflexo* ou por mero instinto

de sobrevivência. Mas basta você conviver com um bebê – mesmo que muito pequeno – para perceber que ao repetir ações, *há algo que ele está entendendo*.

Hoje se sabe que por volta da vigésima quarta semana dentro do útero, o feto desenvolve a capacidade de reconhecer direções: “em cima” e “em baixo” começam a se tornar noções familiares; é também por volta dessa semana de gestação que a mulher gestante passa a sentir uma maior movimentação dentro de seu útero, como se o bebê estivesse experienciando sua nova habilidade; é impossível afirmar que o feto tem desejos direcionados – ou, em outras palavras, que ele possui *preferências*, aqueles desejos que não são puro apetite ou impulso – mas se você perguntar para uma gestante se há padrões que *aquela* feto parece seguir, há grandes chances dela responder afirmativamente. Meu ponto, aqui, é indicar um certo desenvolvimento cognitivo e racional que parece andar junto desde muito cedo: eu desenvolvo capacidades fisiológicas e biológicas e, a partir disso, vou experienciando essas capacidades *ao mesmo tempo* em que vou desenvolvendo minhas preferências com relação às coisas que essas capacidades me permitem realizar⁵⁸. Por que, nas ações éticas, isto não seria similar?

Falamos anteriormente, acompanhando Aggio (2018), em uma razão persuasiva. É essa razão que auxilia na determinação (ou ao menos na indicação) do fim que deve ser buscado. Afinal, na filosofia aristotélica, é a razão que sabe distinguir entre o certo e o errado. Se é a razão que determina o que é o fim *kalós* que deve ser perseguido, e se durante a infância e a juventude prévia o aprendiz ainda não possui sua própria razão (a sabedoria prática) desenvolvida, como podemos dizer que ele age tendo em vista o fim correto? Justamente através dessa razão persuasiva.

Tal razão não é própria do agente ético em fase de aprendizagem, mas daqueles que o educam moralmente. Assim, a educação moral se faz, inicialmente, em termos de uma persuasão externa. O aprendiz precisa ser convencido (e se convencer, pois esse processo não é algo completamente passivo) de que aquilo que ele está fazendo, de que aquela ação, é uma coisa boa, uma ação *kalós*. E é

⁵⁸ O quanto isso é consciente é uma discussão muito mais técnica e que não me parece caber à filosofia.

nesse processo de persuasão educacional através de uma razão que vem de terceiros que o aprendiz vai desenvolvendo a sua *própria* racionalidade. Se for assim, podemos dizer que educar o desejo ao bem sentir é um trabalho, em uma primeira instância, de responsabilidade do educador; é quem educa que deve ser capaz de indicar as boas ações não meramente como uma ordem sem qualificação, mas como uma prescrição de caráter pedagógico. *Ensinar* o que é bom vai além de simplesmente *determinar* o que é bom e que, portanto, é isso que deve ser buscado.

Para que esse trabalho pedagógico possa ser adequadamente realizado pelo educador moral, é preciso que esse educador aposte naquilo que de fato é capaz de conversar com as demandas mais básicas dos bebês e das crianças. É aqui que, a meu ver, o prazer e a vergonha ocupam seu papel de destaque na ética aristotélica. Experienciar novas habilidades e testar limites faz parte do crescimento dos bebês e das crianças. Aristóteles parece reconhecer isso, mesmo que não tenha escrito nenhuma linha sobre desenvolvimento infantil. Ao trazer à baila a tese (hoje facilmente aceita) de que o prazer e a dor fazem parte de nossa vida e são determinantes desde cedo, seu ponto pode ser interpretado (ou estendido sem grandes problemas) de modo a compreender o aperfeiçoamento (não apenas fisiológico, mas também ético) dos seres humanos. Que o prazer é um acompanhante frequente das nossas ações, já discurremos anteriormente; o que pretendo alegar⁵⁹ é que a vergonha também ocupa uma posição de destaque em nosso processo de aprendizado moral.

No livro IV da EN – acompanhando os capítulos finais do livro III – Aristóteles passa a discorrer sobre as virtudes específicas: generosidade, magnificência, orgulho ou grandeza de alma, ambição, gentileza ou bom temperamento, simpatia, veracidade, espirtuosidade ou sagacidade. Para fechar o livro, ele acrescenta uma quase-virtude: a vergonha (*idôs*)

A vergonha não pode ser descrita como uma virtude; pois é mais como uma paixão do que como uma disposição (*hexis*). *É definida, de qualquer forma, como um tipo de medo do descrédito* e, de fato, produz um efeito similar ao produzido pelo medo do perigo; pois

⁵⁹ Como já o fazem outros autores, com destaque para Howard J. Curzer (2012), Christopher Cecil Raymond (2013 e 2015) e Marta Jimenez (2020).

peças que sentem vergonha coram, enquanto aquelas que temem pelas suas vidas ficam pálidas. [...] O sentimento de vergonha não é adequado para todas as idades, mas apenas para os jovens. Pois pensamos que pessoas jovens devem ser propensas a sentir vergonha pois elas vivem pelas paixões e, portanto, cometem muitos erros, mas *são contidos pela vergonha*; e elogiamos os jovens que são propensos a essa paixão, mas uma pessoa mais velha ninguém elogiaria por sentir-se envergonhada, pois achamos que ela não deve fazer nada que cause esse sentimento. (EN 1128b 10 - 21, ênfase minha)

A vergonha, argumenta Aristóteles, não pode ser dita uma virtude pois não é uma disposição, mas parece ser uma paixão, algo que nos afeta com relação às nossas ações; e, mais do que isso, “é definida como um tipo de medo do descrédito” (EN 1128b 11). Não pretendo aqui esmiuçar os motivos que a colocam como uma paixão e não uma disposição; quero, antes, chamar a atenção para o modo como Aristóteles a define e a descreve: é como um tipo de medo de ser desacreditado, de ser considerado incorreto em suas ações ou sentimentos, de não ser levado a sério, de ser desonrado. É o temor da desonra caindo sobre os ombros dos homens. E, ele complementa, é *esperado* que as pessoas mais jovens sintam vergonha, sejam afetadas por ela. Afinal, ser jovem é ser tomado e levado não pelas disposições, mas pelas paixões; sendo assim, o sentimento da vergonha seria como uma régua para refrear ou regular as ações, um tipo de *auto moderador* dos mais jovens.

É interessante notar o papel que, se compreendida assim, a vergonha assume. Enquanto o prazer incentiva, a vergonha retrai. Enquanto o prazer me deleita e me causa satisfação, a vergonha me humilha e me causa dor. Não me refiro, claro, à dor física (ao menos não necessariamente). Antes, à dor da desonra, de ser considerada eticamente inapta pelas minhas ações incorretas. Eu sinto vergonha quando erro ou quando acredito que alguma ação realizada por mim seja, ao contrário de nobre, vil. E é com mais esse impulso da vergonha que a educação moral se desenha.

Irwin (1999) e Taylor (2002) chamam a atenção para o papel prospectivo que a vergonha cumpre nas motivações da pessoa virtuosa. A mim, também cabe chamar a atenção para esse papel prospectivo, mas antes como um modo efetivo de conduzir crianças (desde os primeiros estágios do seu desenvolvimento) e adolescentes no desenvolvimento das disposições virtuosas. Que a vergonha cumpra alguma função especial na motivação daqueles que já são virtuosos, tal como argumentam os autores acima, acho uma constatação difícil de ser feita; textualmente Aristóteles refuta essa tese quando pontua que as pessoas mais velhas não devem fazer coisas que resultem em vergonha; e, sabemos, ser propriamente um virtuoso com uma disposição formada também requer tempo e experiência (EN 1103a 15), requer maturidade – já que mesmo a excelência moral depende do bom funcionamento da parte intelectual prática da alma, especificamente da prudência.

Educar o desejo, portanto, não tem relação *tão somente* com sentir prazer de maneira apropriada (como se deve, quando se deve, com que se deve). Em uma disposição já formada (e excelente), o prazer continua acompanhando a ação – pois agir bem é naturalmente prazeroso –, mas não possui caráter formativo; o agente moral já aprendeu a amar aquilo que é bom, e o que é bom é prazeroso. Com a vergonha, temos um novo quadro: parece ser exclusivamente o seu aspecto formativo o que interessa a Aristóteles. Quando já sabemos o que é o nobre a ser feito e somos capazes de dar as razões de por que *eu mesma* devo agir assim e não assado – pois já tenho uma razão prática bem formada, capaz de compreender os fins das ações e os passos adotados em vista desses fins –, a vergonha não tem mais nenhum papel importante a cumprir. Ninguém sente vergonha ou pudor se faz aquilo que deve ser feito (ao menos não nos casos simples ou corriqueiros da vida, aqueles que acontecem no mais das vezes; as exceções, evidentemente, são os casos atípicos, as situações extremas ou de disputa moral). A vergonha, diferente do prazer, não acompanha as boas ações; a vergonha nos ajuda a reconhecer aquilo que é mau, aquilo que é vil, aquilo que *não* deve ser feito naquela circunstância. E é precisamente nesse aspecto que temos o seu auxílio formativo.

Falar em *aidôs* nessa chave de leitura, portanto, implica considerar o seu caráter essencialmente pedagógico na formação da disposição virtuosa. Se

conseguimos perceber claramente quando uma criança mais velha se sente enrubescida por ter realizado uma ação que – ela sabe – não vai ser considerada a apropriada por uma avaliação moral externa (de sua mãe ou de seu professor), pode ser mais difícil notar esse comportamento em crianças novas ou bebês. Uma hipótese para isso, aqui, é que as crianças mais velhas já estão no processo de habituação, onde a internalização do que é bom e do que é ruim e o amor pelo nobre vem sendo fomentado e, aos poucos, adquirido. Bebês e crianças pequenas passam por um período onde a indicação da má ação se dá, sobretudo, pela repreensão. Ser repreendido por aqueles que amamos e confiamos na capacidade de julgar é, definitivamente, uma das maiores dores que podemos passar em nossa infância. Lembro claramente de momentos em que notei nos olhos de minha mãe a decepção com alguma das minhas ações e o sentimento de completa vergonha que tomou conta de mim foi suficiente para que eu desejasse nunca mais repetir tal feito. E, de fato, eu me esforçava para fazer aquilo que era *certo*; entre acertos e erros, elogios e censuras, fui aprendendo o que era esperado de mim e o que era esperado de uma vida em comunidade; mais do que isso, fui aprendendo a *amar* fazer a coisa certa (ou ao menos, o que me foi ensinado que é certo e que eu entendo, hoje, que é certo).

Relembro a tese apresentada e defendida anteriormente: que não é necessário ser um virtuoso para agir com motivações virtuosas; aprendizes éticos também são capazes de performar ações virtuosas com os motivos de alguém virtuoso. É assim que buscamos resolver o problema da continuidade na ética aristotélica. Quanto à questão mais persistente de *como* saímos de ações similares às ações virtuosas para ações propriamente virtuosas realizadas por um caráter disposicional virtuoso (e tenho cada vez mais segurança de que essa é a questão central desta tese), isto me parece passar necessariamente pelos papéis desempenhados tanto pelo prazer quanto pela vergonha. Há uma passagem que considero fundamental para defender este ponto e, coincidência ou não, ela se encontra no último livro agrupado na EN. Ali, Aristóteles nos diz

[...] no que diz respeito à virtude, então, não basta saber, mas devemos tentar tê-la e usá-la, ou tentar qualquer outra maneira de se tornar bom. Agora, se os argumentos fossem eles mesmos

suficientes para tornar as pessoas boas, ganhariam, com justeza, muitas grandes recompensas, como diz Teógnis, e tais recompensas deveriam mesmo ser ofertadas. Mas como as coisas são, enquanto parecem ter [os argumentos] o poder de encorajar e estimular os espíritos generosos entre nossos jovens, e fazer um caráter que nasce gentilmente, bem como um verdadeiro amante do que é nobre, pronto para ser possuído pela virtude, eles não são capazes de encorajar muitos à nobreza e bondade. *Pois estes não obedecem por natureza ao sentimento de vergonha, mas apenas ao medo; e não se abstêm de atos ruins por causa de sua baixaza, mas por medo do castigo; vivendo pela paixão, perseguem seus próprios prazeres e os meios para eles, e evitam as dores opostas, e não têm sequer uma concepção do que é nobre e verdadeiramente agradável, pois nunca o provaram.* Que argumento remodelaria essas pessoas? É difícil, senão impossível, remover por argumento os traços que há muito foram incorporados ao caráter. (EN 1179 b 5 - 16, ênfase minha.)

O que o Estagirita faz aqui é apontar para a diferença que ele facilmente reconhece (e parece esperar que aqueles que acompanham suas lições reconheçam com a mesma facilidade) entre o jovem que está satisfatoriamente “habilitado” para se tornar virtuoso através de argumentos e o jovem que não está. Veja que a sua ênfase recai sobre a vergonha como um modo de educar para o reconhecimento (ou ao menos a valoração) da nobreza nas ações. Jimenez, em seu valioso artigo de 2016, chama atenção explicitamente para este ponto:

Entre os jovens, diz Aristóteles, apenas aqueles que têm um senso de vergonha e são amantes do nobre podem ser afetados por argumentos em ética, enquanto aqueles que apenas obedecem ao castigo são imunes às considerações sobre o bom e o nobre. A diferença, afirma ele, é que aqueles que respondem ao seu sentimento de vergonha evitam as más ações por causa do caráter vergonhoso dessas ações (*διὰ τὸ αἰσχρὸν*, 1179b12), enquanto as pessoas que agem por medo de punição são movidas apenas por considerações sobre seus próprios prazeres e dores. *Em outras palavras, enquanto os jovens amantes do nobre farão algo generoso,*

amigável ou apenas porque é a coisa nobre a fazer e seria vergonhoso não fazê-lo, aqueles que são governados pelo medo do castigo e desejos de recompensa fazem essas ações somente se através delas obtêm algum ganho ou prazer ou evitam alguma perda ou dor. (Jimenez, 2016, p. 28, ênfase minha)

É o amor ao nobre – cultivado pelo prazer – e o ódio ao vil – cultivado pelo sentimento de vergonha –, portanto, os dois maiores motivadores para que o aprendiz moral realize ações virtuosas por elas mesmas e em vista da sua nobreza. Se for assim, podemos dizer que mesmo aqueles que ainda não possuem uma *hexis* firme são capazes de, em algumas ações, agir tendo como fim o nobre – e não o agrado do elogio, o prazer momentâneo do ganho ou mesmo o medo da punição. Isso não significa que elogio, prazer e punição, por exemplo, não façam parte do processo inicial do aprendizado, em um estágio pouco desenvolvido (como é o caso dos bebês e crianças pequenas). O ponto é outro: em algum momento o aprendiz vai passar a agir, em certos momentos, tendo como fim único aquilo que é nobre.

Para Burnyeat (2010), é exclusivamente o prazer “a chave para o nosso problema de como a prática leva ao conhecimento” (Burnyeat, 2010, p. 165). Para Curzer (2012), é a vergonha o principal motor do desenvolvimento moral⁶⁰. Jimenez, num primeiro momento (2016), reconhece que tanto o amor ao nobre quanto o sentimento de vergonha são os melhores candidatos ao posto das principais forças motivadoras para que o jovem aja corretamente⁶¹; na sua obra de 2020, entretanto, suas apostas pendem para um papel mais preponderante da vergonha. Minha posição, por enquanto, assume que tanto o prazer quanto a vergonha são as duas fontes motivadoras do processo de habituação. Sentir prazer e sentir vergonha me ajudam a amar o nobre e a detestar o vil no sentido de que me auxiliam a

⁶⁰ Para ver essa defesa mais de perto, conferir o capítulo 16 do livro *Aristotle and the Virtues, Shame and Moral Development*, 2012. Neste capítulo, Curzer elabora sua teoria sobre o desenvolvimento moral aristotélico através da análise das figuras do incontinente, do continente, do virtuoso natural e do propriamente virtuoso. É oferecido, inclusive, um sumário descrevendo todos os passos deste processo.

⁶¹ A autora ainda sugere que “da mesma forma, podemos imaginar que existem outras emoções e tendências que também podem ocasionalmente orientar pessoas não-virtuosas a praticar ações virtuosas por si mesmas e por sua nobreza. Um bom candidato potencial aqui poderia ser, por exemplo, a amizade, pois Aristóteles reconhece que a amizade estimula a ação nobre nos jovens (EN 1155a14-15).” Jimenez, 2016, p.28.

internalizar o conhecimento. Qual conhecimento? Tanto este que estou adquirindo ao realizar a ação (enquanto vou me desenvolvendo), quanto algum conhecimento prévio sobre o assunto que eu já possuo e não me dou conta que possuo. Para Jimenez (2016)

A aprendizagem não surge do nada, mas, ao contrário, se constrói a partir de coisas que o aprendiz já possui. Conseqüentemente, os aprendizes ocupam uma posição intermediária entre aqueles que são absolutamente ignorantes e aqueles que possuem pleno conhecimento da ciência ou habilidade em questão. (Jimenez, 2016, p. 29).

Assim, quando falamos em algum tipo de conhecimento prévio não estamos falando de alguém que possui um “conhecimento sem qualificação ou a sabedoria prática do homem bom” (Burnyeat, 2010, p. 167), mas dos “aprendizes da virtude já terem ‘algo’ das virtudes que estão tentando adquirir, que os capacitará a realizar as ações da maneira correta” (Jimenez, 2016, p. 29). E esse “algo” de virtude, defende Jimenez, pode englobar uma gama de coisas que estão relacionadas significativamente com a virtude que o aprendiz está adquirindo: “percepções, memórias, noções, crenças verdadeiras, desejos ou emoções” (Jimenez, 2016, p. 30).

CONCLUSÃO

Procurei mostrar como a *hexis* moral se forma no caráter do agente ético através do *ethos*, compreendido como habituação. Para tanto, aponte o processo de educação moral do aprendiz como o caminho primeiro – e necessário – para que a disposição virtuosa possa se desenvolver adequadamente e arraigar-se neste agente. Tentei sugerir, apoiada em comentadores antigos e contemporâneos, que dispor-se a agir bem exige esforço tanto do próprio aprendiz quanto daqueles que estão à sua volta e funcionam como sua base moral: saber o que é bom e nobre, reconhecer que *isto* é bom e nobre, desejar acertadamente para sentir bem e, assim, agir a partir de uma disposição virtuosa.

Viver uma vida boa – feliz, harmoniosa, frutífera, completa e tantos outros adjetivos que cabem aqui – requer empenho. Na ética de Aristóteles, não é diferente. Ser uma pessoa realizada envolve fatores contingentes e indeterminados (como não ser premiado com um azar constante) mas, sobretudo, envolve fatores que dependem do próprio agente e da comunidade da qual ele faz parte e o abriga. Devido à nossa natureza, somos dotados de algumas características básicas: respiramos, comemos, crescemos, nos reproduzimos, sentimos, desejamos e pensamos. É também devido à nossa natureza que refletimos e somos capazes de tomar nossas próprias decisões.

Como as plantas, precisamos de sol e de nutrição para nos desenvolvermos fisiologicamente. Como os animais, precisamos de certos impulsos para sobrevivermos e garantirmos que nossa espécie siga adiante e alcance um pouco da eternidade. E como seres humanos, precisamos arcar com as consequências de termos um tipo de desejo muito mais específico e direcionado, um desejo quase que deliberativo, que nos permite (mas também nos obriga) a querer uma coisa em detrimento da outra (mesmo nas ações mais básicas, como matar a fome ou mantermo-nos aquecidos). Na filosofia aristotélica, educar esse desejo para sentir, reagir e agir bem é um dos passos indispensáveis para que nossa conduta ética, ancorada na nossa natureza, se desenvolva de modo a sermos pessoas corajosas, honestas, temperantes, bondosas, pessoas que guiam suas ações a partir dessas

virtudes. O esforço para se ser feliz, portanto, exige o desenvolvimento de um caráter virtuoso constituído quase que de uma habilidade para sentir e deliberar bem: a *hexis* ética. É nesse sentido que construí a argumentação do primeiro capítulo desta tese: viver uma vida feliz pressupõe ter uma disposição virtuosa.

Considerando a importância da *hexis* para a teoria ética e política de Aristóteles, busquei traçar com mais precisão o significado desse termo e o seu uso no *corpus* aristotélico, sobretudo nas *Categorias* e na própria *Ética a Nicômaco*. Olhando para a alma humana tal qual olhou o Estagirita, pude constatar o que é textualmente dado: ao definir a virtude ética como uma *hexis*, o que se quer dizer é que possuir uma virtude deste tipo é estar disposto – racionalmente – a sentir, desejar e agir deliberativamente. A virtude de caráter, desse modo, está ligada às paixões de uma maneira bastante íntima: é também cognitivamente que lidamos com nossas reações afectivas e nossos desejos; agir bem é um ato que inclui sentir adequadamente e isso envolve o desenvolvimento e a utilização de alguma capacidade racional.

Além disso, possuir uma disposição (de qualquer tipo, não apenas a disposição ética) é possuir uma qualidade que coloca-nos fortemente inclinados a seguir uma direção específica e essa qualidade é duradoura, estável e resistente. Não deixamos de possuir uma disposição com facilidade, do mesmo modo que não passamos a possuí-la sem esforço. Também nessa perspectiva, a *hexis* deve ser compreendida como não-inata: ninguém nasce sabendo aquilo que é o melhor a ser feito em cada situação contextual nem como viver de acordo com isso. É através da prática vivida que vamos moldando nossa recepção sensitiva, nossas reações afectivas, nossos quereres e nosso juízo. A natureza nos faz habilitados a desenvolver nossas habilidades disposicionais: isso significa, ao fim e ao cabo, que cabe a nós mesmos realizar essa tarefa – não, claro, sem a ajuda daqueles que nos rodeiam.

Desenvolver (e constantemente colocar em prática através de ações) uma disposição ética virtuosa é uma empreitada que se realiza pela habituação. O *ethos*, compreendido por mim como todo o processo que encaminha a construção do caráter, possui diferentes etapas – ou, talvez para falar de forma mais acurada,

diferentes aspectos. Um desses aspectos, frequentemente apontado pelos comentadores como o mais determinante, diz respeito ao ato de repetir as ações virtuosas tal qual um agente virtuoso maduro faria mas de maneira não virtuosa, seja porque esse agente não possui as motivações corretas seja porque ele não é capaz de reconhecer o fim correto. Não nego que o passo da repetição prática seja crucial para que a disposição passe a fazer parte da constituição ética do agente; considero, porém, que se desejamos de fato obter a clareza necessária para falar do hábito aristotélico é preciso explicar melhor como a repetição de ações auxilia na formação da *hexis*, assim como é preciso que alguns outros aspectos – fundamentais – sejam levados em conta neste processo.

Quando dizemos que, no terreno ético, aprendemos a ser bons realizando ações boas, isto precisa ser explicado. Essa repetição não pode ser um exercício puramente mecânico. No terceiro capítulo pretendi mostrar que pessoas não virtuosas também podem realizar atos virtuosos e pelos motivos corretos; e que é justamente porque não há de fato um *gap* constante entre as ações realizadas virtuosamente e as ações realizadas de acordo com a virtude que o aprendiz é capaz de aprender a ser bom moldando e atualizando sua disposição através dessas mesmas ações. Se defendemos que são as ações que determinam a qualidade disposicional para sentir e deliberar bem, como não dar uma importância especial (e determinante) ao *modo* como essas ações são realizadas? É preciso que as ações repetidas pelo aprendizes possuam (mesmo que não em todas as vezes, mas *no mais das vezes*) as características da ação virtuosa e do *modus operandi* do virtuoso.

Ao enfatizar que a *hexis* virtuosa é uma disposição para sentir bem tivemos como objetivo apontar para a educação do desejo como um dos aspectos cruciais da habituação. É ouvindo corretamente as prescrições da razão que o desejo nos direciona a sentir adequadamente e, assim, somos capazes de agir bem em diferentes contextos. A razão prática, portanto, determina os fins da ação mas de um modo específico e indireto: não através do raciocínio, mas através da habituação. Ela auxilia a parte desiderativa da nossa alma a sentir e desejar os fins adequados através da percepção das situações particulares, dos distintos cenários que experienciamos.

É aqui que convém chamar a atenção para dois tipos diversos e peculiares do que podemos denominar de “razão persuasiva”. É também neste momento que um dos pontos centrais da pesquisa toma forma: o papel da educação ética na formação do caráter das crianças e dos jovens. É durante os primeiros anos de formação que o ser humano aprende *que* algumas ações são boas e outras más; é recebendo instruções através de exemplos, aconselhamentos e ordens que uma criança passa a internalizar o bem como um fim que deve ser desejado. Aqui, dizemos que a razão prática que opera adequadamente não é da própria criança, mas daqueles que a educam – e, assim, a persuadem sobre o que é bom e desejável de se realizar. Uma criança ou jovem nesta fase de desenvolvimento ainda não é capaz compreender e dar as razões – corretas – de porquê se deve agir assim ou assado, o que ela faz é começar a internalizar que *isso* é correto ou incorreto.

Essa razão externa que guia as ações e ajuda no desenvolvimento ético (que envolve também aspectos cognitivos) vai pouco a pouco educando o nosso desejo quando nos faz reconhecer no bem do outro o nosso próprio bem. É por isso que os atos de ensinar e de aprender, na infância e na adolescência, não devem ser ignorados ou postos de lado. Ensinar e ser ensinado não são procedimentos que servem apenas ao campo teórico. A experiência e suas práticas, a vida vivida e compartilhada, o ser humano e a sua vontade de buscar a felicidade também, em alguma medida, passam por um processo de ensino.

Defendi que a educação para sentir adequadamente que recebemos daqueles que nos rodeiam nos auxilia a desejar bem e a apreender o fim correto (isto é, o fim nobre em uma circunstância particular) através do amor e da ojeriza circunstanciados nos sentimentos/sensações de vergonha e de prazer. Amar o nobre e detestar o vil são inclinações que, para serem apropriadamente realizadas por nós mesmos, dependem inicialmente da razão de quem nos educa. E é nesse processo habitual – de cuidado por parte de quem guia e de confiança por parte de quem recebe – que nossa própria racionalidade vai se desenvolvendo e se aperfeiçoando. Tornar-se um adulto que sabe agir bem porque deseja e escolhe aquilo que realmente vale a pena ser desejado e escolhido faz da educação moral um precioso caminho na busca pela formação da disposição virtuosa do caráter.

BIBLIOGRAFIA

(a) Edições das obras de Aristóteles e traduções

ACKRILL, J. L. *Categorias*. Barnes, J. (ed.). In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

ACKRILL, J. L. *Categories and The Interpretatione*. New York: Oxford University Press. 1963.

BEKKER, I. *Aristotelis Opera*. Vol: II: *Ethica Nicomachea, Ethica Eudemia, Magna Moralia*; Berlin 1831. de Gruyter 1960

BROWN, L. *Oxford World's Classics: Aristotle: The Nicomachean Ethics (Revised Edition)*. Oxford: Oxford University Press. 2009

BYWATER, L. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press. 1894.

CRISP, R. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000

IRWIN, T. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. 1999

JOWETT, B. "Politics". Barnes, J. (ed.). In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

RACKHAM, H. *The Nicomachean Ethics*. London: Harvard University Press. 1934.

REEVE, C. D. C. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. 2014.

ROSS, D. "Metaphysics". Barnes, J. (ed.). In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

ROSS, D. *Nicomachean Ethics*. Tradução de: Ross, D. London: Oxford University Press. 1998.

SMITH, J. A. "On the Soul". Barnes, J. (ed.). In: *The Complete Works of Aristotle* . New Jersey: Princeton University Press, vol. I. 1995.

SOLOMON, J. "Eudemian Ethics". Barnes, J. (ed.). In: *The Complete Works of Aristotle* . New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

(b) Comentários e textos de apoio:

ACHTENBERG, D. *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: promise of enrichment, threat of destruction*. New York: State University of New York Press. 2002.

_____. "The Role of the Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics." In: *Ancient Philosophy* 9 (1989): 37–47. Reprint in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, John P. Anton and Anthony Preus, eds. Albany: State University of New York Press, 1991.

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility - a study in Greek values*. Chicago. 1960.

AGGIO, J. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: EDUFBA. 2017

ANAGNOSTOPOULOS, G. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1994.

ANGIONI, L. *O ser humano cultivado (pepaideumenos) em Aristóteles*. In: *Filosofia e Educação*, vol. 9, n.1. Campinas: p. 165 - 196. 2017.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press. 1993.

ANSCOMBE, G. E.M. "Modern Moral Philosophy". In: *Collected Philosophical Papers*, vol III, Oxford, p. 26-42. 1981.

AQUINAS, T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. C. I. Litzinger (ed.). Henry Regnery Company: 1962.

AUBENQUE, P. “La place de l’Ethique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l’éthique”. In: *L’excellence de la vie* 37, ed: Romeyer Dherbey e G. Aubry, p. 397-407.

_____. *La Prudence chez Aristote*. Paris. 1963,

BENNETT, W. J. *The Book of Virtues*. New York: Simon and Schuster. 1993.

BERMÚDEZ, J. P. “Practical reason, habit, and care in Aristotle”. In: *Práxis Filosófica*, Vol. 43, pp. 77 - 102, 2016.

BERTI, E. “O valor epistemológico dos endoxa segundo Aristóteles”. In: *Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Trad.: Élcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, p. 370-387. 2010.

BODÉÜS, R. *Aristote – Catégories*. Paris: Belles Lettres. 2001.

_____. “Virtude acabada e vício acabado”. *Analytica* 8 2 2004, pp. 115-134.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.

_____. “Chapter 8 - Aristotle and contemporary ethics” In: *Aristotle and Beyond*. Cambridge: University Press, p. 113 - 134. 2007

BURNYEAT, M. F. “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”. In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, pp. 155-182. 2010.

CHARLES, D. *Aristotle’s Theory of Action*. Londres 1984.

CILICIA, S. *On Aristotle Categories 7-8*. Trad.: Barrie Fleet. London: Bloomsbury. 2002.

_____. *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford U. P. 2010

COOPER, J. M. *Knowledge, Nature, and the Good – essays on ancient philosophy*. Princeton: 2004.

_____. *Reason and emotion: essays in ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: 1999.

_____. *Reason and Human Good in Aristotle*. Harvard University Press. 197.

CURZER, H. *Aristotle and the Virtues*. New York: Oxford University Press. 2012

DONINI, PL. *Ethos – Aristotele e il determinismo*. Turim 1989.

DOVER, K. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: 1974.

ENGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press. 1983.

FERGUNSON, J. *Moral Virtues in the Ancient World*. London: Methuen and Co. 1958.

FLANAGAN, O & RORTY, A. *Identity, character, and morality*. MIT Press, 1990.

FORTENBAUGH, W. *Aristotle on Emotion*. Gerald Duckworth & Co Ltd: 1975.

FREDE, D. "Prazer e dor na ética aristotélica". In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Ed: Kraut, R. Porto Alegre: Artmed Editora S.A., p. 236 - 253. 2009

FREIRE, P. Ação cultural para a liberdade. “Conscientização e libertação: uma conversa com Paulo Freire”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. *A educação na cidade*. São Paulo: Cortez, 1991.

GAUTHIER, R.A. & JOLIF, J. *L’Étique à Nicomaque* (4 vols), Louvain (1958-59); (2ed:1970), 2002.

HAMPSHIRE, S. *Two theories of morality*. Oxford: 1977.

HARDIE, W.F.R. *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press. 1968

HOOKS, B. *Ensinando a transgredir : a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2017

HURSTHOUSE, R. *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press. 2002

JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Westport: Greenwood Press. 1947

JANSEN, L. “Aristotle’s Theory of Dispositions: From the Principle of Movement to the Unmoved Mover”. In: *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. Berlin: Walter de Gruyter. 2009

JIMENEZ, M. “Aristotle on Becoming Virtuous by Doing Virtuous Actions”. In: *Phronesis*, Vol. 61, p. 3-32. 2016.

_____. *Aristotle on Shame and Learning to Be Good*. New York: Oxford University Press. 2020.

JOHNSON, M. R. *Aristotle on Teleology*. New York: Oxford University Press. 2005

KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*. New York: Oxford University Press, 1992.

LEAR, G. R. *Happy Lives and the Highest Good*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

LU, T. M. “*Hexis* within Aristotelian Virtue Ethics”. In: Proceedings of the ACPA, Vol. 88, p. 197-206. 2015.

MARION, F. A. P. *Étude sur les notions de diathesis et d’hexis chez Aristote*. 2015. 288 f. Dissertação (Mestrado em História da Filosofia) – Université Paris- Sorbonne. 2015.

MCLEISH, K. *Aristóteles: A poética de Aristóteles*. São Paulo: UNESP. 2000.

MEYER, S. S. *Aristotle and moral responsibility*. Oxford 1993.

MOST, G. “The uses of the Endoxa. Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric.” In: *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press, p. 167-190. 1994.

NAGEL, T. “Aristotle on *Eudaimonia*”. In: *Phronesis*, vol. 17, n. 3, p. 252 - 259. 1972

NUSSBAUM M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge. 1986.

OELE, M. “Passive Dispositions: On the Relationship between *pathos* and *hexis* in Aristotle”. In: *Ancient Philosophy*, vol. 32 (2), p. 351 - 368. 2012

PAKALUK, M. *Aristotle’s Nicomachean Ethics: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

PEREIRA, R. R. “Dois tipos de ética teleológica”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Vol. 30, p. 35-51. 2017.

PLATÃO. *Oeuvres complètes*. T. XIII, 3e partie (texte établi et traduit par J. Souillé). Paris: Les Belles Lettres, 1989.

RODRIGO, P. *Aristotle et les choses humaines*. Bruxelles 1998.

_____. "The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy". Trad.: Clare Carlisle, *Journal of the British Society for Phenomenology* 42, n.1, pp. 6-17. 2011.

RORTY, A. *Essays on Aristotle's Ethics*. (ed.). Berkeley, CA: University of California Press, pp. 157-170. 1980.

ROSS, D. *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought*. Meridian Books Publisher. 1959

RUSSELL, C. D. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. New York: Cambridge University Press. 2013

SHERMAN, N. (ed.) *Aristotle's Ethics - critical essays*. Oxford: 1999.

_____. *Making a necessity of virtue - Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge: 1997.

_____. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: 1989.

SIMPLICIUS. *Simplicius: On Aristotle Categories 7-8*. Bristol: Bristol Classical Press. 2002

SOUILHE, J. Platon, *Oeuvres complètes*. Les Belles Lettres: 1962

SPINELLI, P. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2007

STEWART, J. *Notes on Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Oxford University Press. 1892.

TAYLOR, A. E. "Ethics and Politics in Aristotle: A Discussion of Richard Kraut, Aristotle: Political Philosophy". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 23, p. 265 - 277. 2002

URMSON, J. O. "Aristotle's Doctrine of the Mean". In: *Essays on Aristotle's Ethics*.

VASILIOU, I. "Virtue and Argument in Aristotle's Ethics." In: *Moral Psychology: Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities*. Ed: S. Tenenbaum, p. 37 - 77. 2007

VRANAS, P. B. M. "Aristotle on the Best Good: Is Nicomachean Ethics 1094a18-22 Fallacious?". In: *Phronesis*, Vol. 50: Issues 2, p. 116-128. 2005.

WARNOCK, G. *The object of morality*. London: 1971.

WILLIAMS, B. *Morality*. Cambridge: 1972.

_____. *Shame and Necessity*. University of California Press, 1994.

WOLFF, C. *Philosophia rationalis sive logica*. Nabu Press. 2010

ZINGANO, M. "Comentários". In: Aristóteles. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*. Tradução de: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. In: *Analytica*, Vol. 1, n. 2, p. 11 - 40. 1994