

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VICTOR HENRIQUE SCHMIDT TIMM

O PAPEL MORAL DA DELIBERAÇÃO EM ARISTÓTELES

PORTO ALEGRE

2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VICTOR HENRIQUE SCHMIDT TIMM

O PAPEL MORAL DA DELIBERAÇÃO EM ARISTÓTELES

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig

PORTO ALEGRE

2024

VICTOR HENRIQUE SCHMIDT TIMM

O PAPEL MORAL DA DELIBERAÇÃO EM ARISTÓTELES

Trabalho de conclusão de curso submetido ao departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig

Porto Alegre, 29 de agosto de 2024.

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raphael Zillig (UFRGS - orientador)

Prof. Dr. Pedro Konzen Capra (UFRGS)

Prof. Me. Pedro Teixeira Zanchin (UFRGS)

RESUMO

A deliberação é o procedimento racional próprio do agente para tratar das questões éticas. No entanto, Aristóteles diz que deliberamos apenas sobre os meios, e não sobre os fins. Desse modo, parece que essa concepção da deliberação coloca-a como algo meramente instrumental, de sorte que a moralidade da ação seria alheia a ela. Além disso, uma vez que os fins não seriam objetos de deliberação, eles seriam dados naturalmente ao agente, de modo que isso parece indicar a presença de certos elementos deterministas nocivos na teoria de Aristóteles. O presente texto busca esclarecer o que se quer dizer por “deliberação ser apenas sobre meios” além de mostrar como de fato os fins seriam dados, e como o agente tem influência neles. Assim sendo, o objetivo deste estudo é opor-se à interpretação determinista da teoria de Aristóteles, e, para isso, faz-se necessário uma análise da legitimidade da deliberação como procedimento racional próprio das questões práticas e do modo como ocorre o desenvolvimento moral do agente segundo Aristóteles.

Palavras-chave: deliberação, Aristóteles, hábito, Wiggins, determinismo.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	5
2	PRODUÇÃO X AÇÃO	7
3	PARTICULARISMO	12
4	DELIBERAÇÃO	17
4.1	ORA MEIO, ORA FIM	20
4.2	PARTES CONSTITUTIVAS	21
4.3	DELIBERAÇÃO E SENSIBILIDADE MORAL.....	24
5	DETERMINISMO	29
5.1	PASSAGEM CENTRAL	29
5.2	O QUE É DE FATO FIXO NA ÉTICA DE ARISTÓTELES.....	30
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	36

1 INTRODUÇÃO

O objeto desse estudo é entender a função da deliberação para a ética de Aristóteles, principalmente no que diz respeito a dois pontos:

- a) Por que a deliberação seria o procedimento racional adequado para o agente ético;
- b) Qual é o objeto da deliberação;
- c) Como a deliberação está ligada à moralidade dos atos;

Para responder essas três perguntas, algumas características da ética de Aristóteles terão de ser esclarecidas. Em oposição ao modelo moderno de ética, que é universalista, Aristóteles defende o particularismo. Essa corrente filosófica coloca as circunstâncias particulares na posição central no que diz respeito à determinação da ação, ou seja, não apenas como características do caso concreto que impulsionam para o enquadramento dessa situação particular em alguma regra geral.

O universalismo moderno, mais natural para nós, é voltado para o desenvolvimento de regras gerais que se aplicam a todos os casos. Há sempre um princípio sob o qual a ação é avaliada. Por exemplo, nosso código penal: há certas leis que servem de parâmetro para julgar se determinada ação é legal ou ilegal. A própria lei prevê algumas exceções, mas isso só torna a lei mais complexa, não faz com que deixe de ser lei. Se por acaso alguém fizer algo que não esteja tipificado como crime, segundo o princípio da anterioridade da lei penal, isso não é crime.¹ Esse exemplo ilustra o universalismo aplicado ao direito, mas ele também predomina no nosso imaginário no campo da moral, com seu maior expoente em Kant.

¹ No livro V da EN, Aristóteles faz um estudo sobre a justiça. Nesse estudo, ele diferencia justiça legal de equidade, sendo o agir pelo princípio da equidade capaz de corrigir o que está na lei escrita, o que mostra a insuficiência da regra geral (lei escrita) na determinação do justo e injusto.

O particularismo de Aristóteles, por outro lado, aponta que no campo da ação não há regra geral que seja eficaz para a análise do que seria correto a fazer. As variáveis a serem consideradas são tão numerosas que tornam cada caso único, e o procedimento para chegar à ação não é a partir do conhecimento de regras gerais. Justamente, quem age bem para Aristóteles é aquele que tem sabedoria prática, sendo um dos seus traços fundamentais ter a capacidade de reconhecer os fatores moralmente relevantes de cada caso.

O desenvolvimento moral do sujeito, adquirindo as virtudes morais através do hábito, passa a ser ponto central da ética de Aristóteles. Tornar-se o agente que tem sabedoria prática, desenvolver as virtudes morais e também a virtude intelectual da prudência para, então, ser o tipo de pessoa que age bem. Com efeito, é por isso que consideramos a ética de Aristóteles como base do que hoje chamamos de ética das virtudes.

Nesse momento, podemos entender a função da deliberação na ética aristotélica, pois a pessoa que tem sabedoria prática é aquela que delibera bem. Ela delibera bem, pois consegue encontrar meios eficazes para atingir um fim dado, mas ao mesmo tempo esse fim é garantido em ser moralmente bom pois ela possui as virtudes morais correspondentes que engendram desejos no agente condizentes com essas virtudes.

Contudo, o que mais propriamente seria a deliberação? A resposta para essa questão é melhor ilustrada se entendermos qual é seu objeto. Aristóteles diz diversas vezes que a deliberação é sobre meios, e não sobre fins. A partir disso, podemos pensar que a deliberação restrita a meios tornaria o papel da razão na moralidade apenas instrumental, de sorte que não haveria qualquer sensibilidade da razão quanto aos fins. Essa ausência da razão na determinação dos fins poderia fazer parecer que a ética de Aristóteles contém elementos deterministas nocivos, na medida em que os fins seriam dados de modo independente da razão, e a razão teria apenas o papel de tentar satisfazer esses fins. Tentaremos mostrar que esse não é o caso, que há sim uma sensibilidade dos fins quanto à razão, porém não do mesmo modo que a ética de Kant e sua autonomia da vontade.

Para evitar essa interpretação determinista de Aristóteles, há quem defenda que se delibera também sobre os meios, mas essa não é a compreensão que seguiremos neste estudo. A própria noção do que se traduz por “meios” é mais inclusiva do que o meramente instrumental, e exploraremos esse ponto para esclarecer os reais objetos de deliberação para Aristóteles.

Além disso, tentaremos mostrar por que a deliberação é o procedimento racional legítimo na ética, ao passo que nas ciências seria a demonstração. Para isso, precisaremos diferenciar ciência e ética, a regularidade e determinação dos objetos das ciências em comparação com a indeterminação do objeto da ética, a saber, a ação. A ciência mais exata, a matemática, utiliza-se da demonstração como procedimento adequado, uma vez que sai de princípios gerais e chega até os enunciados particulares simplesmente por vias lógicas. A ética, por outro lado, não tem essa hierarquia de princípios gerais que são fontes da justeza da ação; ela precisa, necessariamente, analisar o particular, e, a partir dele, pesar razões rivais para escolher o melhor a ser feito. Isso é justamente o que a deliberação faz: pesar razões rivais.

Portanto, a deliberação está no núcleo da ética de Aristóteles. Mostrar que ela é o procedimento racional legítimo para o agente racional ter êxito no seu raciocínio moral, além de mostrar sobre o que de fato deliberamos e como isso vincula a moralidade das nossas ações é a finalidade deste trabalho. Começemos, então, pela legitimação da deliberação para a investigação ética.

2 PRODUÇÃO X AÇÃO

Em EN III 3 1112 b8-9 Aristóteles diz o seguinte: “Deliberation, then, occurs where things happen in a certain way for the most part, but where it is unclear how they will in fact fall out; and² where the outcome is indeterminate.”. Essa caracterização da deliberação faz com que ela se aplique a dois casos distintos: a algo que ocorre no mais das vezes e a algo que é indeterminado. O primeiro caso vale para a técnica/arte,

² Nessa passagem, há uma disputa sobre o significado da partícula grega “kai”. Estamos adotando, nesse estudo, a interpretação dela como aditiva (na tradução que estamos usando, “and”). Há quem a interprete como explicativa, de modo que haveria apenas um objeto de deliberação.

ou até mesmo para algumas das ciências. Por exemplo, na medicina ou na navegação, o registro do conhecimento envolvido é esse do mais das vezes, pois há certa regularidade, mas sem completa exatidão. Por outro lado, quando se diz que a deliberação se aplica a algo em que o resultado é indeterminado, Aristóteles está aí se referindo à ação. A ação não é do tipo no mais das vezes, pois ela pode ser de qualquer um dos seus contrários, não havendo nada intrinsecamente à própria ação que a fixe em algum dos seus pólos.³

Ação e produção podem ser distinguidas pelo seguinte critério⁴: na produção, o fim do movimento é exterior ao próprio movimento, ou seja, quando produzimos algo, o que é produzido é diferente da própria produção, e, além disso, esse fim produzido é superior à produção. Por exemplo, ao construir uma casa. O ato de construir uma casa é diferente do seu produto, a saber, a própria casa. Ademais, a casa é superior à sua construção, há aí uma hierarquia na produção.

A ação, por outro lado, dizemos que é uma atividade. Essa atividade é o próprio fim da ação, não sendo subordinada à produção de algo exterior. O ato de ver algo é desse tipo, pois diferentemente do ato de construir uma casa, o fim está em si mesmo. Esse é um dos critérios que Aristóteles utiliza para diferenciar ação de produção, uma vez que essa distinção é essencial para delimitar os campos próprios em que a deliberação é o instrumento racional adequado a ser adotado pelo homem.

A partir dessa concepção dos objetos da deliberação, a saber, arte e ação, podemos fazer um contraste com a ciência. Como Aristóteles disse, se delibera sobre o que é no mais das vezes ou sobre o indeterminado, e, portanto, não se delibera sobre o que é exato. A ciência é por excelência o mais exato, sendo algumas ciências absolutamente exatas - como a matemática - e outras buscam esse tipo de exatidão - como as ciências naturais.

³ A disposição de caráter, sim, pode fixar a ação em algum dos pólos. Quando temos, por exemplo, a virtude da coragem internalizada em nós, tenderemos a agir corajosamente. Mas a possibilidade da ação, independentemente da disposição de caráter, ser covarde se mantém.

⁴ But there appears to be a certain difference among ends: some are activities, while others are products of some kind, over and above the activities themselves (EN I 1 1094a4-5)

Desse modo, há uma relação direta entre o que pode ser objeto de deliberação e seu grau de exatidão. A ciência é mais exata que a arte, e por isso é menos objeto de deliberação. Todavia, no interior de tudo que é ciência, também há o que é mais exato e menos exato. O absolutamente exato não é objeto de deliberação, mas sim de demonstração. Por outro lado, as ciências menos exatas se aproximam um pouco mais da arte, pois tem sua regularidade do tipo no mais das vezes, de sorte que a deliberação passa a ser apropriada.

De qualquer forma, na sua concepção geral, toda ciência busca o saber, de forma que saber e deliberação são incompatíveis pela exatidão do primeiro e inexatidão do segundo. Quando há alguma dúvida relacionada à ciência, não deliberamos sobre o que é a verdade nesse campo, mas consultamos um cientista e ele define a verdade pelos seus meios adequados de prova, como a demonstração na matemática. No caso da arte, há uma busca por essa exatidão da ciência, o que chamaríamos de acribia nesse campo específico. O especialista nessa arte passa a ser uma autoridade no assunto, e sua opinião tem o peso de definir a questão em detrimento da deliberação entre não especialistas.

Todavia, no desenvolvimento da arte essa deliberação é necessária. Marco Zingano⁵ expõe essa questão definindo esse status da deliberação no campo da arte como tendo um lugar de fato e não de direito.

No domínio da arte e da ciência, a deliberação é evanescente, devendo ceder seu lugar a um saber ou a uma competência que passa a decidir racionalmente as questões. Por outro lado, Aristóteles pode mostrar que, a despeito de seu caráter evanescente no domínio das técnicas e das ciências, a deliberação não é meramente um fenômeno a ser substituído, pois, no domínio da ação, em função da indeterminação que ronda as circunstâncias nas quais se produz a ação, ela é um procedimento não só de fato, mas igualmente de direito.⁶

Na arte, busca-se essa precisão, busca-se que não se precise mais deliberar, mas sim desenvolver a arte suficientemente para que se chegue ao nível da acribia, a qual teria a posição de definir o que é acertado ou não nesse campo. Enquanto essa acribia não é atingida, a deliberação é legítima, uma vez que há um grau de inexatidão que

⁵ Zingano, M. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In: Zingano, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo. Discurso Editorial, 2007. Cap 8, p.241-277

⁶ Ibid., p.273.

favorece o procedimento da deliberação na busca do mais adequado. Dessa forma, então, a deliberação na arte teria lugar de fato, pois justamente pela ausência desse saber no processo de desenvolvimento da técnica/arte precisaríamos passar pela fase em que a deliberação é o procedimento racional adequado até o desenvolvimento suficiente para que se chegue no nível em que, então, a especialização passe a ser o critério do correto naquela arte.

Em contrapartida, a deliberação não ocupa a mesma posição na ação e na arte. Como já dissemos, Aristóteles distingue a produção como sendo do tipo no mais das vezes e a ação como sendo indeterminada. Desse modo, em EN V 10 1137 b29-30 “For the rule for what is indefinite is itself indefinite”, Aristóteles diz que a regra da ação também é indeterminada. Com efeito, sendo essa regra indeterminada, não há um ponto de desenvolvimento que chegue ao nível da especialização, de sorte que, como coloca Zingano, a “obscuridade epistêmica” é intrínseca à ação.

Não é característico do campo da ação buscar o saber, como na ciência, e nem buscar a acribia, como na arte. A indeterminação é intrínseca à ação, justamente pela precedência das circunstâncias particulares que são únicas em cada ação individual em relação a uma regra universal que se aplique a todas. O particularismo de Aristóteles, que será abordado no decorrer desse estudo, é traço fundamental para justificar a deliberação como procedimento racional adequado no que diz respeito à ação.

Com efeito, essa indeterminação intrínseca da ação e seu contraste para com a ciência são expostas da seguinte forma:

We must be content, then, when talking about things of this sort and starting from them, to show what is true about them roughly and in outline, and when talking about things that are for the most part, and starting from these, to reach conclusions too of the same sort. (EN I 3 1094b20-23)

Quando falamos sobre a ação, não devemos exigir o nível de exatidão das ciências, mas apenas contornos do que é verdade. Apenas no caso particular, na circunstância particular, o correto a fazer se mostrará. Para chegar na ação boa, devemos ser

capazes de identificar essas circunstâncias particulares relevantes, esse sendo um traço da sabedoria prática.

A partir disso, podemos entender que a deliberação está relacionada com a ação de forma diferente do que com a produção. Enquanto nesta a deliberação ocupa lugar de fato, pela ausência momentânea de um saber, que no processo de desenvolvimento dessa arte esse saber passará a ocupar a posição hegemônica para determinar o correto e incorreto, na ação a deliberação tem lugar de direito, pois não há saber universal a se buscar, a indeterminação é parte essencial da ação.

Para finalizar essa parte do estudo da legitimação da deliberação na ação, quero explorar um último ponto sobre a indeterminação da ação. Como foi dito antes, a deliberação tem um de seus pilares no particularismo de Aristóteles, que, por sua vez, coloca as circunstâncias particulares em posição prioritária na determinação do que fazer. Desse modo, podemos agir tanto de um modo como de outro, sendo a ação, portanto, indeterminada em princípio e determinada apenas no caso particular. Contudo, se por um lado a ação pode ser tanto assim como não assim, há uma tendência que nós ajamos de certa maneira e não de outra. Há uma regularidade no agir que não se confunde com a determinação da ação, e essa regularidade é importante para o estudo da ética, pois em uma ética universalista, essa regularidade estaria posta em regras gerais que seriam aplicadas aos casos particulares, de modo que o foco do estudo da ética estaria no aperfeiçoamento dessas regras gerais.

A ética de Aristóteles é caracterizada pelo estudo das virtudes justamente pela regularidade da sua ética estar na disposição de caráter do agente. O agente deve tornar-se virtuoso, desenvolver certa disposição de caráter que o faça agir de certa forma e não de outra. A ação, em si, pode ser de qualquer um dos tipos, mas a disposição de caráter, depois de desenvolvida, fixa a ação desse agente em um de seus pólos.

Podemos ver esse contraste entre ação e disposição de caráter na seguinte passagem:

But actions and dispositions are not voluntary in the same sort of way; for we are in control of our actions from beginning to end, because we know the

particulars involved, whereas we only control the beginning of our dispositions, and the process of incrementation is not something we are aware of in its particulars, any more than we are when we are becoming ill; but because it depended on us either to react to things in such-and-such a way, or not in that way—this makes them voluntary (EN III 5 114b30-15a3)

Essa passagem contrasta claramente a indeterminação metafísica da ação, que então o agente pode determiná-la do início ao fim, sendo voluntária em todos os seus momentos, em oposição à voluntariedade da disposição de caráter, que o agente tem sob seu domínio apenas no início, mas por esse ser o princípio do seu desenvolvimento também é considerada voluntária. Com isso, mesmo que a ação seja indeterminada, podemos encontrar onde está posta a regularidade da ética de Aristóteles para que o próprio estudo da ética seja possível, além de distinguir a natureza da ação da natureza da disposição de caráter.

3 PARTICULARISMO

A deliberação é o instrumento cognitivo próprio das questões práticas, assim como a demonstração é própria das questões teóricas. Todavia, qual a diferença desses campos que faz com que cada um deles seja investigado por um meio diferente? A resposta está no fato de que as questões teóricas lidam primariamente com o universal, ao passo que as questões práticas lidam primariamente com o particular.

Dessa forma, podemos considerar que Aristóteles adota a perspectiva particularista na sua ética; isto é, o objeto de investigação da ética não seria primariamente sobre regras universais que determinam o nosso agir, apenas nos conformando a elas, mas sim que entendendo que cada caso particular tem a sua especificidade, a análise das circunstâncias concretas para cada caso torna-se essencial para a determinação da ação adequada.

Outra forma de colocarmos essa distinção é dizermos que a ciência teórica lida com o que é determinado, de modo que há princípios estáveis que se aplicam a todo seu objeto de estudo, utilizando da dedução como meio para a investigação a partir dos

princípios. A ética, por outro lado, lida com o que é indeterminado, de modo que não há regra que possa antever a ação boa sem considerar o caso particular, e por isso a deliberação é seu meio de investigação, uma vez que é a deliberação que tem por natureza pesar razões rivais, escolhendo a mais pertinente para cada caso.

T. Irwin⁷, um influente estudioso da ética de Aristóteles, defende o universalismo em Aristóteles, e não o particularismo. Seu argumento está fundamentalmente baseado na função das generalizações para o raciocínio prático, ou seja, se as generalizações são meros resumos do raciocínio prático (particularismo) ou guias para a ação (universalismo). Esse conflito seria resolvido ao investigar se a percepção que nos dá a premissa menor do raciocínio prático tem superioridade ontológica na decisão do agir em relação à premissa maior, ou se serve de qualificação a ela.

Sendo desse segundo modo, a filosofia moral tem papel fundamental em indicar quais são esses princípios (generalizações). Dessa forma, até mesmo a relevância da filosofia moral depende que adotemos a perspectiva universalista, senão estaríamos fadados a reduzir o conhecimento desses princípios apenas ao treinamento moral, dado por uma boa educação e desenvolvimento de boas disposições (virtude de caráter).

Além disso, a visão particularista apontaria para uma direção relativista, ou seja, o bom pode ser bom em certos casos e em outros não, de modo que não há regra para o bom. Porém, Aristóteles manifestamente defende que há coisas em que o bom se aplica naturalmente, ou seja, mesmo que em algumas condições não se manifeste como bom, na sua natureza segue sendo bom. Por exemplo, o dinheiro: quem tem más intenções, pode usar o dinheiro para o mal, porém o dinheiro é naturalmente uma coisa boa, e não absolutamente indeterminado.

Outro exemplo é a coragem. Como sabemos, a felicidade é a atividade da alma segundo a virtude perfeita. Bom, a coragem é uma dessas virtudes, então exercê-la gera felicidade. Porém, a coragem, em certas circunstâncias, nos fará colocar nossa vida em risco, e eventualmente morrer. Logo, morrer exercendo essa virtude não será

⁷ IRWIN, T.H. A Ética como uma ciência inexata. **Analytica**, I 3 1996, p.13-73

algo que consideraríamos absolutamente bom para o agente. Não obstante, a coragem segue sendo boa em si, mesmo que haja exceções nessa relação.

Portanto, as generalizações usuais teriam sim papel importante na Ética, mesmo que comporte exceções. Além disso, a ética também teria generalizações absolutas, universalizações, como “não matar” e “não cometer adultério”. As primeiras comportam exceções pois estão vinculadas ao meio termo, sendo que para cada situação particular o meio termo se distinguiria em algum grau, não obstante tenha certa tendência a um certo ponto. Nas universalizações, não há meio termo envolvido. Aquela ação é má por natureza, não dependendo das circunstâncias para o ato.

Para as generalizações usuais tornarem-se exatas, deveriam ser qualificadas até o ponto da extinção do desvio entre regra e caso concreto. Contudo, uma generalização desse tipo seria pouco prática, e como a Ética de Aristóteles visa à ação, e não ao simples conhecimento, não é adequado ao seu propósito. Com isso, atingir-se-ia o que a tese universalista sustenta, a saber, princípios gerais serem guias para ação e não meros resumos. Eles teriam a função prática necessária, e só não são mais exatos por meio de qualificações para não perder essa natureza prática, sendo, porém, tão precisos quanto a ciência ética exige (não absolutamente exato como a matemática, por exemplo). Irwin põe da seguinte forma:

Não importa o quão particular a situação possa ser, ainda assim podemos aconselhar os agentes a fazer a melhor ação que se apresentar a eles, ou a fazer o que lhes é exigido, levando-se tudo em consideração, pelas virtudes. Por tudo que Aristóteles diz, esse conselho pode ser inteiramente correto em todas as circunstâncias. O problema é a sua pouca utilidade em termos práticos, como uma ajuda para decidirmos precisamente o que fazer. Para explicar por que um conselho tem de ser inexato, temos que lembrar que ele deve satisfazer o propósito prático da ética.⁸

As generalizações cada vez mais específicas se aproximam do particular, mas seguem sendo generalizações. De uma forma ou de outra, quando o prudente analisa a premissa menor e decide como agir, ele a está considerando como um caso da premissa maior, a qual, por mais específica que essa seja, ainda é um princípio.

⁸ Ibid., p.54.

É melhor vestir o agente de generalizações usuais (mais práticas) e de uma capacidade de discernimento do particular, a qual proporciona a ele que entenda os aspectos eticamente mais relevantes de cada ação, de modo que conclua pela ação boa de forma mais eficaz. O prudente faria o raciocínio do tipo: “qual tipo de generalização usar para esse caso particular?”

Esse tipo de concepção universalista é interessante, porém temos inúmeras passagens no texto de Aristóteles que apontam para a precedência da premissa menor, ou seja, das circunstâncias particulares, no que diz respeito à determinação da ação, isto é, o raciocínio prático tendo por conclusão a ação.

For with discussions that relate to actions, those of a general sort have a wider application, but those that deal with the subject bit by bit are closer to the truth; for actions have to do with particulars, and the requirement is that we should be in accord on these (EN II 7 1107a29-31)

A ação tem por natureza ser indeterminada, ou seja, tanto pode ser assim como não assim. Se está ao nosso poder agir, também está ao nosso poder não agir. Essa indeterminação característica da ação implica que não há regra geral que a determine por si só, de modo que apenas ao analisar as circunstâncias particulares, o sujeito pode tomar sua decisão de como agir, sendo que em duas circunstâncias diferentes, suas ações podem até mesmo ser opostas.

Outro estudioso de Aristóteles, Carlo Natali⁹, defende essa concepção particularista. No raciocínio prático temos a premissa maior e a premissa menor, sendo a conclusão não apenas algo teórico, mas que leva imediatamente para a ação. Dessa forma, a premissa maior está para o universal ao passo que a premissa menor está para o particular. A questão é em qual das duas premissas está o maior peso, a parte mais relevante que separa quem age bem de quem age mal.

Defender a prioridade da premissa menor é mostrar que a ética tem um método de estudo diferente da ciência teórica - como a matemática - pois esta é

⁹ NATALI, C. A Base metafísica da teoria aristotélica da ação. **Analytica**, I 3 1996, p.101-125

propriamente direcionada ao estudo dos seus princípios. No caso da ética, a preocupação com o particular é fundamental, pois ele, por sua vez, pode ser diferente, e essa indeterminação afasta a ética da exatidão da ciência teórica.

Nos termos de Natali,

Um processo análogo ocorre no caso da sabedoria; no caso do saber prático, porém, o intelecto (nous) não tem por objeto os princípios. Aristóteles diz claramente que “um tipo (de intelecto) nas demonstrações se ocupa dos termos primeiros e imutáveis, um outro nas premissas práticas tem a ver com o último passo, o que pode ser diversamente e a segunda premissa” (EN VI 11 1143b1-3). O nous prático equivale à sensibilidade prática e é voltado ao caso singular. Os princípios práticos, por sua vez, derivam da virtude, e a própria virtude deriva, como sabemos, de um complexo processo de adestramento no qual o sujeito, inicialmente sob a orientação de outros e depois sozinho, se habitua a realizar ações belas, até experimentar prazer ao realizá-las e fazê-las finalmente de um modo de todo pleno e consciente.¹⁰

Porém, o raciocínio prático segue sendo composto das duas premissas, e não obstante a premissa menor seja mais decisiva para a conclusão desse raciocínio, a premissa maior também tem sua importância e, em algum grau, tem seu papel de determinação da ação. Contudo, a premissa maior não é uma regra externa - um mandamento, ou algo do tipo - mas sim constituída a partir da virtude de caráter do agente. A partir de uma série de atos repetidos na mesma direção, ou seja, pelo hábito de agir da mesma maneira, o agente desenvolve uma certa disposição que imprime no seu caráter uma tendência de agir daquela mesma maneira. Desse modo, essa disposição passa a ser como um princípio para agir, e em situações similares ele tenderá a agir semelhantemente.

Todavia, como já dissemos, mesmo em situações similares ele ainda pode agir contrariamente, e por isso o peso da premissa menor, a circunstância particular, é decisiva no raciocínio prático. É essa sensibilidade prática que ocupa a prioridade no estudo do intelecto prático, ser capaz de discernir o que é eticamente relevante nas diversas situações, ter a sagacidade de, em situações similares, porém diferentes, conseguir alterar o rumo da ação na proporção da diferença entre essas situações.

¹⁰ Ibid., p.104

A concepção universalista, ao priorizar a premissa maior, coloca um peso na filosofia moral que nem o próprio Aristóteles colocava. Na investigação sobre o que é correto a fazer, se pudéssemos obter a resposta ao analisar os princípios e chegar neles por meio da discussão filosófica, e eles, de fato, serem aplicáveis ao caso concreto, estaríamos, portanto, diante de uma concepção ética universalista. Entretanto, o próprio Aristóteles, quando fala sobre o ideal de sabedoria prática, dá como exemplo Péricles, alguém que desenvolveu essa virtude por meio da ação e tem capacidade de agir acertadamente em cada situação diferente, e não em alguém que estudou os princípios e os conhece unicamente por meio da razão teórica.

4 DELIBERAÇÃO

O livro III da *Ética a Nicômaco* é onde se encontram algumas das passagens mais relevantes para a caracterização da deliberação para Aristóteles. Não é acidental que esse livro começa pelo estudo das condições dos atos voluntários, uma vez que voluntariedade e deliberação estão diretamente ligadas. Um ato involuntário contém pelo menos uma de duas condições: é feito por compulsão ou por ignorância.

Um ato feito por compulsão é caracterizado por ter seu princípio motor fora de nós, ao passo que um ato feito por ignorância¹¹ é um ato do qual desconhecemos as circunstâncias reais da situação que nos encontramos. Um exemplo do primeiro caso seria uma força da natureza que nos move acidentalmente, ou uma outra pessoa que nos empurra ou algo similar. Nesse caso, as consequências físicas que nosso corpo causa a partir dessa força externa não caracterizam um ato voluntário nosso, por esse mesmo motivo.

A segunda condição, ignorância das circunstâncias, é bem exemplificada pelo famoso caso de Édipo. Ele decide casar com Jocasta, rainha de Tebas, porém ele não sabia

¹¹ A tese socrática de que não existe vício voluntário, ou seja, todo vício é causado por uma ignorância do que é a virtude, não é a mesma de Aristóteles. Para Aristóteles, a ignorância relevante para a caracterização do ato involuntário é a das circunstâncias, e não do que é o bem.

que ela era sua mãe. Desse modo, ele ignorava as circunstâncias reais do seu ato, tornando-o, assim, involuntário por esse critério.

A partir dessa rápida caracterização da voluntariedade para Aristóteles, podemos fazer a conexão com a deliberação. Com efeito, atos que não se enquadram em alguma das duas condições da involuntariedade são voluntários, de modo que atos, por exemplo, guiados pelo apetite são voluntários, mesmo que não tenha havido muito raciocínio envolvido, mas sim um desejo forte o suficiente para levar à ação imediatamente. Esse desejo, como veremos, é fruto da nossa disposição de caráter, e somos, em alguma medida, responsáveis por ela, de modo que os atos engendrados por essa disposição são, portanto, voluntários.

Com isso notamos que o conceito de voluntariedade não abrange apenas os atos deliberados, escolhidos racionalmente, mas também os atos que se originam das nossas inclinações emotivas ou desiderativas. Portanto, a deliberação está contida numa espécie dos atos voluntários, a saber, nos atos feitos a partir de uma escolha deliberada.

Dentro dessa distinção, podemos notar que há dois campos a serem explorados no estudo da ação: a disposição de caráter e a deliberação. Essas são duas etapas da ação, mas não são propriamente separadas, uma vez que a disposição de caráter é intrínseca ao sujeito, e a deliberação pode ou não ocorrer na ação voluntária. Com efeito, a disposição de caráter e a deliberação estão, cada uma, ligadas a uma das “fases” da ação: a primeira com os fins e a segunda com os meios.

Os desejos são tomados como bens a partir da nossa disposição de caráter, pois se temos certa virtude internalizada tomaremos ações consonantes com essa virtude como boas, ao passo que se temos certo vício internalizado, tomaremos ações desse outro tipo como boas. Desse modo, o fim seria visto como um fim natural para o agente, porém não natural no sentido de próprio desde o nascimento, mas sim voltado para uma segunda natureza que o agente desenvolve por meio de uma boa educação

durante a infância e pelo hábito desenvolvido pela repetição de ações na mesma direção.¹²

Então, ao tomarmos algo como um bem, devido à nossa natureza, esse desejo passa a ser um fim para nós. A partir disso, começa a nossa empresa sobre como alcançá-lo, torná-lo realidade, e é aí que a deliberação entra em cena, ao investigar a busca dos meios aptos à consecução daquele fim almejado.

Como Aristóteles repete diversas vezes no seu tratado, não deliberamos sobre os fins, mas sim sobre os meios. Por exemplo:

(...) and neither do any of the others deliberate about the end, but rather they take the end for granted and examine how and by what means it will come about; and if it appears as coming about by more than one means, they look to see through which of them it will happen most easily and best, whereas if it is brought to completion by one means only, they look to see how it will come about through this, and through what means that will come about, until they arrive at the first cause, which comes last in the process of discovery (EN III 3 1112b15-20)

A partir do momento que temos um fim claro, começamos a investigar o que devemos fazer para atingir esse fim, de modo que analisamos quais opções temos e qual delas é a melhor, quais as razões para cada uma dessas opções e qual parece a mais

¹² Quando analisamos a deliberação e, nesse caso, mais especificamente como o fim se revela ao agente, queremos estudar mais propriamente o fim que é bom de fato, as ações virtuosas, ou seja, a versão boa desses elementos. Aristóteles desenvolve a teoria do meio termo para explicar o que é a disposição que é boa de fato, isto é, a virtude. Essa teoria diz que há algo como uma linha contínua que representa cada grau de uma possível disposição do agente quanto à alguma virtude específica. Essa linha tem seus dois extremos que representam tanto o excesso quanto à falta dessa determinada disposição. Esses dois extremos representam os vícios, no limite, dessa virtude que está sendo analisada, ao passo que há um ponto médio - diferente da média aritmética - que representa o grau virtuoso dessa disposição. Como apontamos, esse ponto médio, denominado virtuoso, não é a média aritmética dos extremos, e isso se dá justamente pela importância das circunstâncias particulares de cada caso concreto na determinação do que é o certo a fazer, de modo que não é possível - ou pelo menos acertado - determinar de antemão qual seria esse ponto.

Um dos exemplos de Aristóteles é na análise da virtude da coragem. Essa virtude teria dois extremos, a temeridade (excesso) e a covardia (falta). A coragem como virtude encontrar-se-ia no meio, porém há situações em que, dotados da virtude da coragem, devemos nos abster de agir ou agir apesar dos riscos, de modo que só no caso concreto isso será determinado.

Essa doutrina do meio termo é importante para mostrar-nos o que a boa disposição de caráter representa, pois é dela que se engendrarão em nós os fins que são bons. A boa disposição se constitui a partir do hábito de fazer boas ações e ela é uma disposição tal que tende ao meio termo entre os excessos que consistem seus vícios correspondentes, seja da falta ou do excesso.

adequada a ser escolhida. Portanto, essa é a característica mais determinante da deliberação, ser apenas sobre os meios e não sobre os fins.

4.1 ORA FIM, ORA MEIO

O processo de deliberação começa com um fim posto, de modo que vamos avançando na série dos meios até chegar na ação que deve ser tomada de imediato para a consecução daquele fim. Por exemplo, vamos supor que temos o desejo de sermos filósofos. A partir disso, deliberamos sobre por que meios poderíamos chegar nessa situação, a saber, de sermos filósofos. Concluímos que precisamos cursar filosofia em alguma universidade, e para isso precisaríamos passar pelo vestibular. Por sua vez, para passarmos no vestibular, precisamos ir bem nessa prova, e para isso saber o conteúdo. Chegamos na conclusão que devemos, então, estudar para o vestibular, e essa é a ação imediata que devemos tomar como primeiro passo até o nosso fim almejado. Com isso, vemos que o objeto da última etapa no processo de deliberação é o primeiro na ordem das ações, a saber, estudar.

Se notarmos bem, o exemplo dado é composto de vários meios e fins no seu interior, a mesma coisa sendo ora fim, ora meio¹³. Passar no vestibular é meio para cursar filosofia em uma universidade, mas também é fim tendo por meio estudar para o vestibular. Estudamos para o vestibular (meio) para passarmos no vestibular (fim).

Esse fato, da mesma coisa ser tanto meio quanto fim, tem uma consequência muito importante no terreno moral. Como já dissemos, Aristóteles afirma que só deliberamos sobre os meios, porém é estranho à ótica moderna não termos nenhum controle sobre os fins, de modo que isso pareceria ter por consequência algo determinista, pois o fim seria dado externamente e só poderíamos deliberar sobre como alcançá-lo, mas não

¹³ Essa interpretação, de que o mesmo objeto é ora fim, ora meio, e por isso, mesmo deliberando apenas sobre os meios, acabamos por deliberar sobre todos os fins - exceto a felicidade, fim supremo - é tradicional desde Tomás de Aquino, mas não ocorre explicitamente no texto de Aristóteles

sobre o que ir atrás para alcançar¹⁴. Todavia, o fato da mesma coisa ser ora meio, ora fim, nos permite que deliberamos também sobre os fins, porém na ocasião de eles serem tratados como meios. O único objeto que não poderíamos deliberar seria o fim absoluto¹⁵, o qual não é meio para mais nada, e esse seria a Eudaimonia (felicidade)¹⁶.

Com efeito, não é por que algo apareça como fim em alguma análise individual que não possa ser objeto de deliberação em nenhuma forma. Portanto, um fim que seria visto como imoral não está justificado em ser buscado por não ter sido objeto de deliberação. Em algum momento ele foi tomado como fim, porém antes disso foi tomado como meio, e se foi escolhido em detrimento dos demais, o agente foi responsável por isso.

4.2 PARTES CONSTITUTIVAS

Uma outra interpretação que faz com que mantenhamos a tese aristotélica de que deliberamos apenas sobre os meios, mas que inclui em alguma medida uma relação com os fins, de modo a não ser insensível a eles, é exposta por David Wiggins.¹⁷ Dizer que a deliberação seria apenas sobre os meios parece limitar a razão prática a um campo estritamente instrumental, porém talvez haja algo mais profundo no que se traduz usualmente por “meios” do que o próprio termo parece sugerir.

Primeiro, comecemos com a tese aristotélica de que a escolha deliberada diz mais sobre a virtude do que a própria ação. Aristóteles diz em EN III 2 1111b5-7 “for decision

¹⁴ Outro argumento contra a mera instrumentalização da deliberação é dado por W.F.R.Hardie, no seu artigo *O bem final na ética de Aristóteles*, onde ele cita EN III 1 1110a22-23 “É uma marca do indivíduo inferior aceitar as maiores indignidades por um fim que não é nobre ou de pouco valor”. Essa passagem aponta uma flexibilização da concepção meramente instrumentalista da deliberação, isto é, ser apenas sobre meios e insensível aos fins. Nessa passagem, Aristóteles estaria colocando em evidência a função do raciocínio prático de também avaliar o fim, e deixar de fazer algo caso o meio para isso seja imoral. Hardie, W.F.R. *O bem final na Ética de Aristóteles*. In: Zingano, M. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Odysseus Editora. 2010. p.50

¹⁵ Nesse mesmo artigo, Hardie faz uma comparação entre a insensibilidade da deliberação para com os fins e a concepção de felicidade como fim dominante, de modo que as duas, se interpretadas sem qualificação, seriam deslizes de Aristóteles em sua teoria, a qual seria melhor fundamentada se interpretada pela concepção de felicidade de bem inclusivo e uma deliberação sensível aos fins. *Ibidem*, p.52

¹⁶ A busca da felicidade não é relativa para os homens, é algo que todos queremos e, mais do que isso, é nosso fim último, absoluto. Os demais desejos individuais que temos, mesmo que os reconheçamos como fins, são meios quando comparados com a felicidade.

¹⁷ Wiggins, D. *Deliberação e razão prática*. In: Zingano, M. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Odysseus Editora. 2010. p.126-154

seems to be something highly germane to excellence, and to indicate the differences between people's characters more than actions do". Essa tese relaciona o caráter de uma pessoa com a escolha deliberada. Bom, o caráter de uma pessoa não diz respeito à eficiência dos meios que ela escolhe para determinado fim, mas sim pela concepção de fim que ela tem, se o que ela acredita ser um bem (objeto de busca) é algo bom de fato, ou se tem a concepção errada. Portanto, a escolha deliberada indica o caráter de uma pessoa por sua ligação com os fins. Em conjunção a isso, a íntima relação entre deliberação e escolha deliberada no livro III da EN aponta para a ligação entre deliberação e moralidade dos fins, o que vai de encontro à tese de que a deliberação diz respeito apenas aos meios - meramente instrumentais.

Esse primeiro ponto nos faz questionar a interpretação de que a deliberação diria respeito apenas aos meios, e não aos fins. Mas, então, como podemos resolver isso? A deliberação diria também respeito aos fins? Na verdade, o caminho a se investigar é o real significado do que se costuma chamar de "meios".

A expressão grega que se costuma traduzir por "meios para um fim" é "to pros to telos"¹⁸. Mais precisamente, o que ela expressa é a noção "daquilo que se dirige ao fim", sendo a concepção instrumental apenas uma possível compreensão do que "condiz ao fim". Desse modo, "o que se dirige ao fim" pode ser entendido em certos contextos como um meio instrumental para obter um fim, mas em outros contextos comporta também a noção de partes constitutivas de algo, como por exemplo as partes constitutivas da felicidade¹⁹. Nas palavras de Wiggins "A segunda noção, que pode se abrigar sob a vasta rubrica de *aquilo que se dirige a um fim*, é aquela a respeito daquilo cuja existência mesma conta como a realização parcial ou completa do fim. É parte constitutiva do fim."²⁰.

Em contraste com a facilidade de entendermos o que constitui a deliberação quando diz respeito aos meios instrumentais, o que significaria a deliberação quando remete-se

¹⁸ Sobre a análise dessa expressão grega, sigo Wiggins, *Ibid.*

¹⁹ Durante todo livro III da EN, Aristóteles dá exemplos de deliberação sobre meios nessa concepção instrumental, porém isso aconteceria pela facilidade de intelecção desses exemplos, com a finalidade de lançar luz sobre a dificuldade de entender a outra noção de deliberação.

²⁰ Wiggins, *op.cit.*, p.131

às partes constitutivas da felicidade? Nesse caso, o que a deliberação visa é uma melhor especificação do que seria a felicidade para nós. Duas passagens do livro VI tornam isso mais claro:

On the subject of wisdom, we may get what we need once we have considered who it is that we call 'wise'. Well, it is thought characteristic of a wise person to be able to deliberate well about the things that are good and advantageous to himself, not in specific contexts, e.g. what sorts of things conduce to health, or to physical strength, but what sorts of things conduce to the good life in general (EN VI 5 1140a24-29)

And the person who is without qualification the good deliberator is the one whose calculations make him good at hitting upon what is best for a human being among practicable goods.(EN VI 8 1141b13-15)

Quando deliberamos sobre aquilo que se dirige a um fim, nesse caso, as partes constitutivas da felicidade, não estamos deliberando sobre se devemos buscar a felicidade em si, pois como a felicidade é um fim universal, buscamos-la necessariamente de alguma forma. Porém, devemos deliberar sobre o que constitui felicidade para nós, ou, como Wiggins coloca, “Neste último caso (o caso *elementos-constitutivos-de-um-fim*), uma pessoa delibera, não importa o quão raramente ou o quão articuladamente, a respeito de que tipo de vida ela deseja levar.”²¹ Saúde, honra, prazer, satisfação profissional, entre outros, são elementos relevantes para a felicidade de cada um, e até mesmo se fossemos abrir mão de algum deles isso deveria ser objeto de deliberação.

Desse modo, ao deliberarmos sobre as partes constitutivas da felicidade, sobre o que seria felicidade para nós, estamos definindo o que devemos buscar na nossa vida. Se estabelecermos isso como fins de nossa ação futura, e eles forem ruins, nossa deliberação seria responsável pelo resultado vil, em contraposição com a arbitrariedade de um fim dado naturalmente.

Portanto, a partir dessa análise da expressão “to pros to telos” conseguimos desvincular o termo “meios” do seu aspecto meramente instrumental, e entender como

²¹ Wiggins, op.cit., p.132

a tese de que a deliberação se dá apenas sobre os meios não implica uma insensibilidade à moralidade dos fins.

4.3 DELIBERAÇÃO E SENSIBILIDADE MORAL

Com o que nos propomos a fazer nesse trabalho, ainda falta um maior esclarecimento de como a deliberação sobre os meios - tendo em vista que “meios” não se restringe à concepção instrumental - é suficiente para garantir ao bom agente que suas ações sejam moralmente boas. A deliberação é a parte propriamente racional de todo processo da ação, que é composta por algumas fases:

1- Tomar algo como um bem

2- Deliberação

3- Escolha deliberada

4- Ação

Nessa primeira fase, temos um desejo de algo qualquer, porém é no momento que tomamos esse desejo como bem que começamos a deliberar sobre como alcançar esse fim. Esse processo de tomar algo como bem, mesmo que não seja propriamente deliberar, faz parte da sabedoria prática, pois o prudente toma como bem o que é bom de fato. O fato de tomar algo como um bem depende da nossa natureza prática. Quem vive, por exemplo, apenas em busca do prazer, tomará como bem aquilo que representa uma possibilidade de prazer para ele, e assim o tornará um fim e passará a persegui-lo. Por outro lado, aquele que tem uma boa disposição de caráter tomará como bem aquilo que é de fato nobre e bom, de modo que seus fins, mesmo que não escolhidos diretamente por deliberação, serão moralmente bons, e ao bem deliberar sobre os meios de efetuá-los, realizará, então, ações boas.

Após tomarmos algo como bem, começamos a deliberar sobre como alcançá-lo. Essa é a parte em que nosso controle do que acontece é total, voluntário no seu sentido mais extremo. Por isso precisamos vincular a deliberação com a moralidade da ação, de sorte que dependa realmente de nós agir bem ou não, para não cairmos na

interpretação determinista. A boa deliberação precisa ser suficiente para que ajamos bem, de modo que a racionalidade e a imoralidade sejam incompatíveis.

A terceira fase, escolha deliberada, ocorre ao fim da deliberação, quando decidimos o que fazer. Aristóteles diz em EN III 5 1113a10-13

Given that what is decided on is an object of deliberation and desire among the things that depend on us, decision too will be deliberational desire for things that depend on us; for it is through having selected on the basis of having deliberated that we desire in accordance with our deliberation.

“Decision”, que estamos traduzindo como “escolha deliberada”, é um desejo deliberado. Como dissemos, o ponto de partida é o desejo, que ao ser tomado como bem, inicia o processo de deliberação. A partir do momento em que esse desejo é “aprovado” na fase de deliberação, e seus meios são identificados como possíveis para nós, podemos dizer que decidimos efetivar aquele fim. A deliberação vai avançando do mais geral até o mais particular, ou seja, até a primeira ação da série que vai levar à consecução do fim. E é nesse momento que se instaura essa quarta fase, a da ação, pois fazemos aquilo que é o mais imediato nessa série.

Em linhas gerais esse é todo o processo da ação, que parte de um desejo como oportunidade de que façamos algo, até o fazer algo de fato. No meio desse procedimento, o processo de deliberação domina essa decisão do agir ou não agir, e também do que fazer.

Esse aspecto da possibilidade de agir ou não agir, de isso depender de nós, é importante para Aristóteles e para o que ele entende por deliberação. Em EN III 5 1113b7-11 ele diz:

For when acting depends on us, not acting does so too, and when saying no does so, saying yes does too; so that if acting, when it is a fine thing to act, depends on us, not acting also depends on us when it is shameful not to act, and if not acting, when it is a fine thing not to act, depends on us, acting when it is a shameful thing to act also depends on us.

Como dissemos, a deliberação é a parte mais racional de todo o processo da ação, então quando Aristóteles diz que agir e não agir depende de nós, que está no nosso controle, isso significa que pela deliberação podemos decidir agir e encontrar os meios mais eficazes, ou decidir não agir por não “aprovar” a ação necessária para atingir aquele desejo.

Em EN III 11110a22-23 isso também fica evidente “ for putting up with the most shameful things as a condition of getting something not at all fine, or something only moderately so, is a vile person’s behaviour”.

Se os meios para alcançar algum fim são vergonhosos, o agente moral não os executará. Um desejo do agente que implica fazer ações ruins não deve ser efetivado. A moralidade desse desejo deve ser avaliada, e se a partir desse desejo imoral deliberarmos sobre os meios de alcançá-lo e de fato agirmos para tal, isso significa que a nossa disposição de caráter não é virtuosa, pois não tivemos a capacidade de identificar que tal desejo não é um bem conforme à virtude, mas algo vil.

Aqui entramos em um ponto importante para essa vinculação da boa deliberação com a moralidade dos fins. A disposição de caráter é de extrema importância na determinação da ação moral, uma vez que é ela que indica o que o agente tomará como bem para si. A disposição de caráter estabelece como o agente reagirá ao que aparece para ele. Zingano elabora do seguinte modo:

Retomemos a tese aristotélica sobre a deliberação. Há dois elementos: o fim posto pelo hábito e os meios encontrados mediante a deliberação prática. Esta polaridade entre fins e meios parece ter um papel central na estratégia aristotélica para as regras de ação. Assim, a prudência será a retidão da deliberação sobre os meios com respeito a um fim que é bom. Há duas condições que devem ser satisfeitas. De um lado, o hábito moral põe o fim; de outro lado, a habilidade intelectual encontra os melhores meios para alcançá-lo.²²

Por exemplo, novamente peguemos o exemplo da coragem. Quem tem a disposição corajosa tem uma tendência natural a agir corajosamente, pois naturalmente ele toma ações corajosas como boas. Dessa forma, podemos dizer que a disposição está

²² Zingano, M. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. In: Zingano, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo. Discurso Editorial, 2007. Cap 7, p.223

relacionada com os fins que o sujeito coloca para si, de modo que para agir bem, colocar para si bons fins a serem buscados por meio da deliberação, o agente precisa ter uma boa disposição de caráter.

Contudo, precisamos esclarecer como o agente desenvolve essa boa disposição, pois se ela é parte fundamental da ação boa, deve estar em nosso poder, pelo menos em parte, a sua constituição. Aristóteles defende que essas virtudes morais devem ser cultivadas já mesmo na juventude do sujeito. Nessa fase da vida, enquanto o ser humano ainda não é plenamente racional, suas ações são muito influenciadas pela emoção. Dessa forma, é benéfico fazer com que o sujeito aprenda a sentir o que é bom relativamente às coisas nobres, mesmo que ele ainda não entenda o porquê da nobreza dessas coisas. Mais tarde, no seu amadurecimento, ele poderá desenvolver a virtude intelectual da sabedoria prática e entender as razões dessa nobreza.²³ Esse desenvolvimento das virtudes morais para a constituição de uma disposição de caráter virtuosa se dá por meio da repetição de ações nobres na mesma direção para que se fixe o agir do sujeito relativamente ao que é bom. Logo, é nesse contexto que a célebre doutrina aristotélica do hábito²⁴ entra em cena.

Essa seria a formação ideal do sujeito moral, pois dessa forma o sujeito moral já estaria alinhado com a nobreza das ações desde o princípio, sem que influências conflitantes causem hesitação nele. No entanto, notamos que a característica relevante dessa teoria aristotélica do hábito é a realização de ações na mesma direção, de modo que se crie uma tendência de agir de um modo e não de outro. Como já notamos

²³ M.F.Burnyeat explora essa distinção entre “que” e “por que” das virtudes morais em Burnyeat, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: Zingano, M. Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo. Odysseus Editora, 2010. p.155-183

²⁴ O hábito ocupa papel central na ética aristotélica. Diferente do intelectualismo socrático, possuir uma virtude não é apenas ter conhecimento dessa virtude, mas também internalizá-la no seu caráter. Esse processo de internalização se dá por meio da repetição de ações na mesma direção, de modo a constituir um hábito de agir dessa maneira e não de outra. O melhor momento para o hábito se desenvolver é durante a infância, daí Aristóteles coloca grande peso em uma boa educação na primeira infância. Nesse período, ainda somos “neutros”, e por isso temos campo livre para nos modificarmos em qualquer uma das direções. A partir do momento em que o nosso comportamento fixa em algum dos pólos da ação, alterá-lo se torna bem mais complicado (inclusive Aristóteles chega a sugerir que seria impossível). A nobreza de nascimento, às vezes sugerida como essencial para o desenvolvimento da virtude, tem sua relação com essa importância da primeira infância no desenvolvimento moral do jovem. Quem tem nobreza de nascimento será criado e instruído por pessoas virtuosas, terá essa primeira formação já com as bases do que é nobre e bom.

anteriormente, a ação é indeterminada, podemos tanto fazer algo como seu contrário, além de podermos também não agir. Por essa razão a deliberação é o procedimento racional nessa decisão do que fazer, de modo que está em nós a determinação da ação. A partir disso, podemos relacionar a determinação da ação por meio da deliberação e a constituição do hábito de agir de um mesmo modo, para que por meio da própria deliberação possamos justificar a voluntariedade, em alguma medida, da nossa disposição de caráter.

Se agir em certo sentido precisa ser “aprovado” pelo processo de deliberação, ao pesar razões rivais entre as opções de ações que se apresentam para nós, podendo ainda deixar de agir caso nenhuma seja conveniente, isso garante com que cada ação executada após deliberação seja com nossa assinatura, ou seja, propriamente voluntária. Portanto, repetir ações deliberadas na mesma direção, mesmo que haja um desejo oposto que nós reprimimos em benefício da nossa decisão racional, também está em nós. Dessa forma, vamos educando nossa alma por meio da repetição, de tal forma que reiteradamente ela seja exposta a esses atos nobres, de sorte que passe a reconhecer a respectiva virtude desses atos, até passar a desejar ações nessa mesma direção. O grande sinal de que nossa disposição de caráter está constituída para agir em certo sentido é quando ações correspondentes a ela nos fazem sentir prazer. Ter prazer em fazer ações nobres é característico da nobreza de caráter, e esse é o ponto final do processo que envolve praticar esse tipo de ação sem o prazer, talvez até mesmo com dor, caso tenhamos inicialmente uma disposição contrária.

Esse ponto da voluntariedade, em parte, da disposição de caráter é ilustrado em EN III 5 1114b21-25:

If, then, as people say, the excellences are voluntary (for we ourselves are partly responsible, in a way, for our dispositions, and it is by virtue of being people of a certain sort that we suppose the end to be of a certain sort), bad states too will be voluntary; for they come about in a similar way

Além disso, gostaria de retornar a uma outra característica importante da boa deliberação. Como dissemos, quem delibera bem é aquele que tem sabedoria prática. No entanto, isso não significa apenas a capacidade de encontrar meios apropriados

para um fim dado, mas ter sabedoria prática também significa uma correta apreensão dos fins, ou seja, ter como fins para si, fins que são realmente bons.

Em EN VI 9 1142b21-23 “But to have deliberated well is thought to be a good thing; for it is this sort of correctness of deliberation that is deliberate excellence, i.e. the sort that enables one to achieve what is good” e em EN VI 9 1142-b33-34 “So if it is characteristic of the wise to deliberate well, deliberative excellence will be that sort of correctness that corresponds to what conduces to the end, of which wisdom is the true grasp.” Aristóteles enfatiza essa questão.

Apenas ter a capacidade de encontrar meios eficientes para a consecução de um fim dado não é o que caracteriza a boa deliberação, pois isso, na verdade, seria apenas uma habilidade, ou como é mais comumente referido, esperteza. Se o fim não for bom, nossa ação não será boa, no que diz respeito a sua moralidade. A sabedoria prática é uma virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais, ou seja, é dependente delas para existir.

5 DETERMINISMO

5.1 PASSAGEM CENTRAL

Por fim, gostaria de citar uma passagem da *Ética a Nicômaco* que parece indicar elementos deterministas nocivos em Aristóteles.

So too at the beginning the unjust person and the self-indulgent one had the option not to become like that, and hence they are voluntarily unjust and self-indulgent; but once they have become like that, it is no longer possible for them not to be (EN III 5 1114a20-22)

Como a disposição de caráter tem enorme relevância para que ajamos bem, é preciso que ela dependa do agente, pelo menos em parte, para que agir bem seja algo voluntário. Todavia, nessa passagem Aristóteles parece defender que depois que formamos uma disposição ruim, não há mais volta, de modo que pelo peso que a educação na infância tem para essa formação do caráter, nosso destino estaria fadado ao fracasso moral se não obtivéssemos uma boa educação durante

a juventude. Porém, temos de ter em mente a inexatidão da ciência ética, seus princípios não têm o mesmo papel que os princípios da ciência. Essa passagem não deve ser tomada com toda a força que parece ter, mas de uma forma mais branda, para apontar a dificuldade de mudar essas disposições, principalmente a autoindulgência e injustiça.

Por serem vícios que trazem “benefícios” aos sujeitos que os possuem, seja na forma de prazer imediato ou bens indevidos, há uma parcela considerável da população que coloca esses “bens” como seus fins. A difusão dessas disposições faz com que parece que sejam inelimináveis, porém essa é uma tese que aponta mais para a raridade com que se consiga mudar essas disposições do que pela sua impossibilidade de fato.

Como mostramos nesse estudo, a ação tem precedência quanto à disposição, é a ação repetida na mesma direção que gera uma disposição no sujeito; e a ação pode ser tanto de um modo como de outro, estando no poder do agente deliberar e decidir o que fazer, como fazer, e se deve fazer algo.

Desse modo, a interpretação determinista de Aristóteles seria um exagero de teses que apontam para uma grande frequência do que acontece na realidade, mas não algo que é metafisicamente desse modo, pois pode sim ser diferente.

5.2 O QUE É DE FATO FIXO NA ÉTICA DE ARISTÓTELES

No exame das virtudes morais, duas partes da alma são relevantes. Por um lado, a parte propriamente racional, pois é o elemento mais significativo da identidade da nossa espécie, o que de fato nos distingue dos outros animais. Por outro lado, a parte que não é racional mas que tem a capacidade de obedecer à razão, pois esta que guiará, em grande medida, as nossas ações. Isso está posto, por exemplo em EN I 13 1103 a3-4 “one element of it will have it in the proper sense and in itself, another as something capable of listening as if to one’s father.”. A partir disso, devemos efetivamente fazer essa parte da alma obedecer à razão, e para isso devemos treiná-la.

Como Aristóteles manifesta, a virtude não é uma capacidade, mas uma disposição: “If, then, the excellences are neither affections nor capacities, the only thing left for them to be is dispositions. We have said, then, what the genus of excellence is.” (EN II 5 1106a11-13). Essa disposição é engendrada no sujeito por meio da repetição de comportamentos, de modo que se habitue a fazer tal coisa em detrimento de outras. Contudo, a disposição que é virtude resulta da repetição de atos de acordo com a virtude moral, a qual na formação dessa disposição ainda não existe. Desse modo, o sujeito deve ser guiado, externamente, para habituar-se nessas ações boas, mesmo que ainda não façam completo sentido para ele. Um exemplo disso é o seguir das leis. Um legislador que é bom fará leis que direcionem o cidadão ao agir correto, de modo que ao cumprir essas leis ele já se habitue em agir bem. No fim do processo do homem virtuoso, o sujeito desenvolverá a sabedoria prática, de modo que não mais apenas fará o *que* é bom, mas entenderá *por que*²⁵ é bom.

Como dissemos, há duas partes da alma relevantes para a análise moral. Essa análise do hábito para desenvolver a virtude moral é foco da análise ética, pois Aristóteles entende que o hábito é mais característico da virtude moral do que a própria reflexão. Por exemplo:

This is why a person also seems more courageous if he is fearless and undisturbed in the face of sudden fears than of ones that are foreseen; for it was more the result of a disposition, in so far as it was less the result of preparation. For in the case of what is clearly foreseen, one can decide also as a result of calculation and reasoning about it; with what comes suddenly one decides according to one's disposition. (EN III 8 1117 a18-22).

A manifestação da virtude se dá mais claramente quando agimos como que naturalmente, de sorte que nossa natureza moral expõe-se puramente, sem a reflexão²⁶ como instrumento para alterar essa ação pelo cálculo do correto ou incorreto a fazer.

A partir disso, notamos que o hábito como forma do desenvolvimento moral do agente é foco da análise ética de Aristóteles. No entanto, precisamos entender como isso se

²⁵ Cf. Burnyeat, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: Zingano, M. Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo. Odysseus Editora, 2010. P.155-183

²⁶ Como vimos, essa reflexão é identificada com a deliberação, que permite ao agente agir tanto de um modo como de outro. Na situação do sábio moral, ele já tem a virtude moral desenvolvida, de modo que delibera apenas sobre os meios para atingir tal fim que já foi estabelecido como bom.

dá, ou seja, como o hábito influencia o agente a agir bem. A ação boa é uma dentro de uma variedade de opções do agir, de modo que errar é muito mais fácil do que acertar. Desse modo, precisamos de algo que nos dirija a esse ponto único da ação boa, que está na muito discutida doutrina do meio-termo de Aristóteles. O hábito fixa nosso comportamento em um modo da ação, de modo que se formos habituados ao que é bom, teremos prontamente essa disposição para agir bem. Aristóteles coloca da seguinte forma:

For in fact there is a difference between types of expert knowledge and capacities on the one hand, and dispositions on the other: with a capacity or expertise, the same one seems to relate to both members of a pair of contraries, whereas a disposition, in so far as it is one of a pair of contraries, does not relate to contraries in this way; so e.g. health does not lead to our doing both healthy and unhealthy things, but only healthy ones, since we say that someone is walking healthily when he walks in the way a healthy man does, whatever that is. (EN V 1 1129 a12-17)

Ou seja, a partir da disposição não mais estamos em situação neutra para escolher como agir, mas sim em agir de acordo com essa disposição formada.

Porém, essa tese parece indicar um certo determinismo²⁷ no agir, pois parece que só podemos agir de uma determinada maneira. Por exemplo, quem é vicioso estaria impedido de tornar-se virtuoso como dito em

But if someone does, not in ignorance, the things that will result in his being unjust, he will be unjust voluntarily—and yet he will not stop being unjust, and be just, merely if he wishes it. For no more will the sick person be healthy merely for wishing it; and it may be that he is ill voluntarily, by living a life in weak willed disobedience to his doctors. Previously, then, he had the option not to be ill, but once he has let himself go, he no longer has it, any more than it is possible for him to retrieve a stone after it has left his hand; but all the same it depended on him that it was thrown, for the origin of it was in him. So too at the beginning the unjust person and the self-indulgent one had the option not to become like that, and hence they are voluntarily unjust and self-indulgent; but once they have become like that, it is no longer possible for them not to be. (EN III 5 1114 a13-22)

O injusto não deixa de ser injusto apenas por querê-lo. Por outro lado, somos responsáveis pelo início do processo de desenvolvimento desse disposição - assim

²⁷ Sobre esse tema, baseio-me no estudo de Donini, P.L. Character and indeterminacy. In: Donini, P.L. Aristotle and determinism. Tradução: Laura Kopp. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2010. Cap. 4, p. 79-108.

como somos responsáveis pela pedra já lançada, uma vez que fomos nós que a lançamos - o que atesta a voluntariedade de tal disposição²⁸.

O vício não é gerado por uma ação isolada, mas sim por meio do hábito pela repetição de ações viciosas, de modo que o agente não se freia para não mais agir dessa forma, ou seja, há uma aceitação desse comportamento. Não obstante, há indícios que essa readequação moral²⁹ seja sim possível, como na analogia do vício com a doença (EN III 5 1114a15). Se o vício é como a doença, e doenças têm cura, o vício também pode ser curado. Também em EN II 9 1109b5-8 “We should drag ourselves away in the contrary direction; for by pulling far away from error we shall arrive at the intermediate point, in the way people do when they are straightening out warped pieces of wood.” há um método possível para que se possa endireitar um vara que está torta.

Contudo, temos de ter em mente a distinção entre vício e incontinência:

The self-indulgent type, as has been said, is not the sort to have regrets, since he sticks to his decision; the un-self-controlled type, on the other hand, always has regrets. Hence it is not as we suggested when we listed the problems: it is the former that is incurable, and the latter that is curable; (EN VII 8 1150b29-32)

A incontinência tem cura, pois há arrependimento. Já, para a autoindulgência, não há cura, pois esse sujeito vive pelo prazer³⁰, esse é seu bem maior, ele não tem nenhuma

²⁸ Não ser determinista não significa que somos livres para fazer qualquer coisa, que não há nenhum tipo de amarras que direcionam nossa ação. Por exemplo, a concepção kantiana da liberdade como o seguir de uma lei que o próprio sujeito impõe a si mesmo, pela sua racionalidade, opõe-se ao agir arbitrário.

²⁹ O caso mais relevante é analisar a possibilidade de sair do vício para a virtude, pois é essa eventualidade que seria frutífera para sociedade humana. No caso da possibilidade de sair da virtude para o vício, Aristóteles nega a possibilidade em (EN I 10 1100b30-01a3)

“Nevertheless, even in these circumstances the quality of fineness shines through, when someone bears repeated and great misfortunes calmly, not because he is insensitive to them but because he is a person of nobility and greatness of soul. If one’s activities are what determines the quality of one’s life, as we have said, no one who is blessed will become miserable; for he will never do what is hateful and vile. For we consider that the truly good and sensible person bears what fortune brings him with good grace, and acts on each occasion in the finest way possible given the resources at the time.”

O virtuoso que sofre diversos infortúnios não se tornará mau, porém sua situação será diferente da que era anteriormente, de modo que suas ações serão determinadas segundo outras variáveis. Em circunstâncias diferentes, ações diferentes (de acordo com o particularismo defendido por Aristóteles). Ele segue tendo a mesma opinião do que é o bom e nobre, apenas com menos recursos de realizá-lo na maior variedade de circunstâncias individuais.

³⁰ “The kinds of lives that stand out here are especially three: the one just mentioned; the political life; and the life of reflection. Now most of the utterly slavish sort of people obviously decide in favour of a life that belongs to grazing cattle, and not without reason, given that many of those in high places behave like Sardanapallus. People of quality, for their part, those who tend towards a life of action, go for honour; for pretty much this is the end of the political life.” (EN I 5 1095b19-24)

motivação interna para colocar a virtude acima do prazer como bem a ser buscado na sua vida.

Desse modo, a possível cura do vício deveria ser impulsionada por causas externas. Boas leis que orientem o agente, ou até mesmo o direcionamento dado por um amigo, como dito em EN IX 3 1165b18-20 “Where their badness can be corrected, helping them with their character should have a greater priority than helping them with their property, by the degree to which such help is a greater good and more appropriate to friendship.” Do mesmo modo, a saber, a partir de causas externas, é necessária para a formação do sujeito virtuoso uma boa educação para que ele entenda o que é o bem verdadeiro, de modo que possa tornar-se virtuoso. Quem não teve essa educação é alheio a essa discussão que envolve a supremacia da virtude moral perante o prazer, não compartilha da mesma regra e medida para o que é bom e nobre.

Portanto, poderíamos afirmar que Aristóteles considera a possibilidade de uma readequação moral, mas não dá grande destaque para essa possibilidade, uma vez que por uma questão estatística, não é frequente o vicioso tornar-se virtuoso. No entanto, o caso do incontinente é diferente, pois essa possibilidade é mais significativa. De qualquer forma, o que caracteriza propriamente o desenvolvimento moral é uma boa educação enquanto jovem, para que o sujeito reconheça o que é nobre e bom e treine seu aparato emotivo-desiderativo a buscar o que é correto, mesmo que nessa fase ainda não tenha entendimento do porquê. Ele pode, assim, agir de acordo com o que aprendeu com essa educação adequada, ou não agir, de sorte que se enquadraria no caso do incontinente. Porém, nesse caso, o caminho já estaria trilhado, seu senso de vergonha atua em cada ação ruim, bastando concluir o treinamento da sua parte apetitiva da alma para passar a agir em acordo com a razão.

Em conclusão, podemos dizer que o hábito determina a qualidade moral do ato, conhecida como “theory of the unidirectionality of habits”.

The habit simply determines the moral quality of every action and only in this sense limits the agent's potential choices: it prevents the performance of actions belonging to the opposite moral quality, but it does not dictate what action in each particular situation is to be chosen.³¹

³¹ Donini, P.L. Character and indeterminacy. In: Donini, P.L. Aristotle and determinism. Tradução: Laura Kopp. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2010. Cap. 4, p. 100

No exemplo de Donini, o médico pode curar com vistas ao bem do paciente, ou com vistas à fama. São disposições de caráter opostas, porém a ação é a mesma. O que determina a ação individual é a deliberação do agente, pois em cada caso particular ele delibera com novas variáveis e pode agir diferente. Desse modo, a deliberação é chave para fugir de uma possível interpretação determinista da ética de Aristóteles, sendo que a fixidez (ou determinação) de fato na sua ética está na disposição de caráter, a qual, por sua vez, tem primariamente a colaboração do agente no início da sua constituição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Burnyeat, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: Zingano, M. Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo. Odysseus Editora, 2010. P.155-183

Donini, P.L. Character and indeterminacy. In: Donini, P.L. Aristotle and determinism. Tradução: Laura Kopp. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2010. Cap. 4, p. 79-108.

Hardie, W.F.R. O bem final na Ética de Aristóteles. In: Zingano, M. Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo. Odysseus Editora. 2010. p.42-64

Irwin, T.H. A Ética como uma ciência inexata. *Analytica*, I 3 1996, p.13-73

Natali, C. A Base metafísica da teoria aristotélica da ação. *Analytica*, I 3 1996, p.101-125

Rowe, C. *Nicomachean Ethics*. Oxford, 2002

Wiggins, D. Deliberação e razão prática. In: Zingano, M. Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo. Odysseus Editora. 2010. p.126-154

Zingano, M. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In: Zingano, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo. Discurso Editorial, 2007. Cap 8, p.241-277

Zingano, M. Deliberação e vontade em Aristóteles. In: Zingano, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo. Discurso Editorial, 2007. Cap 6, p.167-212

Zingano, M. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. In: Zingano, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo. Discurso Editorial, 2007. Cap 7, p.213-240

Zingano, M. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. In: Zingano, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo. Discurso Editorial, 2007. Cap 4, p.111-143