

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

A Prudência na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles

Dissertação de Mestrado

Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre, 2005

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

A Prudência na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles

Dissertação de Mestrado

Priscilla Tesch Spinelli

Orientador: Prof. Dr. Balthazar Barbosa Filho

Porto Alegre, maio de 2005

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), órgão financiador desta pesquisa; à dedicação, paciência e confiança com que o professor Balthazar Barbosa Filho orientou este trabalho; aos colegas de graduação, pós-graduação e seminário com os quais estudei, debati e convivi; àqueles que muitas vezes me ajudaram nos momentos de dúvida; enfim, agradeço a todos que, de alguma maneira, tornaram possível a realização desta dissertação.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	05
I – EUDAIMONIA E BEM SUPREMO NA EN I.....	10
I. 1 – O bem supremo.....	10
I. 2 – Os candidatos a bem supremo.....	16
I. 3 – Completude e auto-suficiência.....	20
II – FUNÇÃO PRÓPRIA E VIRTUDE MORAL.....	28
II. 1 – Função própria.....	28
II. 2 – Virtude moral.....	34
II. 2. 1 – Virtude moral e virtude intelectual.....	35
II. 2. 2 – A virtude moral como hábito.....	38
II. 2. 3 – Agir conforme a e agir pela virtude.....	41
II. 2. 4 – Virtude e educação moral.....	45
II. 2. 5 – Virtude moral: a busca pelo gênero.....	51
II. 2. 5. 1 – Virtude moral, paixões e faculdades.....	51
II. 2. 5. 1. 1 – Paixões: aspectos ocorrente e disposicional.....	53
II. 2. 5. 2 – Virtude moral como qualidade.....	55
II. 2. 6 – Virtude moral como disposição de caráter.....	59
II. 2. 6. 1 – A virtude moral como disposição para escolher.....	60
II. 2. 7 – O ato voluntário: conexão entre virtude e escolha.....	63
II. 2. 8 – A virtude como mediania.....	67
II. 2. 8. 1 – A natureza da mediania da virtude moral.....	68
II. 2. 8. 2 – Mediania e moderação.....	70
III. 1 – A PRUDÊNCIA NA EN VI – DELIBERAÇÃO E ESCOLHA.....	79
III. 1. 1 – Escolha deliberada.....	81
III. 1. 2 – Escolha, desejo e opinião.....	83
III. 1. 3 – O objeto da deliberação.....	91
III. 1. 3. 1 – A restrição aos meios.....	95
III. 1. 3. 2 – Deliberação, fins intrínsecos e <i>eudaimonia</i>	99

III. 2 – A PRUDÊNCIA NA EN VI – UMA ANÁLISE DE VI 9: A BOA DELIBERAÇÃO.....	109
III. 2. 1 – A boa deliberação: a busca pelo gênero.....	113
III. 2. 1. 1 – Boa deliberação e conhecimento científico.....	115
III. 2. 1. 1. 1 – Universalidade e necessidade na boa deliberação.....	118
III. 2. 1. 1. 2 – Reconhecimento da universalidade e necessidade práticas.....	123
III. 2. 1. 1. 3 – Primazia do particular sobre o universal.....	125
III. 2. 1. 1. 4 – Boa deliberação e conhecimento científico: observações finais...	128
III. 2. 1. 2 – Boa deliberação e conjectura.....	130
III. 2. 1. 3 – Boa deliberação e opinião.....	133
III. 2. 1. 4 – Boa deliberação como correção do pensamento.....	135
III. 3 – A PRUDÊNCIA NA EN VI – O CONHECIMENTO PRÁTICO.....	137
III. 3. 1 – A prudência e o singular.....	137
III. 3. 2 – Prudência, inteligência (<i>sunesis</i>), juízo (<i>gnome</i>) e razão intuitiva (<i>nous</i>).....	139
III. 3. 3 – Prudência e percepção.....	143
III. 3. 4 – A prudência e a concepção correta de <i>eudaimonia</i>	146
III. 3. 5 – Prudência e virtude moral.....	150
III. 3. 5. 1 – Virtude moral e virtude natural.....	152
III. 3. 6 – Virtude moral e prudência.....	157
III. 3. 7 – O prudente e o virtuoso moral.....	160
III. 3. 8 – O prudente e a justa regra.....	165
CONCLUSÃO.....	169
ANEXO – CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA TRADUÇÃO DO TERMO ‘EUDAIMONIA’.....	190
BIBLIOGRAFIA.....	194

INTRODUÇÃO

Atualmente, associamos *prudência* a excesso de cautela e precaução¹. Pensamos que prudente é aquele que examina de maneira cautelosa e atenta as circunstâncias nas quais ele precisa tomar alguma decisão. Ele “pensa duas vezes antes de agir”, quando age. Se as circunstâncias se revelam arriscadas ou comprometedoras, ele prefere se abster de tomar uma decisão; ele prefere “não se envolver”. Em verdade, o prudente não se arrisca por nada, preferindo manter uma situação que lhe pareça segura. Por outro lado, o imprudente age apressada e precipitadamente; ele não “mede as conseqüências” dos seus atos. O imprudente se arrisca demais e por coisas vãs, entusiasmando-se com as coisas que, à primeira vista, lhe parecem boas.

De maneira geral, se a caracterização que oferecemos concorda com os fatos, tanto a prudência quanto a imprudência não são, atualmente, bem vistas. Elas são consideradas como disposições extremadas e, por isso mesmo, censuráveis: o imprudente se arrisca por qualquer coisa, pelo que realmente vale e pelo o que não vale à pena; o prudente não se arrisca por nada, nem mesmo pelas coisas que seriam boas para ele, pois ele tem medo de encontrar-se em uma situação ainda pior do que a inicial.

Do ponto de vista da cautela, da precaução e da moderação dos seus atos, a idéia que atualmente temos de prudência é semelhante à que encontramos na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles. O prudente aristotélico pensa muito e muito bem antes de tomar uma decisão e agir; ele é cuidadoso e não se arrisca, mas apenas nas situações que parecem desnecessárias. Notamos, assim, que a excessividade que atualmente agregamos à prudência, aliada ao caráter pejorativo que assinalamos acima, parecem não pertencer à noção aristotélica. O prudente de

¹ Vejam-se as definições mais recentes de prudência e prudente, conforme contidas no dicionário Houaiss: “virtude que faz prever e procura evitar as inconveniências e os perigos; cautela, precaução; calma, ponderação, sensatez, paciência ao tratar de assunto delicado ou difícil”. O prudente, assim, é aquele “que tem prudência, que não procura o perigo; cauteloso, sensato, ajuizado; que costuma precaver-se, preparar-se antecipadamente; precavido, previdente” (cf. HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de S., *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*).

Aristóteles é cauteloso na medida certa, é precavido e prevenido o quanto é preciso ser. Sendo necessário, ele se arrisca enfrentando os perigos que aparecerem. Para Aristóteles, a prudência não apenas não deve ser vista como algo ruim porque não consiste em um excesso, mas deve ser compreendida justamente como uma virtude, uma mediania. Por causa dessa distância entre o que atualmente entendemos por prudência e a *phronesis*² aristotélica, muitos comentadores preferiram não traduzir o termo grego por ‘prudência’, mas sugeriram outras traduções³.

O objetivo desta dissertação é apresentar a prudência conforme ela figura na *EN* (a qual é tomada aqui como a obra de expressão do pensamento mais maduro de Aristóteles nas questões éticas⁴). Ainda que a concepção contemporânea de prudência seja oposta à de Aristóteles na medida em que a vemos como uma disposição excessiva, de cautela demasiada, é possível observar que, como um todo, nosso pensamento sobre as ações, como elas ocorrem (ou são possíveis) e como elas devem⁵ ser feitas têm origem em Aristóteles. Através da *EN* podemos

² As palavras gregas, quando forem referidas, o serão através da sua transliteração.

³ Gauthier e Jolif, com efeito, a traduzem por ‘sagesse’ ou sabedoria (*L’Éthique a Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire); Ross, na sua tradução da *EN*, a traz como ‘practical wisdom’ ou sabedoria prática; Natali (*The Wisdom of Aristotle*) e Burnet (*The Ethics of Aristotle*) preferem manter a palavra em sua grafia grega ou na transliteração. Annas propõe ‘intelligence’ ou ‘practical intelligence’, seguindo a tradução de Irwin da *EN* (cf. Annas, J., *The morality of Happiness*). Para a autora, ‘prudência’ (em inglês, ‘prudence’) introduz uma idéia moderna segundo a qual há um domínio de prudência ou auto-interesse que pode não ser o mesmo que o da moralidade. Mas, como Annas observa, para Aristóteles, a *phronesis* é justamente a capacidade de julgar bem nos assuntos morais. Não adotamos, no entanto, a sugestão da autora; ‘inteligência’ ou mesmo ‘inteligência prática’ não salientam que a *phronesis* é uma virtude do intelecto *prático*, isto é, que não se limita apenas a julgar ou discernir, mas está intrinsecamente relacionada à ação. Assim, ‘sabedoria prática’ e, mesmo, ‘prudência’ – feitas as devidas ressalvas e a dissociação da noção moderna e do caráter de disposição excessiva que a ela atualmente atribuímos – parecem evidenciar esses dois aspectos essenciais da *phronesis* aristotélica.

⁴ Onde não se segue que as demais éticas (*Ética Eudemia* e *Magna Moralia*) serão aqui desprezadas. Ao contrário, elas serão trazidas à tona quando as discussões requererem, quando apresentarem de maneira mais esclarecedora o pensamento de Aristóteles. Não trataremos da autenticidade de ambas as obras, principalmente a da *MM*. Quanto a essa última, se não for uma reunião de notas de aula do próprio Aristóteles, como acredita-se que a *EE* e a *EN* são, deve ser notas de algum aluno ou discípulo, pois, de qualquer forma, expressa com bastante proximidade o pensamento do autor da *EN*. Para a defesa do conteúdo legitimamente aristotélico da *MM* veja-se, por exemplo, Cooper, J. “The Magna Moralia and Aristotle’s Moral Philosophy”.

⁵ É preciso pelo menos indicar que, certamente, a idéia de dever ou obrigação moral, tal como ela aparece na modernidade, tomando como modelo a filosofia prática kantiana, obviamente não está presente em Aristóteles e, em geral, no pensamento grego. No contexto grego, ‘moral’ ou ‘ético’ – distinção que, aqui, será completamente ignorada – diz respeito ao modo pelo qual é preciso realizar nossas ações uma vez que queremos ser felizes. Um fim último, assim desejado pelo agente, está na base da moralidade e é ele que dita como as ações precisam ser feitas. Para Kant, por exemplo, a moralidade nada tem a ver com a felicidade, mesmo porque a noção de felicidade que ele tem em mente difere da de Aristóteles. Muitas aproximações podem ser feitas entre esses dois pensadores, certamente; no entanto, também muitas diferenças há entre eles. Uma delas diz respeito ao que

compreender o que significa 'adotar meios para alcançar um fim', expressão que usamos corriqueiramente; podemos, assim, dispor de um modo de compreender a estrutura da ação humana, compreendendo como nossos desejos, sentimentos e a nossa razão se relacionam e podem relacionar-se harmoniosamente. Entendida como uma virtude, podemos compreender como a prudência pode desempenhar um papel indispensável na realização da felicidade.

O trabalho é dividido em quatro grandes partes. Na primeira delas, buscamos elucidar o principal e mais geral projeto de Aristóteles na *EN*, a saber, determinar em que consiste a *eudaimonia* ou felicidade ou, ainda, uma vida humana perfeita⁶. Essa é a noção central da obra e é em vista do seu esclarecimento que são feitas as demais elucidações e análises. Apresentamos, assim, um esboço da noção de *eudaimonia*; desenhamos suas linhas gerais para, nelas, localizar a prudência. Salientamos desde já que essas linhas realmente são gerais: são como o esboço de um mapa bastante amplo, desenhado apenas a fim de fornecer a alguém os pontos principais de um determinado local. Assim, a discussão a respeito do estatuto da *eudaimonia* como bem inclusivo ou dominante, por exemplo, é apenas mencionada. Buscamos não nos posicionar a seu respeito, em primeiro lugar, porque pensamos não dispor ainda de subsídios argumentativos para realizar essa tarefa e, em segundo lugar, porque pensamos que isso não é essencial para o objetivo pretendido. É necessário apresentar uma noção mínima da *eudaimonia* uma vez que é em vista dela que o prudente delibera; isso pretendemos fazer.

O segundo capítulo elucida a noção de virtude moral. Como Aristóteles procurou mostrar, a realização da *eudaimonia* só é possível através da realização da

confere valor moral às ações. Para Aristóteles, é preciso que o agente realize a sua plenitude realizando aquilo que ele é, a saber, um ser humano dotado de animalidade e racionalidade: é preciso uma harmonia entre aquilo que é bom a ser feito e aquilo que o agente deseja. Para Kant, o valor da ação está no motivo do dever, quer este motivo esteja ou não de acordo com os desejos ou inclinações do agente. Mesmo agindo a contra gosto, se ele age bem, sua ação continua tendo valor moral; para Aristóteles, uma tal ação será apenas continente e não consistirá na realização da sua felicidade. De qualquer forma, importa salientar que, mesmo não dispondo da idéia moderna de dever, uma normatividade, que pretendemos elucidar ao longo desta dissertação, está presente na ética aristotélica. Ela pode, com efeito, servir de base para compreender o modo pelo qual atualmente consideramos a prudência e aquele que a possui, o prudente.

⁶ Usamos, geralmente, 'vida humana perfeita' ou 'vida plena' como traduções do termo grego *eudaimonia* no lugar de 'felicidade'. A discussão a respeito desse assunto será apresentada mais adiante, em um apêndice. As razões pelas quais usamos menos o termo 'felicidade' não são, no entanto, tão fortes como as apresentadas por alguns comentadores, como veremos ser o caso de Cooper; antes, trata-se de uma questão de estilo.

virtude; ou, ainda, a *eudaimonia* consiste em viver e agir virtuosamente. As virtudes humanas são divididas em morais e intelectuais de acordo com a função da alma que elas aperfeiçoam; a virtude moral é aquela que concerne às nossas capacidades práticas; logo, as virtudes que primeiramente merecem a nossa atenção, assim como faz Aristóteles na *EN*, são as virtudes morais. Além disso, uma compreensão mais aprofundada desse tipo de virtude é necessária em vista da relação intrínseca que mais adiante buscamos elucidar entre ela e a prudência. Aristóteles afirma que, no que concerne à *eudaimonia* como fim último das nossas ações, a virtude moral é a responsável pela aquisição de uma concepção certa e do desejo reto por este fim. É preciso mostrar, assim, como a virtude moral é capaz de, em certo sentido, preparar o terreno para o plantio da prudência, na medida em que aperfeiçoa os nossos sentimentos e nos faz desejar aquilo que é realmente bom.

O terceiro capítulo é destinado diretamente à análise da prudência. Em primeiro lugar, buscamos elucidar a natureza da deliberação e daquilo que dela resulta, a escolha deliberada, uma vez que o prudente é aquele que delibera bem e age bem por causa dessa deliberação. Assim, torna-se necessária não apenas uma análise da deliberação, mas principalmente da boa deliberação, o que é feito na segunda parte do terceiro capítulo. A razão está envolvida, certamente, no processo deliberativo, mas também as capacidade desiderativas do agente são necessárias. Por isso tivemos a necessidade de, anteriormente, expor a virtude moral: apenas com essa virtude o prudente pode deliberar excelentemente e realizar as coisas que realmente consistem em uma vida feliz.

Na terceira parte do terceiro capítulo analisamos a prudência enquanto o conhecimento prático ao qual nos referimos nos capítulos e partes anteriores. Identificamos e explicitamos de modo mais preciso a sua relação com a virtude moral vendo como, em um ser humano pleno, razão e desejo (onde estão incluídos os sentimentos ou emoções) se harmonizam. Na medida em que a razão que opera no interior das virtudes morais é de tipo prudencial, a prudência revela-se como o padrão último segundo o qual devemos viver. Mas ela só pode, por outro lado, ser esse padrão na medida em que pressupõe a virtude moral: os sentimentos do prudente necessariamente foram aperfeiçoados ao mesmo tempo que a sua razão prática. Apenas através dessa concomitância é possível compreender a relação

entre prudência e virtude *moral* propriamente dita (pois, como veremos, seria também possível dispor de virtude natural, mas esta não é acompanhada de prudência) sem se opor a outras afirmações de Aristóteles sobre a prudência e a *eudaimonia*.

Por fim, na conclusão, tentamos extrair as conseqüências da relação intrínseca existente entre prudência e virtude moral: trata-se da tese da unidade ou de uma conexão forte entre as virtudes morais naquele que é prudente. Essa tese é considerada forte na medida em que afirmamos que, segundo Aristóteles, se um agente tem uma, ele tem todas as virtudes morais. Nossa preocupação final, assim, é mostrar como isso é possível para um ser humano, pois, à primeira vista, parece impossível ter *todas* as virtudes morais. É preciso mostrar, justamente, como é possível dispor de um bom caráter *em geral* sem que seja necessário realizar cada uma das virtudes *em particular*. A prudência, enquanto razão universalizadora e necessitante, é capaz de fazer isso.

Esta dissertação é feita, assim, em vista de examinar o papel que a prudência desempenha na *EN*, observando as suas funções em vista da boa vida ou felicidade. Que a adquiramos é uma exigência da nossa natureza mesma: só seremos seres humanos plenos se realizarmos com plenitude a nossa vida. Isso só é possível através da virtude. Ora, se esta é necessariamente acompanhada de prudência, então nossa plenitude só pode ser alcançada com ela. Ainda que a noção atual de prudência seja, ao fim e ao cabo, oposta à de Aristóteles, uma coisa parece não ser oposta: a idéia de que *ser* e não apenas *estar* feliz é uma questão que envolve nossos desejos, metas, expectativas e o modo pelo qual buscamos satisfazê-los. Aristóteles apresenta, como será visto, uma boa maneira de compreender como esses elementos devem estar articulados em uma vida humana plena.

I – EUDAIMONIA E BEM SUPREMO NA EN I

I.1 – O bem supremo

Aristóteles inicia a *EN* afirmando que toda arte, investigação, ação e busca visam a algum *bem* e, logo após, que há uma diferença no modo pelo qual podemos alcançar esses *fins* visados⁷ (1094a1-4). Bens ou fins são coisas em vista das quais algo mais é feito. Os bens podem ser as próprias atividades nas quais nos engajamos (tais como jogar xadrez ou dançar) ou coisas externas a elas (tais como um sapato, que é o produto da sapataria, ou uma casa, que é o produto da arquitetura). A distinção aqui feita entre as atividade que consistem em ou conduzem a esses diferentes tipos de fins é a distinção entre fins intrínsecos e extrínsecos ou instrumentais: a dança pode ser buscada por ela mesma, é ela mesma o seu fim, mas as atividades que finalizam na construção de uma casa são buscadas em vista da casa e não por elas mesmas. Nesse caso, aquilo em vista do que (nesse exemplo, a casa) é melhor do que as atividades que conduzem a ele (a construção), pois é apenas por causa da primeira (fim) que essas e não outras atividades (meios) são escolhidas.

Ainda, pode haver subordinação não só dos meios com relação aos fins, mas entre os fins (dos quais Aristóteles reconhece uma multiplicidade): a selaria está subordinada à equitação e esta à estratégia (1094a10-13), pois o produto da primeira é usado como meio para a segunda e esta, como um todo, é em vista da terceira. Nesse caso, o fim com relação ao qual os outros fins estão subordinados é melhor que os últimos, pois é por sua causa que os outros são escolhidos⁸.

Assim, há uma convertibilidade entre fins e bens, pois o fim da ação é

⁷ Omitimos a afirmação que segue nas primeiras linhas da *EN* de que o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem porque pretendemos comentá-la mais adiante.

⁸ Também na *MM* é afirmada essa diferença entre fins instrumentais, intrínsecos e, conforme veremos, o fim absolutamente intrínseco, o fim final ou bem supremo: “Alguns bens são fins, outros não; por exemplo, a saúde é um fim, mas as coisas que são em vista dela não são; e quaisquer coisas que estejam nessa relação, o fim é sempre melhor. Por exemplo, a saúde é melhor que as coisas que são em vista dela e, sem exceção, sempre e universalmente, é melhor aquela coisa em vista da qual todas as demais são feitas” (*MM* 1184a2-7).

sempre algo tomado com bom pelo agente.⁹ O fim instrumental de uma ação é aquilo que é tomado como *bom para* algo; os fins intrínsecos são tomados como bons e são dignos de busca por eles mesmos. Essa convertibilidade, a diferença entre fim intrínseco e extrínseco e a idéia de que uns fins são mais finais do que outros (trazida à tona mediante a idéia de subordinação entre eles) permitem a Aristóteles introduzir a noção de bem supremo (ou fim final) no início do capítulo 2 da *EN*:

Se, então, há algum fim para as coisas que fazemos, o qual nós desejamos por ele mesmo (tudo o mais sendo desejado em vista dele), e se nem tudo o que nós escolhemos nós escolhemos em vista de uma outra coisa (pois nesse caso o processo iria ao infinito e o nosso desejo seria vazio e vão), certamente este será o bem e o bem supremo. (1094a18-22)

Terá Aristóteles provado, com este argumento, que há um bem supremo ou um fim final para o ser humano? Teria ele mesmo pretendido isto? Não pretendemos aqui dar uma resposta adequada e exaustiva a essa questão. Mas não podemos deixar de assinalar que muitos comentadores e intérpretes de Aristóteles viram ou vêem na passagem citada um problema: Aristóteles teria cometido uma falácia¹⁰. É preciso pelo menos indicar um caminho de resposta àqueles que atribuem um argumento falacioso a Aristóteles neste ponto, pois é a partir da noção de fim final que toda a *EN* se faz; a *eudaimonia* será posteriormente a ele identificado e serão apresentadas as características que uma vida perfeita deve ter na medida em que é o maior dos bens (o bem supremo) que o ser humano pode alcançar. Em vista disso, não nos é permitido simplesmente silenciar a respeito desse assunto.

Segundo Geach¹¹, Aristóteles teria cometido a falácia do menino e da menina (“boy-and-girl-fallacy”), na medida em que seu argumento apresenta a seguinte estrutura: de (a) ‘todo menino ama alguma menina’ passa-se para (b)

⁹ Devemos salientar que essa convertibilidade se restringe aos bens praticáveis ou capazes de serem realizados através das nossas ações. Podemos tomar como boas coisas que não podemos fazer. Nesse caso, algo é tomado como um bem, mas não é o fim de nossa ação.

¹⁰ Cf. Geach, P. T., “History of a Fallacy” apud Zingano. M. A., “Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles”, p. 29.

¹¹ Cf. Zingano, Op. Cit., pp. 29-30.

‘existe uma menina que todo menino ama’. Como explica Zingano, de (a) ‘todas as séries cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de* tem um termo último’ passar-se-ia ilicitamente para (b) ‘há algo que é o termo último de todas as séries cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de*’¹². De maneira mais formalizada, isto consiste em dizer que passou-se de ‘para todo y existe um x’ a ‘existe um x para todo y’. Teria Aristóteles cometido um erro pelo menos à primeira vista tão trivial?

Segundo Broadie, Aristóteles cometeu a falácia já nas primeiras linhas da *EN*¹³, se se pretende que seu argumento seja válido simplesmente pela sua forma: de (i) ‘todas as coisas visam a algum bem’ Aristóteles passa para (ii) ‘há um bem que é visado por todas as coisas’. Isso, afirma Broadie, “não é formalmente válido”, mas o argumento “não visa à validade formal”¹⁴. Não podemos, em virtude disto, atribuir um erro a Aristóteles. O *bem* para o qual todas as coisas tendem nas primeiras linhas da *EN* deve ser visto como algo geral e não como um único bem. Conseqüentemente, Broadie afirma:

A medicina visa à saúde e a saúde é um bem; assim, falando de modo amplo, o objetivo da medicina é o *bem*. Nesse sentido, o seu objetivo é o mesmo que, por exemplo, o da navegação, a saber, uma segura passagem pelo mar, uma vez que isso é do mesmo modo um bem. Isto significa que o *bem* é o *objeto formal do desejo* do mesmo modo que o *visível* é o objeto da visão. O que não quer dizer que ambas as atividades têm um fim posterior chamado ‘bem’ além do fim específico que as define.¹⁵ (grifos nossos)

É nesse mesmo sentido que Santo Tomás de Aquino interpreta a referência ao bem nas primeiras linhas da *EN*:

¹² Idem, p. 30.

¹³ Cf. Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, p. 8-9. Veja-se também Ackrill, J., “Aristotle on Eudaimonia”, onde o comentador busca “desculpar” Aristóteles pela falácia cometida mediante uma consideração do contexto no qual ela se insere. Segundo Ackrill, o bem supremo não é um único bem, mas uma reunião de *todos* esses (cf. pp. 25-6). Desse modo, a conclusão extraída por Aristóteles de que há um fim que é desejado por si mesmo, tudo o mais sendo desejado em vista dele, não requer que o tomemos como *um* bem, mas antes como a referida reunião. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

¹⁴ Op. Cit., p. 9.

¹⁵ Idem, *ibidem*.

(...) a tendência ao bem é o desejo pelo bem. Assim, ele [Aristóteles] afirma que todos os seres desejam o bem na medida em que eles tendem a um bem. Mas *não há um bem ao qual todos tendem*; isto será explicado depois (58-9; 108-9). Conseqüentemente, ele não assinala aqui um bem particular, mas, antes, discute o bem em geral.¹⁶ (grifos nossos)

Então, a conclusão de Aristóteles com as palavras que abrem a *EN* é que o bem, em geral, é aquilo para o qual todas as coisas tendem. Restringindo essa afirmação para o domínio da ação humana, devemos dizer que o bem que nos é próprio é aquilo a que, como razão última das nossas escolhas, visamos com as nossas ações.

No entanto, o capítulo 2 do livro I da *EN* parece afirmar algo novo com relação à afirmação geral de que o objeto do desejo é o bem. Mas o que exatamente? Não cremos que, com ele, Aristóteles pretenda provar a existência de um fim último para as ações humanas. Nesse sentido, a identificação do fim último com a *eudaimonia* não apenas soa de modo mais convincente, mas também funcionará como uma prova da sua existência. No entanto, foi considerado que Aristóteles passou da consideração de séries paralelas de meios em vista de fins para a afirmação de que o fim de todas essas séries deve ser o mesmo. Não pensamos que isso ocorra. Com efeito, o texto corre sob a forma de um condicional: se nós elegemos um fim para as coisas que fazemos na medida em que tudo o que fazemos é em vista dele (seja em geral, na vida como um todo, seja em particular, com relação à profissão ou vida pessoal) e se há coisas que nós escolhemos por elas mesmas (como ter saúde, ter amigos, dançar ou nos divertir), então é razoável falar em um fim que seja desejado sempre por ele mesmo e em vista do qual tudo o mais é desejado.

¹⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, em *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, Lição 11. A referência de Santo Tomás às questões 58-9 e 108-9 é feita na medida em que essas correspondem aos momentos que Aristóteles: (1) apresenta e distingue três tipos de vida, cada tipo buscando um bem como bem supremo; e (2) distingue atos e agentes mais e menos perfeitos e, semelhantemente, fins que podem ser classificados desse modo. Em (1), *EN* I 4, Aristóteles está apresentando os candidatos a 'o maior dos bens que se possa alcançar através da ação'. Com efeito, *eudaimonia*, entendida como bem viver, é comumente tomada como bem supremo, mas seu conteúdo é motivo para divergências (cf. 1095a17-21). Em (2), início de *EN* I 7, Aristóteles já está trabalhando a noção de fim final, de como deve ser um fim para que ele seja 'aquilo em vista do qual fazemos tudo o que fazemos'.

Olhemos um pouco mais adiante na *EN*, onde Aristóteles afirma que, por uma via diferente, acabou chegando ao mesmo ponto:

Retornemos ao bem que estamos buscando e perguntemos pelo que ele pode ser. Ele parece diferente nas diferentes ações e artes; ele é diferente na medicina, na estratégia, e, do mesmo modo, nas outras artes. O que, então, é o bem de cada uma delas? Certamente aquilo em vista do qual tudo o mais é feito. Na medicina, esse é a saúde, na estratégia, a vitória, na arquitetura, uma casa, em qualquer outra esfera algo mais e em toda ação e busca o fim, pois é em vista dele que os homens fazem tudo o que fazem. Assim, se há um fim para tudo o que nós fazemos, esse será o bem alcançável pela ação e, se houver mais de um, esses serão os bens alcançáveis pela ação. (1097a15-22, grifo nosso)

Nessa passagem, a convertibilidade entre bem e fim também se torna mais evidente, mas o que há de mais importante nela é que Aristóteles reconhece uma multiplicidade de fins, razão pela qual não se pode pensar que ele esteja, no argumento de 1094a18-22, pretendendo que exista um único bem em vista do qual tudo o mais é feito. Além disso, a passagem termina com o condicional apresentado anteriormente: “se há um fim para tudo o que nós fazemos, esse será o bem alcançável pela ação e, se houver mais de um, esses serão os bens alcançáveis pela ação”. Até esse momento da *EN*, Aristóteles ainda não sabe quais e quantos são os bens propriamente humanos. Ele não sabe se a nossa natureza humana é em vista de um ou de vários fins, dentre os quais podemos escolher um ou se devemos adotá-los conjuntamente. Essa questão não pode, no presente momento, ser respondida.

É um pouco mais adiante na *EN*, que a *eudaimonia* será identificada com esse bem supremo: ela é sempre buscada por ela mesma e é em vista dela que todas as demais coisas são feitas¹⁷. Entretanto, isso ainda não decide a questão de saber quais são coisas ou bens em que ela deve consistir; isso não nos diz quantos e quais fins devem compô-la e segundo que ordem.

Para Zingano, trata-se de compreender que já em I 2 Aristóteles está chamando atenção para o caráter inclusivo do bem supremo, maneira pela qual

¹⁷ “Ora, mais do que todas as coisas, a *eudaimonia* é considerada assim, pois esta nós escolhemos sempre por ela mesma e nunca em vista de outra coisa” (1097a33).

escapamos da acusação de que Aristóteles estaria aqui, de maneira imprópria, assinalando a existência de um único bem. Assim, como afirma Zingano: “Esse bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo”¹⁸. Sendo assim, segundo Zingano, a razão pela qual Aristóteles pode chegar à conclusão que chega é que o desenvolvimento posterior da concepção de bem supremo como um bem inclusivo não o obriga a pinçar *um* bem dentre outros, mas a concebê-lo como uma reunião desses.

Entretanto, apesar de pensar que Aristóteles de fato não está afirmando a existência de um único bem em vista do qual fazemos todas as coisas que fazemos – o que, em princípio, pareceria insensato em vista da multiplicidade de fins existentes que é reconhecida pelo próprio Aristóteles –, não pensamos que a interpretação sugerida por Zingano seja necessária, nesse momento¹⁹. O argumento e a conclusão aos quais Aristóteles chega podem servir para mostrar, posteriormente (porém não nesse momento), que o bem supremo é, em especial, um único bem. Se há um fim para tudo o que nós fazemos, seja ele um único fim ou um fim composto de vários fins – segundo uma certa ordem ou desordenadamente, nesse momento não importa – este será O Fim para o ser humano: esta é a conclusão e novidade do argumento de *EN I 2* a serem acrescentadas à afirmação geral de que o bem é aquilo que é visado por todos nós. A conclusão de Aristóteles permite que concebamos que esse bem é um bem composto de bens, certamente; porém não exclui a possibilidade de que um deles seja mais importante que os demais.

Neste primeiro momento do livro I, basta a proposta (e o assentimento de Aristóteles a esta que é uma opinião comum) de assinalar uma identificação entre o bem supremo e a *eudaimonia*. Perante tal proposta, a tese de que a *eudaimonia* é aquilo em vista do que fazemos todas as coisas que fazemos pode ser compreendida de duas maneiras, conforme teria proposto Kenny²⁰. Assim,

¹⁸ Cf. Op. Cit., p.34.

¹⁹ A saber, uma leitura que favorece a interpretação inclusiva. O que significa dizer do bem supremo que ele é inclusivo ou, como concepção contrária a essa, que ele é dominante, é algo que será visto mais adiante, conforme anunciamos na nota 13. Na medida do possível, tentaremos não tomar partido com relação a esse debate, mas apenas assinalar os termos em que ele se dá.

²⁰ Cf. Kenny, A., “Aristotle on Happiness” apud McDowell, J., “The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics”. Em 1095a17-19, Aristóteles recoloca a questão da busca de algo por si mesmo como uma

Seguindo Anthony Kenny, nós podemos distinguir pelo menos duas possíveis interpretações dessa tese: ou afirmando que a *eudaimonia* é aquilo em vista do qual todas as ações são feitas (uma tese indicativa), ou que a *eudaimonia* é aquilo em vista do qual todas as ações devem ser feitas (uma tese gerundiva). Kenny reluta em atribuir qualquer doutrina do primeiro tipo a Aristóteles. Entretanto, frente a isto [a passagem de 1094a18-22], uma tese indicativa é o que Aristóteles parece aceitar.²¹

McDowell traz ainda à tona uma passagem onde Aristóteles afirma explicitamente que a *eudaimonia* é aquilo em vista do que nós fazemos tudo o que fazemos (1102a2-3). Isso é importante pois, se há algo que posteriormente será exposto como aquilo que ordinariamente tomamos como digno de escolha por si mesmo e que subordina as nossas demais escolhas, ou seja, se a tese deve ser entendida de modo indicativo, então é porque Aristóteles, em 1094a18-22, de fato estabeleceu um condicional: se há algo cujas características são tais e tais – e, ordinariamente, pensamos que isto seja a *eudaimonia* –, então esse algo deverá ser considerado como o bem supremo para o ser humano.

I. 2 – Os candidatos a bem supremo

A noção de *eudaimonia* é, então, introduzida por Aristóteles mediante a busca de como deve ser um bem para que ele seja O bem para o ser humano enquanto ser humano. Ordinariamente, ocorre a identificação desse bem supremo com uma vida plena, com a *eudaimonia*. No entanto, as pessoas divergem com relação ao seu conteúdo, quanto ao *como* deve ser uma vida para que seja humanamente perfeita:

Verbalmente, há um acordo geral, pois tanto as pessoas comuns quanto as mais sábias dizem que esse [o bem supremo] é a *eudaimonia* e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz. Mas com relação ao que é a *eudaimonia* eles diferem, e a maioria não o considera da mesma maneira que o sábio. (1095a17-21)

busca pelo maior dos bens alcançáveis através da ação: há um acordo verbal de que esse é a *eudaimonia*. O que se discute é em que ela consiste.

²¹ Cf. McDowell, Op. Cit., p. 359.

Aristóteles apresenta, então, em *EN I 5*, as opiniões comumente aceitas e a dos sábios sobre a *eudaimonia*: são os candidatos a uma vida plena. Assim como a identificação que as pessoas fazem do bem supremo com a *eudaimonia* de certa forma confirma a suposta existência desse bem, também as opiniões mais proeminentes e sábias a respeito do seu conteúdo serão por Aristóteles consideradas e examinadas. Que Aristóteles considere com apreço a opinião dos sábios é algo de fácil compreensão; no entanto, por que considerar as opiniões da maioria das pessoas? Há uma razão para proceder assim:

(...) devemos considerar a *eudaimonia* não apenas sob a luz das nossas conclusões e premissas, mas também estar a par daquilo que as pessoas comumente dizem sobre isso; pois, com uma concepção verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma falsa os fatos logo colidem. (1098b9-12)

E, mais adiante:

Ora, algumas dessas concepções têm sido sustentadas por muitos homens e homens velhos, outras por um conjunto de poucas, mas eminentes pessoas; e não é provável que eles estejam completamente errados; antes, devem estar certos pelo menos com relação a algum aspecto ou, até mesmo, na maioria dos aspectos. (1098b27-30)

Os critérios do bem supremo apresentados em *EN I 7* estão em harmonia com a opinião comum de que ele deve consistir em uma vida plena, conforme veremos adiante. No entanto, essa se mostrará uma afirmação meramente formal, pois não diz nada sobre o conteúdo da *eudaimonia*. É preciso ver, assim, o que as pessoas dizem com relação a isso a fim de verificar se não há uma concepção da *eudaimonia* que satisfaça o caráter de bem supremo ou, por outro lado, se o que há não é apenas o referido acordo, ou seja, uma concordância meramente verbal²².

²² É este um procedimento típico de Aristóteles, a saber, o exame das *endoxa*, as opiniões comuns ou reputadas, seja dos homens comuns, seja dos mais sábios. Aristóteles examina essas opiniões e considera as dificuldades que elas engendram, quando, então, “os fatos logo colidem” ou com eles se harmonizam. A partir disso, pode-se chegar a uma conclusão sobre o quanto da verdade elas apresentam, se não a apresentam por inteiro.

Além de ser desejada por ela mesma e todas as demais coisas serem desejadas em vista dela, outras características formais de como deve ser uma vida plena são trazidas à tona quando do exame das concepções mais proeminentes a seu respeito. Uma vida humana plena certamente deve ser agradável e não pesada; em função disso, a grande maioria das pessoas pensa que o bem viver deve consistir em uma vida de prazeres, de deleite. O prazer que essas pessoas elegem como a razão de ser de uma boa vida diz respeito, principalmente, aos prazeres corporais.

Aristóteles nega que a busca pela satisfação dos prazeres corporais possa consistir em uma vida plena. No entanto, nesse momento, ele simplesmente diz que uma vida assim levada é adequada para os animais (1095b19). A boa formulação da razão pela qual a vida dos prazeres não pode ser uma vida plena só será oferecida quando da apresentação do argumento da função própria, no final do capítulo 7. É quando Aristóteles concluirá que uma vida de deleite não é adequada para o ser humano porque esta corresponderia a uma boa vida do ponto de vista da nossa natureza meramente animal. Além de um elemento desiderativo ou apetitivo – que pode ser chamado de “animal” porque os outros animais também o possuem e é enquanto animal que o possuímos –, dispomos de um outro elemento que nos distingue dos animais: a razão. Uma vida *humana* perfeita, supostamente, deve ser capaz de dar conta do desenvolvimento de ambos os elementos, sem os quais o ser humano não é o que ele é. Assim, como será concluído no argumento da função própria, o bem para o ser humano deverá consistir, principalmente, em uma atividade do elemento racional presente em nós.

Já as pessoas mais refinadas ou que receberam uma educação melhor tendem a identificar a *eudaimonia* com a honra, a qual parece ser o fim da vida política. Entretanto, tampouco uma vida dedicada à obtenção de reconhecimento público pode ser uma vida plena: ela depende muito mais de quem concede do que de quem recebe as honras. Desse modo, ausente o reconhecimento, ausente a vida plena. Ora, o maior dos bens que o homem pode alcançar não pode ser algo que dependa menos dele do que das outras pessoas. Deve ser algo conquistado principalmente através dos seus próprios esforços. Com efeito, está envolvida uma noção de atividade e uma atividade do próprio agente na idéia de uma vida plena:

esta última deve consistir, essencialmente, em algo que cada um de nós, por nós mesmos, fazemos. É a vida de cada um de nós que é feliz. Além disso, dependendo dos seus esforços, não pode ser algo tão facilmente arrancado do agente. É por essa razão que, mais adiante, Aristóteles dirá que, ainda que muitas coisas ruins aconteçam, essas não serão suficientes para retirar a plenitude de alguém. E, mesmo acontecendo muitas ou grandes desgraças, estas serão aceitas por ele com resignação e serenidade, pois ele é verdadeiramente bom e sua alma é nobre e grandiosa (1100b20-33).

No entanto, talvez os homens amem uma vida dedicada à honra não exatamente por causa dela, mas por causa da posse da virtude, em função da qual eles pensam que merecem ser honrados. Então, é por ser a sua razão de busca que a virtude aparece como melhor do que a honra. Mas também a mera posse da virtude não pode consistir na vida plena: *ter* um caráter virtuoso é perfeitamente compatível com uma total inatividade. Seria possível, por exemplo, permanecer dormindo o tempo inteiro e, mesmo assim, ser feliz. Além disso, uma vida que consistisse apenas na posse da virtude seria compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios, pois é possível que alguém tenha um caráter exemplar, mas viva, por exemplo, numa miséria total. No entanto, ninguém pensa que uma vida assim seja plena; pelo menos, deveria pensar que uma tal vida é menos plena do que uma onde o agente fosse virtuoso, porém não houvesse tanto sofrimento.

Há, ainda, aqueles que pensam que a vida plena deve ser a vida dedicada ao ganho, às riquezas. Mas o dinheiro não pode ser o bem que se está buscando, uma vez que ele é um bem, mas um bem útil em vista de outro e não por si mesmo. O valor do dinheiro está subordinado às coisas que conseguimos obter com ele: é um bem instrumental. Uma pessoa avara não pode viver uma boa vida simplesmente por causa das riquezas que possui; no entanto, na medida em que ela não compreende que o que ela toma como bem supremo é apenas um bem instrumental, ela *pensa* que vive uma vida plena. Mas não é suficiente que as pessoas se sintam bem com a vida que levam para que possamos dizer que elas vivem plenamente? Quem será o juiz a decidir se uma determinada opção de vida é

boa ou não? Não basta que ela seja ou pareça boa *para mim*?²³

A fim de responder às questões acima, é preciso compreender o estatuto da *eudaimonia*. Se Aristóteles nega que o avaro tenha uma vida perfeita, é porque a *eudaimonia* não é ou não é somente um estado subjetivo, ou um modo pelo qual se concebe a vida e os sentimentos que temos com relação a ela. Há algo que é uma boa vida para o ser humano, uma concepção adequada daquilo em que ela deve consistir, e os sentimentos de alguém devem harmonizar-se com ela: reconhecê-la como boa e, porque ela é realmente boa, agradável. Em outras palavras, o sentir-se em *eudaimonia* é logicamente posterior ao ter ou viver uma vida de ou em *eudaimonia*: é porque alguém leva uma vida realmente boa e a reconhece dessa maneira que ele a ama.

I. 3 – Completude e auto-suficiência

Em *EN I 7*, Aristóteles apresenta os critérios que um bem deve apresentar se ele é supremo. O primeiro deles é o de completude. O bem supremo *merece* ser buscado sempre por ele mesmo, jamais em vista de outra coisa. Ora, sendo supremo, ele deve ser o mais final dos fins, ou seja, deve apresentar, em maior grau, o caráter de fim. Isso ocorre quando algo nunca é *digno de* ser tomado como meio em vista de nenhum outro fim. O critério para classificar os fins quanto à completude é assim apresentado:

Nós dizemos que um bem que é perseguido por ele mesmo é mais completo que um bem perseguido com vistas a uma outra coisa; e um bem que nunca é digno de escolha com vistas a outra coisa é mais completo que fins que são desejáveis tanto por eles mesmos quanto com vistas a um outro fim; e, assim, dizemos que um fim é absolutamente completo quando ele é desejável sempre por ele mesmo e nunca em vista de uma outra coisa. (1097a30-4)

²³ Confere o anexo. A discussão da tradução do termo 'eudaimonia' pode, com efeito, auxiliar no argumento contra a idéia de que a riqueza pode ser candidata ao bem supremo. Apenas uma concepção subjetivista extremada concederia que o mero sentir-se bem é condição necessária e suficiente para dizer de alguém que ele é feliz. Como buscamos mostrar, no entanto, para Aristóteles, isto é apenas uma condição necessária.

Um fim instrumental é menos completo, tem em menor grau o caráter de fim do que um fim intrínseco, pois o primeiro “é perseguido com vistas a uma outra coisa”, como afirma Aristóteles. Já o fim intrínseco é digno de ser perseguido por si mesmo. Assim, a ginástica e o seu fim, a boa condição do corpo, são menos completas do que a medicina e o seu fim, a saúde, pois as primeiras são buscadas em vista da segunda, mas a saúde merece ser buscada por ela mesma. No entanto, mesmo os fins intrínsecos podem ser buscados “tanto por eles mesmos quanto com vistas a um outro fim”. Por exemplo, um atleta pode buscar se alimentar bem e fazer exercícios físicos tanto em vista de ganhar campeonatos quanto porque ele pensa que esses atos são dignos de escolha por eles mesmos. Do mesmo modo, a saúde merece ser buscada por ela mesma, mas pode ser buscada, também e legitimamente, em vista da boa vida na medida em que pode ser pensada como parte ou componente dela. No entanto, diferentemente da saúde, aquele que deve ser o mais final dos fins *jamais* merecerá ser buscado em vista de outro fim, mas sempre por ele mesmo. Nesse caso, temos um fim que é não apenas intrínseco, mas absolutamente intrínseco, pois nunca é digno de ser tomado como meio em uma cadeia qualquer de fins e meios.

Na seqüência do trecho acima citado, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* parece justamente ser aquilo que atende à caracterização de fim absolutamente completo:

Ora, é como uma coisa desse tipo, mais do que tudo, que a *eudaimonia* é pensada, pois nós sempre a escolhemos por ela mesma e nunca com vistas a algo mais, enquanto que a honra, o prazer, a razão e toda virtude nós de fato escolhemos por eles mesmos (pois se nada resultasse deles, ainda assim nós os escolheríamos), mas nós os escolhemos também em vista da *eudaimonia*, julgando que através deles nós seremos felizes. A *eudaimonia*, no entanto, ninguém escolhe com vistas a esses nem, em geral, com vistas a qualquer outra coisa que ela própria. (1097a34-1097b6)

Após observar a identificação que mesmo as pessoas mais comuns fazem, Aristóteles apresenta o segundo critério do bem supremo: trata-se da autarquia ou da auto-suficiência. “A auto-suficiência nós definimos como aquilo que, quando isolado, torna a vida desejável e carente de nada” (1097b13-5). Como

Aristóteles observa, a identificação do bem supremo com a *eudaimonia* ocorre também com relação ao critério da autarquia: aquele que tem uma vida feliz parece ter todas as coisas das quais precisa não apenas para viver, mas para viver *bem*, as quais tornam essa vida digna de ser vivida. Nessa medida, aquele que é *eudaimon* não precisa de mais nada; assim, a sua vida é auto-suficiente. Em vista disso, continua Aristóteles,

Pensamos que esta [coisa, o bem supremo] é a mais desejável de todas as coisas, não sendo uma coisa contada como boa ao lado das demais. Se fosse assim contada, ela seria claramente tornada mais desejável pela adição do mais ínfimo dos bens, pois tal adição resultaria em um excesso de bens, e o maior dos bens é sempre mais desejável. (1097b17-21)

O que realmente Aristóteles está querendo dizer aqui? Que o bem supremo *não pode* ser contado como um bem ao lado dos outros porque isso seria um absurdo – já que é supremo – ou que ele *não deve* ser contado como um bem ao lado dos outros, uma vez que assim ele perde a sua superioridade? O foco da discussão que envolve essa passagem é o particípio que aqui trazemos como ‘contada’. É possível compreendê-lo no modo indicativo ou contra factual, como explica Zingano.²⁴ Se o compreendemos do modo indicativo, então a frase afirma que, quando o bem supremo é contado como um bem ao lado dos outros, ele deixa de ser supremo, deixa de ser “aquilo que é desejável sempre por ele mesmo” e “aquilo que torna a vida digna de ser vivida e carente de nada”. Haveria, assim, por parte de Aristóteles, não uma “proibição lógica”, mas um “conselho prático” com relação ao modo como devemos tratar o bem supremo: é *melhor* não contá-lo como um bem ao lado dos outros; acrescido de outros bens, ele não será mais supremo, mas o será o bem resultante desse acréscimo.

O alvo da crítica feita à leitura do particípio no modo indicativo está no fato de que ela abre uma possibilidade que, segundo os defensores da leitura contra factual, é impossível: o melhor bem poderia não ser o melhor; bastaria que o considerássemos como um bem ao lado dos demais. Além disso, essa interpretação depende da idéia de que com o bem supremo devemos identificar um único bem, a

²⁴ Op. Cit., p. 20-6.

saber, a *sophia*, a virtude intelectual da atividade contemplativa, a qual Aristóteles examina no livro X. Seria quando a colocamos ao lado dos demais bens que não devemos mais considerá-la o bem supremo, pois, por exemplo, a *sophia* aliada ao prazer seria um bem mais desejável do que apenas a *sophia*. No entanto, para os defensores da leitura contra-factual, Aristóteles não pode estar já supondo que o bem supremo é um bem particular, seja ele qual for, pela simples razão de que o bem supremo não é um bem dentre a multiplicidade de bens que podemos encontrar, mas, ao contrário, um conjunto destes.

Assim, o que Aristóteles estaria dizendo nessa passagem é que *não podemos* contar o bem supremo como um bem ao lado dos demais: isso geraria o resultado absurdo de ter-se que admitir que o bem supremo, sendo um único bem, deixaria de ser supremo mediante o acréscimo de um bem qualquer. Ele não pode ser contado como um bem qualquer justamente porque ele não é *um* bem, mas um composto de bens. Como Zingano afirma:

Contar [o bem supremo] como um bem é cair numa falácia lógica de tomar a classe como um de seus próprios membros. Se o bem supremo é um bem ao lado de tantos outros, o acréscimo de um ínfimo bem tornaria esse bem melhor do que ele mesmo, o que vai contra a definição posta no início.²⁵

Segundo Zingano, que o bem supremo não possa ser contado como um bem ao lado dos demais é uma indicação do seu caráter de fim de segunda ordem. Se ele não é um bem particular como os demais, mas um conjunto de bens, não pode ser considerado um bem como os demais justamente porque pertence a uma categoria diferente: seria absurdo comparar coisas que estão em níveis distintos.

Akrill também compartilha da interpretação contra factual, como Zingano. Sua posição, no entanto, é um pouco diferente. Segundo ele, não podemos adicionar bem algum ao bem supremo por uma simples razão: ele já contém todos. Como Akkrill afirma: “Ele [Aristóteles] está dizendo, então, que a *eudaimonia*, sendo absolutamente final e genuinamente auto-suficiente, é mais desejável do que qualquer outra coisa na medida em que ela *inclui* tudo o que é desejável em si

²⁵ Idem, p. 23.

mesmo”²⁶. Na seqüência da passagem citada, Ackrill completa seu argumento:

É o melhor [bem], e melhor do que qualquer coisa, não como bacon é melhor do que ovos ou tomates (e, por conseguinte, o melhor dos três para escolher), mas no modo como bacon, ovos e tomates é um desjejum melhor do que ou bacon, ou ovos ou tomates – na verdade, é melhor desjejum sem qualificação²⁷.

Essa é a versão gastronômica daquela que ficou conhecida como a tese maximalista da *eudaimonia*: ela é completa e auto-suficiente porque contém *tudo* o que é bom. White comentou a passagem citada acima da seguinte maneira: “Se nada pudesse ser acrescentado ao desjejum de Ackrill [e, similarmente, à *eudaimonia*], então ele incluiria melão, muffins, batatas, etc. e isso *ad nauseam*; e o que é pior, teria de incluir todos os ovos e bacones do mundo, etc. *ad maiorem nauseam*”²⁸. Zingano utiliza esse comentário de White também de maneira irônica, mas a reação de ambos mostra o quanto a tese que a analogia pretende elucidar lhes parece inadequada. Para Zingano, a *eudaimonia* é, sim, um fim de segunda ordem na medida em que inclui uma multiplicidade de bens, mas não necessariamente todos: se à *eudaimonia* não pudéssemos acrescentar nenhum bem porque ela contém todos, como parece sugerir Ackrill, certamente estaríamos diante de um bem não apenas inatingível, mas contraditório com os fatos óbvios. Zingano corrige, assim, a posição de Ackrill:

Apesar da ambigüidade da expressão, fortalecida pela interpretação da auto-suficiência como não carecendo de nada a título de ter tudo, o ponto de Ackrill pode ser reformulado de modo a evitar esses escolhos, pois consiste propriamente em assinalar que a *eudaimonia* inclui todos os bens intrínsecos no sentido de que se pode dizer de todo bem em si que é perseguido em vista da felicidade (por conseguinte, a *eudaimonia* tem de *poder* incluir todo bem). Isto não implica que, para ser feliz, se tenha de ter todos os bens, mas sim, que se é o caso da *eudaimonia*, todos os bens em questão são partes dela. Formalmente, a *eudaimonia* inclui todos os bens (e tem de poder incluí-los); materialmente, contudo, casos de *eudaimonia* incluem quantidades auto-suficientes de bens segundo uma certa ordem (...), sem necessariamente incluir todos os bens²⁹.

²⁶ Op. Cit. (cf. nota 13), p. 21.

²⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸ Cf. White, S. A., “Aristotelian Happiness”, p. 123.

²⁹ Cf. Zingano, Op. Cit., p. 21.

Temos usado aqui a palavra ‘inclui’ em afirmações como “a *eudaimonia* inclui bens”, “a *eudaimonia* inclui todos os bens”, etc. Isso nos faz pelo menos mencionar uma discussão bastante difícil, a qual já nos referimos, a saber, aquela feita em torno da seguinte questão: é o bem supremo um bem inclusivo ou dominante? É possível interpretá-lo como um conjunto de bens auto-suficiente e mostrar que, dentre os bens que o compõem, *nenhum* deles é o melhor, ou seja, que não há uma relação de subordinação entre os bens que fazem parte dele. Essa é a expressão da tese forte da *eudaimonia* – com a qual Aristóteles identifica mais adiante o bem supremo – como bem inclusivo. Por outro lado, a interpretação dominante afirmaria que a *eudaimonia* consiste, sim, em uma multiplicidade de bens; no entanto, há um deles que é o melhor e, nesse sentido, domina os demais³⁰. A discussão se põe em função do modo pelo qual a atividade contemplativa é apresentada no Livro X da *EN*, conforme já anunciamos: ela é a melhor atividade, a mais completa, contínua, auto-suficiente e prazerosa³¹. A questão toda consiste, então, em saber qual a relação que ela mantém com os demais bens que devem compor a *eudaimonia* e, em especial, com a virtude moral e com a prudência³².

³⁰ Uma tese fraca do bem supremo como bem inclusivo seria, talvez, a de estabelecer uma hierarquia não entre cada um dos bens que a compõem, mas entre tipos de bens. Nesse caso, os bens da alma seriam mais importantes do que os bens do corpo e, estes, mais importantes do que os bens exteriores. Se é assim, no entanto, como diferenciar essa interpretação de uma interpretação dominante da *eudaimonia*? Isso não seria o mesmo que afirmar que os bens da alma são predominantes porque são melhores que os demais?

Haveria, ainda, um sentido forte para a tese dominante, segundo a qual a *eudaimonia* consistiria em um único bem ou atividade. Essa interpretação merece ser chamada de exclusiva, uma vez que a termo ‘dominante’ exige que haja outros bens com relação aos quais esse bem predomina. Ackrill acusa Hardie e Kenny de terem adotado essa posição. Como ele afirma: “É, claramente, no sentido forte de ‘dominante’ que Hardie e Kenny alegam que o Livro I expõe a *eudaimonia* como um bem dominante e não como um bem inclusivo” (cf. Ackrill, *Op. Cit.*, p.17). Hardie, no entanto, se defende da “acusação” de Ackrill: “Eu não disse que dizer de alguém que ele vive sob a ‘dominância’ de um único interesse significa negar que ele tenha um fim ‘inclusivo’ consistente de outros interesses” (cf. “Aristotle on the best Life for a Man”, p.158). A idéia de Hardie é que defender que a filosofia é a atividade que deve ser identificada ao bem supremo *não* implica negar que o agente tem outras atividades as quais ele também busca por elas mesmas e em cuja realização ele também pensa que é feliz. Ou seja, tomar a filosofia como bem supremo não significa afirmar que todas as demais atividades realizadas pelo agente serão consideradas por ele como meros meios em vista dela.

³¹ Cf. *EN* X 7.

³² Na *EE*, Aristóteles parece estar consciente desse tipo de disputa: é preciso dizer não apenas como e quais devem ser os bens em que consistirá uma vida feliz, mas também como relacioná-los: “Ora, ser feliz, viver uma vida alegre e bela deve consistir principalmente em três coisas que parecem as mais desejáveis; pois alguns dizem que a prudência é o sumo bem, outros que é a virtude e alguns que é o prazer. Mas também disputam a respeito da magnitude da contribuição feita por cada um desses elementos para a felicidade, alguns declarando que a contribuição de um deles é maior,

Uma resposta para esse problema dependeria de uma interpretação apurada das afirmações de Aristóteles no Livro X, a qual seria demasiada perante o objetivo deste trabalho – pois incluiria dissertar sobre a função da atividade contemplativa em uma vida feliz –, o qual consiste em assinalar a função da prudência na *eudaimonia* e na *EN*. Devemos dizer de uma vida feliz, a qual é identificada num primeiro momento por Aristóteles com o bem supremo, que ela inclui bens; isso não implica, no entanto, tomar o bem supremo como inclusivo no sentido exposto acima na medida em que não exclui, como afirma Hardie, a afirmação de que há um bem, na composição do bem supremo, que seja dominante. A *eudaimonia* deve ser considerada, enquanto vida plena ou a vida mais digna de ser vivida por um ser humano, um fim de segunda ordem: ela consiste justamente nos fins que perseguimos e realizamos através das nossas ações. Os critérios para que algo seja tomado como o bem supremo implicam que uma vida perfeita deve consistir de muitos bens (ou, antes, de uma quantidade destes que seja auto-suficiente), mas não decidem a questão de saber quantos são esses bens e que relação há entre eles.

O mapa geral, anunciado na Introdução, está traçado. Vimos que Aristóteles chega à noção de *eudaimonia* mediante a busca do que poderia contar como o bem para o homem, o qual é apresentado como bem supremo. Vimos também que este deve consistir em uma vida completa e auto-suficiente; além disso, uma vida plena deve ser tal que dependa principalmente dos esforços do próprio agente (pois algumas coisas que tendem a tornar a vida mais agradável são devidas principalmente ao acaso, como, por exemplo, ter uma boa aparência e amigos fiéis), sendo constituída e conservada ao longo de toda a sua existência. Porque perfeita,

outros que é maior a de outro [bem] – estes consideram a prudência como um bem maior que a virtude, outros [consideram] o oposto, enquanto que outros pensam que o prazer é o maior dos bens; e alguns consideram que a vida feliz deve ser composta de todos eles ou de dois deles, enquanto que outros sustentam que ela consiste em um deles apenas” (1214a29-1214b5). A inexistência, na *EE*, do livro correspondente ao livro X da *EN* (a despeito da passagem final, a qual soa estranha ao resto todo do texto da *EE*) e o modo pelo qual Aristóteles fala da virtude em que deve consistir uma vida feliz (ele se refere à *virtude inteira*, em 1219b21; às virtudes parciais que *fazem parte* da virtude da alma, em 1220a3-4; à consideração preliminar que deve ser feita a respeito da natureza e das *partes* da virtude moral, em 1220a15), nos levam a sustentar que aqui temos uma concepção inclusiva do bem supremo: nenhuma virtude tem dominância sobre as demais; elas devem ser realizadas conjuntamente, pois assim formam a virtude humana, a qual é composta de virtudes parciais. O problema é saber se essa posição ou uma semelhante a essa, dado o conteúdo do livro X, que eleva explicitamente a atividade contemplativa ao posto de bem supremo, mantém-se na *EN*.

deverá ser a mais agradável e desejável das vidas, consistindo em tudo o que, enquanto ser humano, o homem precisa não apenas para viver, mas para viver bem.

No entanto, quanto a essas características, pode-se fazer a objeção de que nada foi dito sobre o conteúdo da *eudaimonia*; de fato, pensamos que o movimento efetuado até *EN I 7* visa a mostrar que características gerais e formais ela deve apresentar. E, assim pensamos, Aristóteles está consciente de que as linhas traçadas para determinar o que realmente é a *eudaimonia*, até então, são bastante amplas. Por outro lado, o esboço apresentado permite que não nos percamos por algumas avenidas: os elementos apresentados já excluem como vida perfeita alguns candidatos óbvios não só da maioria das pessoas, como também dos sábios. Resta, assim, em vista de uma maior elucidação do conteúdo da *eudaimonia*, ampliar alguns detalhes desse mapa. É por essa razão que o processo de elucidação do conteúdo da *eudaimonia* segue com o argumento da função própria, pois é para o ser humano enquanto ser humano que a *eudaimonia* é o bem. Portanto, é preciso saber se há alguma atividade que apenas o homem seja capaz de realizar: isso esclarecerá a natureza das ações nas quais uma vida feliz deve consistir, pois a *eudaimonia* deve ser realizada mediante um viver e agir bem.

II – FUNÇÃO PRÓPRIA E VIRTUDE MORAL

II.1– Função própria

Para elucidar a noção de função própria, como Aristóteles a apresenta em *EN I 7*, podemos atentar para um instrumento ou artefato qualquer, por exemplo, uma faca. A faca é um talher que serve para cortar. Suponhamos que essa é a sua definição tal como Aristóteles entende que uma definição deve ser, a saber, através da indicação do gênero (talher) e da espécie (servir para cortar) aos quais um ser pertence. Observemos que na definição mesma da faca uma função ou atividade é atribuída a ela: cortar. Essa função ou atividade que podemos atribuir à faca em virtude daquilo que podemos fazer através dela, suponhamos, não apenas por ela, mas é realizada apenas por ela. nesse caso, ‘cortar’ é a característica da faca que, na medida em que a identifica como pertencente a uma determinada espécie, distingue-a dos demais tipos de talher, do gênero ao qual ela pertence. Podemos dizer, nesse sentido, que cortar é a função própria da faca, isto é, é uma função que ela e apenas ela pode realizar, localizando-a e distinguindo-a como espécie das demais espécies que ao mesmo gênero pertencem.

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 final³³. A causa formal é aquilo que responde pela essência do ser, que faz com que ele seja aquilo que ele é. Mas aquilo que algo é, sob um outro aspecto, corresponde àquilo em vista do que ele existe. Essa é a 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. Certamente, é possível que uma faca desempenhe outras atividades, como quando a usamos para apertar

³³ Conforme Aristóteles afirma na *Física* II 7 198a25-7: “As três últimas muitas vezes coincidem [a causa formal, a eficiente e a final]; pois o ‘o que’ [a forma] e o ‘em vista de’ [o fim] são o mesmo, enquanto que a origem primária do movimento [a causa eficiente] é da mesma espécie que as anteriores”. No caso do ser humano, como veremos, trata-se do princípio racional considerado de diferentes maneiras: 1) o homem é o que ele é porque possui razão – causa formal –; 2) ele é em vista do desenvolvimento pleno dessa razão – causa final (ou seja, ele pode ser um ser humano – ser racional, portanto – sem que atinja a sua finalidade – exercer sua racionalidade virtuosamente); 3) e é através da sua razão que ele pode ocasionar mudanças no mundo – causa eficiente.

um parafuso na falta de uma chave de fenda. No entanto, esta pode ser dita uma atividade ou função comum a outros instrumentos e não própria da faca, pois, justamente, não é *enquanto faca*, isto é, enquanto talher que serve para cortar, que a faca desempenha essa função. A função própria de um ser está sempre intrinsecamente relacionada com aquilo que ele é essencialmente e esse último, por sua vez, é sempre identificado com o fim em vista do qual esse ser é ou em vista do qual ele realiza as atividades que lhe são próprias.

O argumento da função própria, em 1097b24, inicia com a busca pela função própria do homem, daquilo que apenas o ser humano, enquanto ser humano, é capaz de fazer. O flautista, enquanto flautista, tem a função de tocar flauta; o arquiteto, de construir casas. Do mesmo modo, cada órgão do corpo tem uma função: o olho, a de ver; o ouvido, a de escutar e assim por diante. Assim, Aristóteles questiona se o homem enquanto homem, independentemente de cada uma das funções que seus órgãos exercem e das artes que pode aprender, tem alguma função. Na busca dessa função, Aristóteles distingue três que o homem, enquanto homem, realiza: trata-se das funções vegetativa, sensitiva e racional. As funções vegetativa e sensitiva são excluídas como função própria: ainda que seja enquanto ser humano, isto é, enquanto animal racional, que ele as realiza, elas não lhes são próprias ou exclusivas. A vida vegetativa é compartilhada³⁴ com as plantas e os animais: ambos nascem, crescem, alimentam-se, reproduzem-se e morrem, assim como os seres humanos. A vida sensitiva ou de percepção é compartilhada com os animais; não pode, por conseguinte, corresponder à função própria humana.

Portanto, restam as funções racionais ou, como afirma Aristóteles, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional (1098a3). Em seguida, Aristóteles assinala que possuímos razão tanto no sentido de que somos capazes de obedecer a um princípio como esse quanto no sentido de o possuímos nele mesmo. Essa distinção será importante posteriormente, quando da divisão entre virtudes morais e intelectuais. No momento, ela parece ser referida apenas para que tenhamos em mente que, quando Aristóteles localiza a função própria do homem na razão, não

³⁴ Quando afirmamos que compartilhamos a alma vegetativa com os animais e as plantas não estamos querendo dizer que há uma alma da qual todos fazemos parte. Trata-se, bem entendido, de afirmar que há certas funções que são comuns tanto às plantas quanto aos animais e aos seres humanos.

está fazendo referência nem a um nem a outro sentido ou, antes, refere-se a ambos. Já a referência à atividade é feita porque ‘vida’ pode ser compreendida tanto como a simples posse de uma determinada capacidade quanto como o exercício dessa. Aristóteles pretende, assim, assinalar que não basta ter razão: é preciso usá-la e, conforme veremos, usá-la do modo certo.

A conexão da função própria de um ser com o que é o bem para ele havia sido anunciada antes mesmo da conclusão de que essa função, para o ser humano, deve consistir no exercício da razão: “em geral, para todas as coisas que têm uma função ou atividade, o bem e o bem feito são pensados como residindo na função” (1097b26-7). Voltemos ao nosso exemplo da faca. Uma faca é um talher que corta. Uma *boa* faca é aquela que corta bem. O exercício excelente ou virtuoso da sua atividade torna a faca *boa* e é isto que é o bem para ela enquanto faca. Do mesmo modo, um bom flautista é aquele que toca flauta virtuosamente; tocar flauta virtuosamente é, portanto, o bem para ele. A virtude de um ser é aquilo que permite a ele realizar adequadamente a sua função. É em vista dessa relação – entre função própria, virtude na realização da função e bem – que o argumento da função própria é desenvolvido:

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou implica um princípio racional e se dizemos que um ‘tal e tal’ e um ‘bom tal e tal’ têm uma função da mesma espécie, e é assim sem qualificação em todos os casos, a eminência com relação à bondade sendo adicionada ao nome da função (pois a função de um tocador de lira é tocar lira, mas a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem), se este é o caso (e nós afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, a qual consiste em uma certa atividade ou ações da alma implicando um princípio racional, e a função de um bom homem deve ser a boa e nobre realização dessas; e se qualquer ação é bem realizada quando é realizada de acordo com a excelência apropriada, se esse é o caso), então o bem para o homem vem a ser uma atividade [racional] da alma segundo a virtude e, havendo mais de uma virtude, segundo a melhor e mais perfeita. (1098a6-19)

A estrutura geral do argumento consiste na passagem de (a) o que é um ser humano ou qual a função de um ser humano para (b) o que é um bom ser humano e, posteriormente, para (c) o que é o bem para o ser humano. Tendo em vista essa estrutura, poder-se-ia objetar o argumento de Aristóteles de três

maneiras:

1) A passagem de (a) para (c), passando por (b), é indevida na medida em que pressupõe que o ser humano tenha funções instrumentais assim como as partes do corpo, as artes ou os artefatos que são em vista de um fim ulterior. Somente dessa maneira a função poderia estar relacionada com o ‘tornar-se bom’, a saber, na medida em que se torna ‘bom *para* algo’ no excelente exercício de determinada função instrumental (tal como nosso exemplo da faca pôde mostrar). Mas o homem, enquanto homem, não tem funções instrumentais. Logo, a passagem de (a) para (c) é indevida;

2) Concedamos que o homem tenha funções, as quais lhe são peculiares e o distinguem dos animais e das plantas. Mas da peculiaridade não se segue recomendação. Por exemplo, a capacidade de prostituir-se é peculiar ao ser humano, mas disto não se segue que ele será um bom ser humano se exercê-la e, tampouco, que será bom *para* ele exercer essa capacidade. Assim, tanto a passagem de (a) para (b) é indevida quanto a de (b) para (c);

3) Concedamos a passagem de (a) para (b), ou seja, concedamos que há funções próprias ao ser humano, cujo excelente exercício é capaz de torná-lo bom enquanto ser humano (como as capacidades para a coragem e a justiça). No entanto, ainda que seja bom o homem que exerce essas capacidades do modo adequado, não podemos dizer que isso é bom *para* ele de modo absoluto, pois, em algumas situações, é mais útil ou vantajoso comportar-se de maneira covarde ou injusta. Logo, a passagem de (b) para (c) é indevida³⁵.

³⁵ As três objeções apresentadas aqui foram também apresentadas por Whiting, J., em “Aristotle’s Function Argument: a Defense”, pp. 190-1. A primeira delas teria sido sustentada por Hardie, W. F. R., em *Aristotle’s Ethical Theory*: “É apenas o fato de que o olho e a mão são partes do corpo que torna possível pensá-los como ferramentas. Meu corpo como um todo não é como uma ferramenta, muito menos a minha alma. Eu posso usar mal as minhas mãos dando uma tacada de golfe, mas eu não posso usar ou usar mal o meu corpo para jogar golfe. Não é para isso que ele existe. Ele não existe *para* nada” (pp. 23-4); a segunda delas, por Clark, S. em “The Use of ‘Man’s Function’ in Aristotle” (apud Whiting, Op. Cit.); a terceira é sugerida por Wilkes, K. V., em “The Good Man and the Good for Man in Aristotle’s Ethics”. O problema levantado depende, no entanto, da compreensão da referência à ‘atividade racional’ de maneira isolada, as demais funções humanas não estando relacionadas de modo algum com a realização da *eudaimonia*. Como afirma Wilkes: “Mas não está claro como isto [a descoberta da função própria do homem] nos conecta com o que é bom *para* o homem – como, realmente, o excelente funcionamento de qualquer função de uma criatura pode ser relevante para o que é o bem supremo para essa criatura (...). Se a felicidade é, de fato, o maior bem

Deve-se observar, como buscamos mostrar no exemplo da faca, que a função própria foi identificada em virtude da essência do ser e não, meramente, em virtude da peculiaridade de uma função qualquer. A função própria da faca é cortar, em primeiro lugar, porque é nisto que consiste uma faca e não porque essa função lhe é exclusiva. Assim, deve-se dizer que a função da faca lhe é peculiar porque está ligada diretamente à sua essência. É por isso que devemos identificar a função própria da faca com a atividade de cortar, que podemos dizer que uma boa faca é aquela que corta bem e que esse é o bem dela. Do mesmo modo, a função própria do homem concerne àquilo que um homem é essencialmente, seguindo-se a peculiaridade dessa característica. Se a função própria devesse ser identificada meramente em virtude da peculiaridade, a objeção 2) seguir-se-ia. Mas não é o caso. A prostituição e o riso são próprios do homem, mas não lhes são essenciais: seres humanos são seres humanos ainda que não se prostituam e ainda que sejam mal humorados; por outro lado, não pode haver um ser humano que não seja racional.

É bem verdade que uma faca (ou um artefato qualquer) é em vista de um fim extrínseco a ela. Mas não foi em virtude disto que Aristóteles pôde fazer a passagem de (a) para (c) no caso do ser humano. Pudemos e podemos dizer, com vistas à elucidação do movimento realizado por Aristóteles no argumento da função própria, que o bem para a faca é cortar bem. Essa, no entanto, é só uma maneira de falar e expressar o que Aristóteles tem em mente na apresentação do referido argumento. Artefatos, propriamente falando, não têm uma essência e, em virtude disto, não pode haver um bem para eles, diferentemente do que ocorre com as espécies naturais. Somente nesses casos o exercício da função própria, a qual está relacionada diretamente com a essência do ser, pode conduzir ao que é bom para ele. O exercício da função deverá, nesses casos, ser o bem para a espécie não porque é em vista de um fim ulterior, mas porque o beneficia intrinsecamente, ou seja, justamente enquanto ele é o que ele é.

Apenas seres naturais podem dispor de uma função que os beneficie intrinsecamente, enquanto eles são o que são (o que, como vimos, não é o caso da

para o homem, a excelência do seu funcionamento não parece nem corroborá-lo nem ser corroborada por ele” (p. 343).

faca: dizemos que uma faca é boa quando *nós* podemos fazer algo com ela; mas isso não traz benefício intrínseco algum ao ser da faca). E isso é deste modo porque, assim como apenas seres naturais têm uma essência e pertencem a uma espécie, também apenas esses são naturalmente em vista de um fim. A objeção 1), assim, não apenas não se segue como traz na sua base uma premissa errada: a de que um fim atribuído a um ser, instrumental e extrinsecamente, pode consistir no bem para ele. Além disso, com relação à objeção 2), deve-se ressaltar que a passagem de (a) para (b) e, posteriormente, para (c) é possível na medida em que há uma identificação da causa final – aquilo em vista do que um ser é feito – e a causa formal, no caso dos seres naturais³⁶. Todo ser tende, assim, à plena realização de si, da sua essência; é por isso que, na medida em que o exercício virtuoso da função própria de um ser torna-o bom porque o torna excelente na sua espécie, esse mesmo exercício consistirá no fim e bem próprios para o ser.

Em geral, as críticas ao argumento da função própria consistem em assinalar que Aristóteles passa de um plano meramente descritivo para um normativo: daquilo que é um ser humano para aquilo que um ser humano deve fazer e ser (o que consistirá no bem para ele). Entretanto, se o argumento procede como assinalamos, devemos dizer, contrariamente às críticas, que o argumento é normativo desde o início. Justamente, como assinala Whiting,

[Aristóteles] não pensa que podemos identificar as estruturas e funções características de um organismo sem introduzir considerações normativas. Em outras palavras, Aristóteles não pensa que podemos dar um tratamento da essência ou da função de uma espécie sem introduzir alguma noção do que é [intrinsecamente] benéfico para os membros daquela espécie.³⁷

É por isso que o exame da função própria pode ajudar na elucidação do que é o bem supremo para o homem, pois a compreensão do que é o ser humano requer que seja feita alguma referência ao fim em vista do qual ele existe, uma vez que este é dado pela sua essência. É também em vista disso que a objeção 3) pode ser combatida: se o bem para o ser humano é aquilo que o beneficia

³⁶ Cf. nota 33 (*Física*, II 7 198a25-27).

³⁷ Cf. Whiting, J. em “Aristotle’s Function Argument: a Defense”, pp. 194-5.

intrinsecamente em virtude do seu próprio ser, é bem possível que, extrinsecamente, em algum momento, o exercício da sua função própria o prejudique. No entanto, ainda que, em alguns casos, possa ser mais *vantajoso* ou *útil* agir covarde ou injustamente, em nenhum caso isso será *bom* ou *benéfico* para o ser humano. Justamente, não se trata de, através do exercício da função própria, obter algo externo a si mesmo, mas de beneficiar intrinsecamente o seu ser. Desse modo, o exercício do vício pode trazer vantagens, jamais benefícios.

II. 2 – Virtude moral

Através do argumento da função própria, Aristóteles chega à definição de *eudaimonia*: “atividade racional da alma segundo a virtude e, havendo mais de uma virtude, segundo a melhor e mais perfeita” (1098a18-9). Deve ser notado, no entanto, que, assim como a *eudaimonia* permanece de certa forma vazia na conclusão desse argumento – pois mesmo a sua definição não estabelece nada com relação ao seu conteúdo –, também a referência à virtude segundo a qual devemos viver pode ser interpretada de modo neutro. O fato de Aristóteles afirmar que, havendo mais de uma virtude, a *eudaimonia* deverá ser alcançada segundo a melhor e mais perfeita delas não deve nos levar aqui à conclusão de que, dada a diversidade de virtudes que Aristóteles apresentará posteriormente, devemos escolher uma delas. Trata-se de, em primeiro lugar, estabelecer uma conexão entre o bem para o homem e a atividade racional e, em segundo lugar, assinalar o que ainda não se sabe: não se sabe qual a virtude humana, se há de fato apenas uma, duas ou mais; não se sabe como, havendo mais de uma, elas devem se relacionar, se uma será dominante sobre as demais ou se, ao contrário, são igualmente importantes e devem, conjuntamente, ser realizadas por um mesmo sujeito para que ele seja feliz.

Em vista disso, tampouco devemos dizer que, ao se referir à virtude melhor e mais perfeita, Aristóteles está antecipando a tese de que é o (ou um) conjunto das virtudes que, realizadas do modo correto – a saber, segundo a prudência – conduzirão à *eudaimonia*. Essa leitura, com efeito, corrobora a interpretação inclusivista do bem supremo. Nesse momento, no entanto, tampouco

ela é possível. Ainda não sabemos, repetimos, quantas são as virtudes e que relações elas mantêm entre si. O que deve ser dito é que, se existir apenas uma virtude, a atividade correspondente a ela consistirá na *eudaimonia*; se existir mais de uma virtude e se houver uma dentre elas que, mediante critérios a serem ainda esclarecidos, seja superior às demais, segundo esta é que deveremos viver; ainda, se existirem várias virtudes, mas não houver nenhuma predominante sobre as demais, o exercício conjunto destas é que deverá ser realizado em vista da *eudaimonia*.

II. 2. 1– Virtude moral e virtude intelectual

Aristóteles prepara a análise a ser apresentada da virtude distinguindo, em I 13, os dois sentidos em que dizemos que possuímos razão, como já havia sido anunciado em I 7. Nesse momento, Aristóteles tece considerações bastante gerais e aparentemente imprecisas sobre a alma, é bem verdade; no entanto, elas são suficientes em vista do propósito almejado. A alma humana pode ser dividida em três partes em virtude das funções que o homem realiza. Há, assim, a parte vegetativa, a desiderativa ou apetitiva e a racional. Essas partes já foram referidas quando Aristóteles buscou pela função própria do homem, conforme vimos. Trata-se de, agora, observar como elas estão relacionadas.

As atividades da parte vegetativa da alma não contribuirão para a realização do bem supremo para o homem. Esta é a parte responsável pela nutrição, crescimento, reprodução e perecimento, como já indicamos na análise da função própria, as quais são comuns também às plantas e aos animais. Não é, no entanto, apenas porque a compartilhamos com as plantas e os animais que suas atividades não contribuirão para o bem supremo. Conforme veremos, as atividades da parte desiderativa ou apetitiva contribuirão na realização do bem humano e estas estão também presentes nos animais. Ocorre que a parte vegetativa não participa da razão sob nenhum aspecto; suas funções são absolutamente alheias à razão. Ora, a razão é o que nos caracteriza, exclusivamente, como humanos; a função racional é a nossa função própria, como vimos. A virtude humana não pode dizer respeito, portanto, a um aperfeiçoamento da parte vegetativa.

A parte desiderativa ou apetitiva da alma, a qual é responsável pelos nossos desejos, paixões³⁸ (sentimentos) e ações³⁹, é também ela mesma desprovida de razão; no entanto, de uma certa maneira participa da última. Dizemos que no homem continente e no incontinente há um princípio racional, mas que, ao lado deste, há um outro princípio, o qual luta contra a sua razão. Ambos (o continente e o incontinente) desejam coisas contrárias às que eles consideram certas. O primeiro, a despeito disso, age conforme a razão ordena; o segundo, por outro lado, age contrariamente àquilo que ela ordena, segundo seus desejos. Já o homem virtuoso não apenas busca agir conforme à razão, mas deseja exatamente as coisas que são por ela recomendadas.

É como se a nossa faculdade desiderativa tivesse, ela mesma, razão. A presença da última em nós faz com que nossos desejos, paixões e ações sejam qualitativamente diferentes dos desejos, paixões (se é que as há) e movimentos⁴⁰ dos animais. Os últimos, por exemplo, quando têm fome e estão diante de uma comida que lhes parece agradável, imediatamente partem em busca do seu objeto

³⁸ O termo 'paixão' é técnico e deve ser compreendido no seu contexto. Mais adiante, quando da exclusão da possibilidade de a virtude ser uma paixão, Aristóteles nos fornece exemplos do que ele compreende com este termo: "Por paixões eu quero significar apetite, ira, medo, confiança, inveja, alegria, o sentimento de amizade, ódio, desejo, lástima e, em geral, os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor" (1105b22-4). Kosman nota bem que os itens da lista apresentada por Aristóteles, na sua maioria, são descritos por verbos passivos: "(...) ao pensar em medo, ira, prazer ou dor Aristóteles está pensando em estar amedrontado, estar irado, sentir algo prazeroso, sentir algo doloroso. Quando estou com medo, algo me amedronta; quando estou irado, algo está me deixando irado". É notando essa característica geral dos itens apresentados por Aristóteles que Kosman conclui que 'paixão' é um termo que deve ser compreendido como 'afecção', num sentido passivo: não é algo que fazemos, mas algo que nos acontece. "Em geral, quando experimento uma emoção ou sentimento do tipo que Aristóteles chamaria de pathos [paixão], algo está me afetando; sou afetado de alguma maneira, onde o conceito de ser afetado é recíproco àquele da minha ação sobre algo" (cf. Kosman, L. A., em "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics", pp. 104-5). Assim, a parte desiderativa da alma diz respeito tanto à nossa capacidade de agir e afetar as coisas através dos nossos atos, quanto à nossa capacidade de sofrer no sentido de ser afetado pelas coisas. As atividades da faculdade desiderativa envolvem, assim, um aspecto tanto ativo quanto passivo.

³⁹ Em parte. Conforme veremos mais adiante, a razão realiza um papel indispensável na execução da ação. Sem ela, nossos desejos seriam como os dos animais e, assim, também seriam os nossos movimentos: não racionais. Isso significa que nossas ações e reações às coisas seriam vias de mão única; aos nossos desejos e sentimentos poderíamos responder apenas de uma única maneira, não teríamos a potência de fazer e não fazer: não poderíamos, assim, ser responsabilizados pelos nossos atos.

⁴⁰ Preferimos falar no "movimento" e não na "ação" dos animais, pois esta só pode ser atribuída propriamente aos seres humanos, em virtude da presença da racionalidade. Cf. *EN VI*, 1139a20-1: "(...) mesmo os animais inferiores têm sensação, mas não participam da ação". E, na *EE*, 1222b19-20: "Mas apenas o homem dentre os animais é também a origem de certas ações, pois de nenhum outro animal pode ser dito que ele age".

de desejo. Um ser humano na mesma situação, por outro lado, pode não buscar saciar sua fome se, por exemplo, é preciso esperar outras pessoas para começar a comer. Sua vontade de comer permanece, é verdade; no entanto, pode não saciá-la ou buscar saciá-la de uma certa maneira⁴¹. Um animal, percebendo a presença de seu predador, sentindo medo, foge; seres humanos, mesmo frente à morte e temendo-a, podem manter-se firmes e enfrentá-la, por exemplo, em uma batalha.

Nossa parte desiderativa pode ser persuadida pela razão. Isso não significa, no entanto, que podemos nos convencer de que não estamos sentindo o que estamos sentindo no momento⁴² em que estamos sentindo algo. Como afirma Cooper, “experimentar esses desejos [os desejos que podem ser influenciados pela razão] não consiste em ter pensamentos (racionais), nem são eles disposições motivacionais que dependem simples e diretamente de termos esses pensamentos”⁴³. Trata-se, diferentemente, de observar que três coisas estão sendo ditas na afirmação de que nossos desejos e paixões podem ouvir e atender à razão: 1) que podemos não agir em conformidade com os nossos desejos (quando há oposição entre eles e a razão, como acontece com o continente); 2) que podemos desejar as coisas que nossa razão ordena como boas ou, ainda, 3) que, simplesmente, podemos desejar algo *como* algo. Cooper explica esse terceiro modo segundo o qual devemos compreender que nossa faculdade apetitiva participa da racional da seguinte maneira:

Temos desejos como a sede, compreendida não como o familiar desconforto corporal causado pela necessidade fisiológica de água, mas, antes, como um total e completo *desejo de água* (ou outro líquido) ou o desejo pelo prazer de beber algo, o que é apenas parcialmente causado por aquela necessidade.⁴⁴

⁴¹ Basta pensarmos, por exemplo, nos variados talheres que podem ser postos à mesa em virtude do tipo de comida que será servida, no modo de sentar-se à mesa, etc.

⁴² O elemento temporal aqui introduzido visa a notar que, ainda que no exato momento em que estamos sentindo algo não possamos nos persuadir de que nada estamos sentindo, não podemos dizer que não somos capazes de nos persuadir a respeito dos nossos sentimentos. Conforme veremos, a educação moral consiste não apenas na educação das nossas ações, mas também e principalmente das nossas paixões. Isso significa, por exemplo, que, ainda que num determinado momento não possamos deixar de sentir medo de alguma coisa, podemos ser educados de modo a, posteriormente, reagir emocionalmente de maneira diferente.

⁴³ Cf. Copper, “Reason, Virtue, and Moral Value”, p. 254.

⁴⁴ Idem, *ibidem*.

Todos os desejos do apetite tem uma origem, com efeito, extra-racional, não racional. Eles têm uma base fisiológica (todos os demais animais têm sede). Esse tipo de desejo é causado, não depende dos nossos esforços, pois, justamente, não temos controle algum sobre o fato de termos sede, fome ou qualquer desses desejos “animais”. Entretanto, a despeito dessa origem fisiológica, quando ocorrem nos seres humanos, tais desejos tornam-se peculiares: tornam-se como que racionais. Animais têm sede, mas apenas o ser humano tem sede *de* água ou *de* suco de laranja; animais têm fome, mas apenas os seres humanos têm fome *de* uma carne ou *de* um doce e podem buscar ou não os meios de realizar esse desejo.

Sendo os nossos desejos, da maneira exposta acima, racionais, é possível para Aristóteles sustentar que há dois sentidos em que podemos dizer que possuímos razão: um deles é aquele em que nossos desejos, paixões e ações podem ouvir e obedecer à razão das maneiras que expusemos acima. Este é o sentido em que somos agentes, seres práticos. É nesse sentido que um filho pode ser obediente ao pai ou que podemos seguir os conselhos de um amigo. O outro sentido é aquele segundo o qual somos capazes de reconhecer as razões pelas quais algo é verdadeiro teoricamente, por exemplo, quando somos capazes de reconhecer as razões de um teorema matemático ou uma demonstração. É nesse sentido que possuímos, propriamente, razão. Conforme essa divisão, as virtudes são de dois tipos: as da parte capaz de ouvir e obedecer à razão (ou seja, da parte desiderativa) são as virtudes morais; as da parte que possui em si mesma razão são as virtudes intelectuais.

II. 2. 2 – A virtude moral como hábito

O livro II começa assinalando os diferentes modos pelos quais adquirimos as virtudes morais e intelectuais. Aristóteles parece, nesse momento, conceder pouca atenção às virtudes intelectuais. Ele apenas assinala que as virtudes intelectuais têm como origem tanto o nascimento quanto o ensino, requerendo experiência e tempo para a sua aquisição (1103a11-3). Com efeito, não parece haver discórdia ou disputa com relação ao modo pelo qual as adquirimos. Já o modo

pelo qual a virtude moral se origina em nós é ponto de controvérsia.⁴⁵ Aristóteles afirma e insiste no argumento segundo o qual elas não nos são dadas pela natureza, mas sim adquiridas como um hábito através da prática:

(...), pois nada que existe por natureza pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, a pedra, que naturalmente se move para baixo, não pode ser habituada a se mover para cima, nem mesmo se alguém tentar treiná-la jogando-a para cima dez mil vezes; nem pode o fogo se habituar a se mover para baixo, nem pode qualquer coisa que por natureza se move de uma certa maneira ser treinada a se comportar de outra. Não é por natureza, portanto, nem contrário à natureza, que as virtudes se originam em nós; antes, somos naturalmente dotados para recebê-las e elas são aperfeiçoadas através do hábito (1103a16-25).

Aristóteles apresenta a causa segundo a qual o contrário de uma determinada propriedade não pode pertencer a um ser: o que é dado pela natureza a um ser pertence a ele necessariamente; assim, o contrário dessa propriedade não é possível para ele. Uma pedra não pode habituar-se a se mover para cima assim como o fogo não pode ser ensinado a se mover para baixo, pois essas são propriedades pertencentes a eles em virtude da sua natureza, em virtude de serem o que eles são.

Mas há, também, uma segunda causa segundo a qual o contrário de uma determinada propriedade não pode pertencer a um ser. É o caso de potências ou poderes não racionais. Como explica Hardie, “poderes não racionais podem ser exercidos ou atualizados de uma única maneira”.⁴⁶ Assim, também por isso o fogo não pode habituar-se a descer nem a pedra a subir. E assim será para todas as potências e propriedades completamente alheias à razão. Já os poderes racionais não são necessariamente atualizados de uma única maneira, mas também de outros

⁴⁵ Talvez essa seja a mais antiga e controversa questão em filosofia moral, como assinala Burnyeat, M. F. em “Aristotle on Learning to be Good”, p. 69.

⁴⁶ Cf. Hardie. W. F. R., em *Aristotle's Ethical Theory*, p. 100. Como Aristóteles afirma na *Metafísica*, “algumas potências serão não racionais e algumas serão acompanhadas pelo conhecimento de uma fórmula racional. (...) E cada uma daquelas que for acompanhada de razão será também capaz de efeitos contrários, mas um poder não racional produz um único efeito; por exemplo, o calor é capaz apenas de esquentar, mas a arte médica pode produzir tanto a doença quanto a saúde. A razão para isso é que a ciência é uma fórmula racional e a mesma fórmula racional explica tanto uma coisa quanto a sua privação e não apenas de um único modo” (1046a47-10). E, também, “Pois todas as potências não racionais são produtivas, cada uma delas, de um único efeito, mas as racionais

modos; ainda, podem não ser atualizados. A virtude e o vício são possíveis para nós, sendo possível que não atualizemos nenhum dos dois⁴⁷. Tendo em mente o que afirmamos a respeito de poderes racionais, podemos afirmar que a virtude depende, de um modo que ainda não podemos determinar exatamente, da razão, do fato de sermos racionais. A presença da razão em nós parece explicar, ainda que, repetimos, de modo não justificado, nesse momento, que a virtude e o vício não podem nos ser dados por natureza. Com efeito, assim afirma Aristóteles, o que nos é dado pela natureza é a capacidade de adquiri-los através do seu exercício (1103a25).

Aristóteles assinala que, diferentemente do que ocorre (ou parece ocorrer) com a virtude e o vício, nossas capacidades sensitivas não são adquiridas após o seu exercício. Não é por ver ou escutar muitas vezes que adquirimos as capacidades de ver e escutar, mas já nascemos com elas. Somos capazes de usar nossos sentidos antes mesmo de usá-los. A virtude, assim como as artes e as técnicas, por outro lado, é uma capacidade que adquirimos após exercê-la: ela pode ser chamada de potência segunda ou de segunda ordem⁴⁸. Assim como aprendemos a andar de bicicleta andando de bicicleta, aprendemos a ser virtuosos agindo virtuosamente.

Em razão de ambas serem disposições práticas, Aristóteles muitas vezes elucida algumas características da virtude moral através das artes. As causas pelas quais a adquirimos ou deixamos de adquiri-la são as mesmas, assim como o são as causas pelas quais aprendemos uma técnica ou uma arte: a prática. Mas, assim como ocorre com as artes, não é qualquer prática que é suficiente do ponto de vista da excelente execução; é preciso praticar as atividades necessárias de uma certa maneira. Assim, como Aristóteles explica:

produzem efeitos contrários; assim, se produzissem certos efeitos necessariamente, elas produziriam efeitos contrários ao mesmo tempo, mas isso é impossível” (1048a8-10).

⁴⁷ Podemos observar isso, por exemplo, em alguém que simplesmente segue o comportamento dos outros – seja bom ou mau – de modo irrefletido, por pura imitação. Ele não tem razões para fazer o que faz, mas faz simplesmente porque os outros fazem.

⁴⁸ Se as artes e as virtudes são adquiridas através da prática e não por natureza, então, por natureza, devemos já nascer com a capacidade de adquiri-las; sem isso, com efeito, não seria possível a sua aquisição. Sendo, assim, uma capacidade adquirida através de outra e, sendo dependentes desta, as artes e as virtudes podem ser chamadas de potências segundas ou de segunda ordem. Já as que servem de base para a aquisição destas potências podem ser chamadas de potências primeiras ou de primeira ordem; é o caso, por exemplo, das nossas capacidades sensitivas.

é pelas mesmas causas e pelos mesmos meios que toda virtude é produzida e destruída e, similarmente, para toda arte; pois é por tocar lira que tanto o bom quanto o mau tocador de lira são produzidos. E a afirmação correspondente é também verdadeira no caso dos construtores e de todo o resto: os homens serão bons ou maus construtores como um resultado de construir bem ou mal. Este também, é o caso das virtudes (...), as disposições de caráter se originam de atividades de mesmo tipo. (1103b5-20)

Assim como não basta tocar lira para se tornar um excelente instrumentista, tampouco basta agir de qualquer maneira para se tornar virtuoso: é preciso agir bem. Uma pessoa que começa a tocar um instrumento e é instruída por um mau professor ou executa técnicas inapropriadas dificilmente será um bom instrumentista. Um aprendiz de mau pedreiro, provavelmente, será um mau pedreiro. Do mesmo modo, dificilmente se tornará virtuoso aquele que, desde o início da sua educação moral, age mal. Aristóteles, na passagem acima, antecipa o gênero ao qual ele mostrará, em *EN* II 5, que a virtude pertence: trata-se de uma disposição do caráter. Ora, disposições de caráter se originam de atividades de mesmo tipo (das boas ações ou atividades se originam as boas disposições; das más, as más disposições). É por isso que, assim como é importante para aquele que está aprendendo uma arte ou técnica que ele seja instruído pelas pessoas certas e exercite as atividades certas desde o início da sua aprendizagem, faz *toda* a diferença se somos habituados a agir bem ou mal desde bem jovens (1103b25): somente exercendo boas ações é que nosso caráter, posteriormente, fixar-se-á como um caráter virtuoso.

II. 2. 3 – Agir conforme a e agir pela virtude

A aproximação com a arte, no entanto, parece engendrar um problema, o qual é apresentado em *EN* II 4. Aristóteles assim o formula:

Uma questão poderia ser feita sobre o que nós queremos dizer quando dizemos que nos tornamos justos exercendo atos justos e temperantes exercendo atos temperantes; pois, [assim seria dito,] se os homens realizam atos justos e temperantes, eles já são justos e temperantes, do

mesmo modo que, se eles fazem o que está de acordo com as leis da gramática e da música, eles já são gramáticos e músicos. (1105a17-21)

Ocorre que, no entanto, isto não é verdadeiro nem mesmo das artes: é possível que alguém escreva algo gramaticalmente correto sem saber as razões pelas quais escreveu do modo como escreveu. Isso ocorre, por exemplo, por sorte ou sob a orientação de alguém capaz de nos fornecer essas razões. Aquele que, nessas condições, escreve algo gramaticalmente correto não pode ser dito gramático, pois não sabe as regras segundo as quais aquilo que ele está fazendo é certo; não é o seu conhecimento a causa de ele escrever corretamente.

O adversário imaginário de Aristóteles pretende assinalar uma outra coisa. Do ponto de vista do resultado que se quer obter com a arte, é suficiente que o fim apresente certas características: ainda que sob a guia de outra pessoa ou por acaso, o que é escrito corretamente é escrito corretamente; um bom sapato pode ser produzido por meios impróprios e, mesmo assim, continuar sendo um bom sapato, ainda que aquele que o produziu não seja um sapateiro. Isso se dá porque o fim da arte é extrínseco às atividades que o produzem. É por isso que o suposto adversário de Aristóteles sustenta que “se eles fazem o que está de acordo com as leis da gramática e da música, eles já são gramáticos e músicos”, pois o resultado ao qual eles chegam é o mesmo que o daqueles que possuem a arte da gramática ou da música.

Entretanto, ainda que sejam corretos os resultados aos quais uma pessoa chegou a respeito da gramática sem possuir essa arte, eles não foram causados pelas causas corretas e, por essa razão, afirmamos que nem mesmo no caso das artes é verdadeiro o que o adversário de Aristóteles pretende. Alguém só escreve corretamente quando pode oferecer as razões pelas quais ele está escrevendo daquela maneira; ele age pela gramática e não apenas em conformidade com ela. Assim, ele não apenas chega a um bom resultado, mas também chega a esse resultado do modo correto.

O mesmo ocorre quando atentamos para o que se quer realizar através da virtude, a saber, as boas ações. Essas não são virtuosas simplesmente por

apresentarem certas características externas. Mas a razão para que seja assim é diferente daquela pela qual o fim das artes pode não ter sido produzido da maneira adequada. Não se trata de compreender que, *além* de o fim ter tais e tais características, ele deve ser realizado com a apreensão das razões corretas, segundo algum conhecimento que o virtuoso possui. Antes, trata-se de compreender que, justamente, o fim é um certo modo de realização das boas ações. A realização da ação virtuosa é o seu fim e não qualquer resultado que possa se originar dela.

Não podemos, assim, simplesmente *acrescentar* o conhecimento à ação, qualquer que ele seja, como uma condição em que o fim deve ser realizado pelo virtuoso. É o *modo de realização* das ações virtuosas o que, desde o início, deve ser buscado. O fim, no caso da virtude, é não apenas intrínseco, mas idêntico às atividades, das quais ele é constituído. Assim, as ações virtuosas devem ser feitas de uma certa maneira, a qual acontece quando o agente se encontra sob certas condições: “Em primeiro lugar, ele deve ter conhecimento; em segundo, ele deve escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos; terceiro, sua ação deve proceder de seu caráter firme e constante”⁴⁹ (1105a32-5).

Pensamos que, como um todo, as três condições do ato virtuoso requerem a operação do princípio racional do agente: para agir pela virtude, isto é, para tomar o caráter virtuoso da ação como *razão* para escolhê-la – voluntariamente e como resultado do seu caráter –, justamente, é preciso que o agente seja capaz de avaliar as circunstâncias nas quais se encontra, identificando nelas o que é que ele deve fazer. Ora, como veremos mais adiante, isso só é possível se o agente tiver aperfeiçoada a sua razão prática, a qual já está operando na aquisição da virtude moral, ainda que imperfeitamente. Sendo assim, concordamos com a maneira pela qual Zingano compreende a distinção entre agir *kata logon* e *meta logou*, presente em VI 13. Para ele, a distinção feita por Aristóteles não visa a incorporar a razão na virtude moral que, até então, não havia precisado dela. Antes, Aristóteles pretende

⁴⁹ A primeira condição só será esclarecida adequadamente por Aristóteles quando do tratamento dos atos voluntários e involuntários: a ação virtuosa deve ser realizada voluntariamente, isto é, sem constrangimento externo e sem ignorância das circunstâncias nas quais o agente age. A segunda condição requer que, sendo capaz de avaliar corretamente as circunstâncias nas quais ele se encontra, ele tenha como razão para agir meramente o reconhecimento de que aquele ato é o virtuoso a ser feito. Já a terceira condição requer que o ato proceda do caráter virtuoso assim

“unificar o que ainda estava separado em Platão”⁵⁰. É preciso compreender, justamente, que a virtude moral só pode ser assim propriamente se for acompanhada de razão.

Não se trata, portanto, de assinalar que, quando alguém age em conformidade com a virtude, age segundo um princípio externo de ação (e, assim, que age pela virtude aquele que age segundo um princípio interno de ação). Mesmo o aprendiz de virtude precisa agir voluntariamente. Sem isso, a virtude não pode ser atualizada nele. A conformidade à virtude está no fato de que a razão pela qual ele escolhe a ação virtuosa não é o mero reconhecimento de que ela é virtuosa. Ele a escolhe ou, ao menos, dá o seu assentimento⁵¹ por uma outra razão. Por isso, como faremos adiante, podemos sustentar que, quando Aristóteles traça a distinção entre agir conforme a e agir pela virtude, em *EN* II, a virtude moral já é dita propriamente como tal. Ocorre, apenas, que essa noção só será explicitada em VI 13.

Assim, as três condições expostas em 1105a32-5, em verdade, são as condições sob as quais podemos dizer que um ato foi feito justo ou corajosamente (isto é, de *modo* justo ou corajoso); isso ocorre quando o *agente* é justo ou corajoso. Apenas nesse caso ele age pela virtude, por causa dela e não de uma outra característica que, eventualmente, a ação possa apresentar. Apenas nessas circunstâncias um ato é genuinamente justo ou corajoso, a saber, quando é feito *assim como* o justo e o corajoso o fariam. Os últimos, conscientes das particularidades que estão envolvidas em uma situação, reconhecem e escolhem a ação virtuosa por ela mesma – a reconhecem e escolhem como um fim intrínseco – e não por causa de um resultado que, eventualmente, pode decorrer dela. Um ato corajoso, por exemplo, pode ser a causa de elogios para o agente virtuoso e ele pode estar consciente de que obterá esse resultado; o escolherá, no entanto, não por causa disso, mas porque reconhece que isto é o que deve ser feito na situação em que se encontra. E isso será assim porque ele tem uma tendência a escolher antes estas do que as ações viciosas, uma vez que seu caráter já foi aperfeiçoado

constituído pelo agente, quando, então, ele tem uma disposição para agir assim antes que viciosamente.

⁵⁰ Cf. Zingano, “Agir *secundum rationem* e *cum ratione*? – A propósito da distinção entre *kata logon* e *meta logou*”, p. 11.

⁵¹ O que podemos dizer das crianças que, mesmo sem ter desenvolvida ainda a sua capacidade racional, realizam o que foi proposto por algum modelo; elas agem, desse modo, voluntariamente.

pela prática.

II. 2. 4 – Virtude e educação moral

A fim de tornar possível a realização de um ato virtuoso sem que o agente o seja e, nesse sentido, poder mostrar como esse tipo de ato pode ser a origem de atos genuinamente virtuosos, Aristóteles distingue os atos que produzem a virtude dos atos produzidos por ela. Esta é a distinção entre atos realizados conformes à virtude e atos realizados pela virtude. Os atos conformes à virtude são atos praticados por uma outra razão que o reconhecimento do ato como virtuoso; não são atos conseqüentes da disposição de caráter virtuosa do agente. Em suma, são atos nos quais o agente não se encontra em pelo menos uma das condições expostas em 1105a32-5. Ora, assim são os atos de alguém que está aprendendo a virtude⁵²: ele faz as mesmas coisas que o virtuoso faria se estivesse nessa mesma situação; no entanto, o aprendiz da virtude e o virtuoso têm razões diferentes para agir.

Ainda que seja dito que os atos que conduzem à virtude – ou, de modo geral, que os atos conformes a ela – são de tipo diferente dos atos oriundos de um agente cuja disposição de caráter é já virtuosa (em função das razões que têm para escolher o ato), isso não explica como, justamente, através do primeiro tipo de ato, podemos vir a executar atos do segundo tipo. Com relação às artes, a afirmação parece perfeitamente compreensível: aprendemos a tocar flauta tocando flauta, isto é, realizando de modo imperfeito e talvez incompleto *os mesmos movimentos* que realizaremos quando já estivermos treinados. A ação virtuosa, por outro lado, e esta é uma insistência de Aristóteles, nem sempre é a mesma (embora seja sempre de um mesmo tipo, a saber, virtuosa), mas muda conforme mudam as circunstâncias nas quais o agente se encontra. Assim, ainda que alguém tenha, nesta situação,

⁵² Devemos dizer que atos conformes à virtude são, em geral, aqueles realizados por uma outra razão que o reconhecimento do ato como virtuoso, como afirmamos. Essa afirmação inclui tanto os atos daqueles que a praticam em vista de se tornarem virtuosos quanto os atos daqueles que por acaso, coação ou qualquer outro motivo os realizam. Pode ser o caso de alguém que escolhe um ato virtuoso para agradar a alguém ou obter algum tipo de vantagem. Embora esses atos sejam apenas conformes à virtude, assim como os atos que conduzem a ela, o importante, aqui, é assinalar a diferença entre os últimos e os atos pela virtude, pois pretendemos observar mais adiante como, através dessa prática, atos conformes à virtude podem levar, em algum momento, à constituição de um caráter virtuoso no agente.

agido de modo justo, isso não garante que, numa situação diferente, o agente deva agir da mesma maneira. Se as particularidades envolvidas forem outras, certamente a ação a ser reconhecida e realizada como justa será diferente.

Como, então, a prática de algo que requer uma avaliação das circunstâncias, as quais sempre mudam, pode gerar uma disposição para realizar ações de um mesmo tipo? Ainda, podemos caracterizar o ato de alguém que ainda não é virtuoso como um ato virtuoso; no entanto, como vimos, por não ser ele mesmo virtuoso, devemos dizer que seu ato não é genuinamente virtuoso ou que tem apenas a aparência da virtude. Como, então, atos que não têm uma determinada característica – a saber, a de ter a virtude como razão da ação – podem ser a origem de atos que contêm essa característica?

Esse é um problema que merece um pouco mais de atenção, pois se originou da tese de que a prática é a origem da virtude. Essa tese é muito importante para Aristóteles em vista da atribuição de responsabilidade ao agente em tornar-se bom ou mau; logo, as dificuldades suscitadas por ela devem ser removidas. Deve ser dessa e não de outra maneira que a virtude vem até nós. Sem isso, a imputabilidade, bem como a censura e o elogio perdem seu sentido e função no que concerne à atribuição de responsabilidade. É preciso mostrar, ainda que de maneira resumida e simplificada, como atos não virtuosos podem ser a origem de atos virtuosos, ou seja, como a prática gera a virtude.

Algumas das afirmações que serão feitas, poder-se-ia objetar, não se encontram, como tais, na *EN*. Como afirma Burnyeat, o material concernente à educação moral é abundante, embora disperso, na obra de Aristóteles⁵³. Em vista disso, o que se diz a respeito desse assunto parece bastante especulativo. No entanto, é apenas assim que pensamos poder compreender o processo de aquisição da virtude em harmonia com algumas outras afirmações explícitas de Aristóteles e compreender como, agindo conforme à virtude, chegamos a agir por causa dela, nos educando moralmente.

A educação moral consiste em um processo que deve ser iniciado quando o agente é muito jovem; suponhamos, quando ainda é criança. Não faz pouca

diferença se formamos hábitos de uma ou outra espécie desde bem jovens (mas faz toda a diferença) uma vez que é através da prática que a virtude ou o vício se originam em nós. Mas uma criança não pode determinar que atos realizar em vista da constituição do seu caráter. Por isso, precisa de um (ou mais de um) educador(es) ou guia(s). O educador ensinará seu aprendiz a ser virtuoso, fazendo-o agir em conformidade com a virtude, ensinando-o a amá-la⁵⁴. Será um ensino, com efeito, peculiar, uma vez que não se trata, apenas ou principalmente, de lições verbais, escritas ou, de maneira geral, teóricas⁵⁵; será, acima de tudo, um aprendizado prático, pois o aprendiz mesmo deve realizar as atividades recomendadas ou ordenadas pelo seu educador.

Aprendendo que ‘isto é justo a ser feito’ nessa situação, ‘isto é corajoso a ser feito’ nessa outra situação, através da prática, e aprendendo que, por isso, tais ações devem ser escolhidas, o aprendiz, aos poucos, será capaz de apreender o que há de comum nos diferentes atos que pratica: são virtuosos. Julgará, então, por si mesmo, que é bom agir virtuosamente. Deve-se dizer, assim, que a aprendizagem da virtude requer um componente cognitivo, sem o qual o agente jamais chegará a julgar, por ele mesmo, que agir assim é bom. Sem esse elemento, ele jamais

⁵³ Cf. Burnyeat, Op. Cit., p.70.

⁵⁴ Talvez – e isso é muito possível – o aprendiz mesmo não deseje agir conforme o seu educador manda; talvez não deseje (justamente porque ainda não aperfeiçoou a sua faculdade desiderativa) tornar-se virtuoso, mas esse desejo venha daquele que o educa. Em um estágio inicial, no entanto, isto não importa. O que importa é que, em um momento posterior, o aprendiz adote o desejo de se tornar virtuoso do seu educador. Isso não poderá ser feito coercitivamente ou de maneira violenta. Como observa Lear, agir virtuosamente é a forma que temos de exercer e preservar a nossa liberdade (cf. *Aristotle: the Desire to Understand*, p. 187). Com efeito, Aristóteles afirma que a virtude preserva a nossa capacidade de escolha enquanto que o vício a destrói (EN VI 5 1140b11-20). Sendo assim, “a educação não pode ser, sobretudo, forçada ou bruta” (cf. Lear, Op. Cit., p. 187). A educação moral deve respeitar a integridade da criança a ponto de, quando adulta, refletir sobre a educação que recebeu e adotá-la, por exemplo, na educação de seus filhos.

⁵⁵ Obviamente, as lições orais e escritas são importantes na formação do caráter. Trata-se de fábulas, contos, parábolas que contamos às crianças ou que estas mesmas lêem. É preciso compreender que esse ensino teórico está incluso no processo de aquisição do hábito. Aprendemos por meio de exemplos, não apenas aqueles que nós mesmos executamos, mas também os que ouvimos e sabemos das ações de outras pessoas. Em nenhum momento Aristóteles afirma que esse tipo de componente deve ser excluído, que a lição escrita ou oral não terá *nenhuma* influência para a formação do caráter de alguém. Antes, ele afirma que a prática é condição para a aquisição da virtude, ou seja, que sem ela ninguém pode se tornar virtuoso. Alguém pode ouvir ou ler quantas histórias de conteúdo moral quiser e apreciar o caráter do personagem “bonzinho” nessas histórias; no entanto, se não se engajar nas atividades que lhes são prescritas, jamais se tornará virtuoso. Algumas pessoas, no entanto, podem, como afirma Aristóteles, tentar se esconder sob a carapuça de filósofos e dissertar sobre boas ações e a necessidade de realizá-las. Podem pensar que, com isso, estão sendo bons (1105b12-9). No entanto, assim como não recupera a sua saúde aquele que ouve com atenção o que o médico diz, mas sim aquele que segue seus conselhos, tampouco aquele que não exercita a virtude pode se tornar virtuoso.

poderia, por ele mesmo, reconhecer o que há de comum às diferentes ações que realiza e, posteriormente, escolher tais atos (ter a virtude como razão de sua ação). Trata-se de reconhecer que o agente aprende, através da prática na virtude, a julgar corretamente em situações de ação. A prática envolvida na aquisição da virtude não pode ter sucesso independentemente daquilo que o agente pensa a seu respeito; ela só é possível porque o agente reflete sobre isso: a prática não gera mecanicamente a virtude, mas envolve um processo de reflexão⁵⁶. É por isso que, assim como papagaios não falam, mas apenas reproduzem os sons que ouvem, seres irracionais não podem se tornar virtuosos: eles não são capazes de avaliar o que fazem nem de apresentar razões para escolher – pois, com efeito, não podem escolher – antes dessas do que aquelas ações.

Embora indispensável, no entanto, o aspecto cognitivo não é suficiente no processo de aquisição da virtude. Deste só podem resultar atos legitimamente virtuosos – e um caráter genuinamente virtuoso – porque um componente emocional também está nele presente. Afirmamos, com efeito, que o educador ensinará seu aprendiz a *amar* a virtude. Isso significa que ele deve ser capaz de ensinar seu aprendiz a sentir prazer nos atos que realiza. A virtude moral é o aperfeiçoamento da nossa faculdade desiderativa, a qual, conforme também já vimos, contribui para as nossas ações e a qual é responsável pelas nossos desejos, paixões ou sentimentos. O virtuoso moral é aquele que, diferentemente do continente e do incontinente, deseja aquilo que reconhece como bom a ser feito. Suas ações e paixões estão em harmonia. Se uma pessoa sabe o que deve fazer, mas sente pesar em agir virtuosamente, então ela ainda não é virtuosa. Para afirmar que alguém tem a virtude como razão da sua ação não é suficiente notar que ele julga

⁵⁶ A conexão entre virtude e razão pode ser, ao menos parcialmente, justificada. (Afirmamos “parcialmente” porque uma justificação adequada requer uma apresentação mais completa da noção aristotélica de escolha, bem como assinalar, o que será feito mais adiante, que a noção mesma de virtude moral a compreende.) Podemos dizer, nesse momento, que a virtude deve estar relacionada à escolha se aquele que está se tornando virtuoso deve aprender, por si mesmo, a agir virtuosamente. Isso significa que ele deve ser capaz de avaliar os aspectos das situações em que ele se encontra e, assim, escolher a ação que ele reconhece como virtuosa. Ora, a escolha não é possível sem razão. Assim, ainda que a criança não seja plenamente racional e, portanto, não seja ainda capaz de escolher por si mesma o que deve fazer, é porque sua capacidade deliberativa está se desenvolvendo que ela é capaz de aprender a ser virtuosa. Os animais, por outro lado, jamais podem se tornar virtuosos, uma vez que só possuem “potências de mão única”, capacidades que conduzem necessariamente a um mesmo efeito, pois eles não possuem razão nem mesmo de maneira imperfeita, como é o caso das crianças.

corretamente a respeito das coisas que deve fazer e faz. O continente é assim caracterizado. É preciso, além disso, que ele sinta de acordo com seu juízo e deseje fazer essas coisas que julga certas. É por isso que, como afirma Burnyeat, a aprendizagem da virtude consiste também em *aprender a sentir prazer* na escolha e realização dos atos virtuosos.⁵⁷ Somente nesse momento seu caráter terá se formado e poderemos dizer que seus atos são realizados pela virtude.

Broadie critica a interpretação de Burnyeat por ter usado o prazer como “o elo entre fazer isto e acreditar, por si mesmo, que este é o tipo de coisa nobre a fazer”.⁵⁸ Sendo assim, o prazer explicaria como a realização de ações com a característica externa de serem virtuosas – ações conformes à virtude – conduz ao *conhecimento* das ações genuinamente virtuosas – ações pela virtude. Broadie fundamenta a sua crítica na afirmação de Aristóteles segundo a qual o prazer é justamente marca daquele que já é virtuoso (1104b4). O prazer seria, assim, uma conseqüência da sua disposição de caráter formada e não poderia funcionar como explicação do fato do agente ter-se tornado virtuoso.

A crítica de Broadie parece ter na sua base a idéia de que o processo de aquisição da virtude envolve uma dimensão apenas cognitiva. Nesse sentido, a conformidade dos nossos sentimentos a essa crença seria como que uma conseqüência do *acreditar que esse é o tipo de coisa nobre a fazer*, ou seja, de uma crença fixada pela prática. Pensamos, no entanto, que esta não é a melhor maneira de compreender esse processo. Trata-se, como já afirmamos, de aprender a amar a virtude, isto é, aprender a engajar-se – o que certamente envolve aprender a sentir prazer – em certas atividades. Se ações e sentimentos são sempre acompanhados de prazer ou dor e o prazer acompanha todos os objetos da escolha (1104b34), então “é por causa dos prazeres e das dores que os homens se tornam maus, por persegui-los [os prazeres] e evitá-las [as dores]”⁵⁹ (1104b20-1). É por isso que

⁵⁷ Cf. Burnyeat, Op. Cit., p. 77.

⁵⁸ Cf. Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, p. 122, nota 46.

⁵⁹ A mesma idéia é trazida na *EE*, porém de maneira mais enfática. Em 1222a1-3, Aristóteles afirma, assim como afirma na *EN*, que os homens tornam-se maus através dos prazeres e das dores, “perseguido e evitando prazeres e dores impróprios ou perseguindo-os do modo impróprio”. Queremos apenas destacar, aqui, que Aristóteles enfatiza mais, na *EE*, o papel que os prazeres e as dores desempenham na aquisição da virtude. Eles aparecem, com efeito, na sua definição mesma: “a virtude moral é uma mediania relativa a cada indivíduo ele mesmo e concerne a uma certa mediania nos prazeres e nas dores, no que é prazeroso e pesaroso” (1222a10-12). Já a definição de virtude

Aristóteles deve concordar com Platão e afirmar que é desde muito jovens que devemos ser educados de uma certa maneira, a fim de que aprendamos a nos regozijar e sentir pesar com e pelas coisas certas (1104b10-3).

Pensamos, assim, que Burnyeat não toma o prazer como o elo entre fazer isto e, *meramente*, acreditar ou mesmo saber que isto deve ser feito. O prazer é a chave para compreender como alguém aprende a engajar-se numa certa atividade ou certo tipo de atividade. Trata-se de um conceito importante para compreender como alguém adquire uma disposição para agir na medida em que aprende a sentir prazer ao realizar certas atividades. A virtude é, com efeito, uma disposição prática que envolve mais do que a capacidade racional do agente de identificar, numa situação qualquer, que coisas ele deve fazer. Essa identificação mesma só é possível porque seus sentimentos amadureceram e se aperfeiçoaram junto com a sua razão. Ele só aprenderá que é bom agir virtuosamente quando aprender a sentir prazer (e o prazer apropriado) ao realizar tais atividades. Como afirma Burnyeat,

Há algo como aprender a sentir prazer em realizar algo (pintura, música, esqui, filosofia), e isso não é nitidamente distinto de aprender que a coisa em questão é prazerosa. (...) No sentido forte, eu aprendo que esqui é prazeroso apenas treinando por mim mesmo e sentindo prazer em fazer isso. O crescimento do prazer segue lado a lado com a internalização do conhecimento.⁶⁰

O sentido fraco, implícito na afirmação de Burnyeat, em que aprendemos que algo é prazeroso é aquele em que recebemos meras instruções verbais sobre o assunto. Nesse sentido, após receber algumas informações, podemos dizer que sabemos como tocar um violino e que isso é agradável; no entanto, não podemos dizer, apenas a partir dessas informações, que *sabemos* tocar violino e, no sentido forte também referido por Burnyeat, que *sabemos* que isso é agradável. Só podemos fazer essas afirmações em conjunto quando formos capazes, nós mesmos, de realizar os movimentos dos quais recebemos, anteriormente, algumas informações. Do mesmo modo, aprender a ser virtuoso envolve aprender a sentir

moral da *EN* não traz a referência aos prazeres e dores (cf. 1106b36-1107a3), mas pode ser nela compreendida na medida em que se refere às paixões, as quais sempre são acompanhadas de prazer ou de dor.

⁶⁰ Op. Cit., p. 76.

prazer em realizar atividades virtuosas e não apenas aprender que ações são essas e que elas devem ser feitas. Na verdade, essas coisas andam juntas, como assinala Burnyeat: “o crescimento do prazer anda junto com a internalização do conhecimento”.

II. 2. 5 – Virtude moral: a busca pelo gênero

A fim de oferecer uma definição de virtude moral, Aristóteles busca, primeiramente, estabelecer o gênero ao qual ela pertence. Ele já antecipou, no argumento em favor da tese de que a virtude é adquirida através da realização de atos em uma mesma direção, que ela pertence ao gênero das disposições. Resta, no entanto, compreender o que isto significa.

II. 2. 5. 1. – Virtude moral, paixões e faculdades

Aristóteles afirma que existem três tipos de coisas na alma: paixões, faculdades e disposições de caráter⁶¹. A virtude não pode ser uma paixão porque, assim esclarece Aristóteles,

(...) não somos ditos bons ou maus por causa das nossas paixões, mas por causa de nossas virtudes e vícios; além disso, [não somos ditos bons ou maus por causa das nossas paixões] porque não somos nem elogiados nem censurados por causa das nossas paixões (pois o homem que sente medo ou ira não é elogiado nem censurado simplesmente por senti-los,

⁶¹ Por que Aristóteles identifica apenas esses três tipos de coisas na alma? Nenhuma referência parece ser feita a quaisquer das nossas capacidades teóricas, mas apenas práticas: as paixões, com efeito, estão conectadas à nossa faculdade desiderativa; as faculdades, afirma Aristóteles em 1105b23-5, são as coisas em virtude das quais somos capazes de sentir as paixões e não há menção às coisas em virtude das quais somos capazes de aprender algo; as disposições de caráter são aquelas coisas em virtude das quais nos posicionamos bem ou mal com relação às paixões (cf. 1105b25-7; cf. também a *MM*: “Após isso, como nós desejamos dizer em que a virtude consiste, devemos saber quais são as três coisas existentes na alma. Estas são: sentimentos [paixões], capacidades e disposições”, 1186a9-10). Por que não há, nesse momento, nenhuma referência ao que quer que seja de teórico em nossa alma? Ora, no caso da busca pelo gênero ao qual a virtude pertence, é suficiente efetuar uma divisão nas “coisas práticas” que se encontram na alma, uma vez que a virtude moral já foi conectada com as coisas desse tipo e não com as disposições e faculdades teóricas. O fato de não fazer referência a estas não deve nos confundir: na busca pelo gênero da virtude moral, Aristóteles deixa de assinalar certas coisas, mas elas não são necessárias em vista do fim visado.

mas *por senti-los de uma certa maneira*), mas por causa das nossas virtudes e vícios nós *somos* elogiados ou censurados. (1105b28-1106a1, grifos nossos)

Duas coisas, em especial, são dignas de nota nessa passagem. A primeira delas diz respeito às razões apresentadas por Aristóteles para que a virtude (e também o vício) não seja uma paixão: é por causa da presença ou ausência de virtude em nós que nos tornamos bons ou maus seres humanos e é por causa dela que recebemos e merecemos receber elogios. Com efeito, essas duas razões obedecem a uma certa ordem: é por causa da virtude que somos bons ou maus; ela é a responsável por isso. É por causa dela, conseqüentemente, que somos dignos de elogios. A virtude é a razão pela qual *merecemos* ser elogiados (e não, contrariamente, o elogio é a causa de sermos virtuosos). As paixões, por outro lado, são simplesmente sentidas por nós e, nessa justa medida, não nos fazem melhores nem piores seres humanos; por sua causa, portanto, não devemos ser nem elogiados nem censurados.

A segunda coisa a ser notada na passagem citada diz respeito à afirmação que grifamos (entre parênteses). É bem verdade que não devemos ser elogiados ou censurados pelo mero fato de sentir as paixões, mas isso pode ocorrer quando elas são sentidas *de um certo modo*. O fato de alguém sentir medo não implica um juízo positivo ou negativo a seu respeito. Isso depende de quanto, como, em que lugar, por quanto tempo, com relação a que objeto, etc., essa pessoa sente medo. A referência ao *certo modo* pelo qual somos capazes de sentir as paixões parece ser uma observação de Aristóteles a respeito do aspecto emocional presente nas virtudes e nos vícios: estes, com efeito, nos fazem, principalmente, sentir de um *certo modo*, a saber, do modo correto e do modo errado. Por conseguinte, devemos ser censurados por sentir as paixões do modo errado, pois isso significa que não somos virtuosos, mas, na melhor das hipóteses – quando “somos fortes” e não agimos em conformidade com elas – continentos.

Há uma outra razão segundo a qual a virtude não pode ser posta no gênero das paixões. Na apresentação desta, Aristóteles adota uma estratégia já levada a cabo anteriormente: assim como a caracterização precoce da virtude como

disposição foi usada para o estabelecimento de que ela só pode ser adquirida através da prática de atos em uma mesma direção, também nesse momento Aristóteles antecipa uma característica da virtude que só será mais bem esclarecida posteriormente. Trata-se da escolha ou, melhor, da relação necessária que deve haver entre virtude e a capacidade de escolha. Se, com razão, somos julgados bons ou maus por causa da virtude e do vício, é porque, de uma maneira que ainda não sabemos (e Aristóteles fala nesse momento de modo suficientemente neutro: “as virtudes são modos de escolha ou envolvem escolha” – 1106a3), eles estão relacionados com a nossa capacidade de avaliar situações e escolher. Isso implica que, ao menos parcialmente, somos responsáveis pelas virtudes e vícios que adquirimos; ao menos parcialmente, nossas virtudes e vícios dependem das nossas escolhas.

Aristóteles afirma que essas características apontadas da virtude devem também ser consideradas como razões pelas quais a virtude não pode ser uma faculdade⁶²: não somos bons ou maus porque somos capazes de sentir qualquer tipo de paixão e, por conseguinte, não é por causa disso que somos e devemos ser elogiados ou censurados. A faculdade de sentir as paixões nos é dada por natureza, mas a virtude, assim procuramos mostrar, é adquirida pela prática.

II. 2. 5. 1. 1– Paixões: aspectos ocorrente e disposicional

Hardie chama a atenção para os aspectos ocorrente e disposicional que parecem estar presentes na distinção aristotélica entre paixões, faculdades e disposições⁶³. Pareceria que, tendo em vista principalmente a distinção entre paixões e disposições, as paixões apresentariam apenas um aspecto ocorrente; em função disso, seriam distintas das disposições. Se, no entanto, notamos que ambos os aspectos estão presente nas paixões, parece que a distância traçada por Aristóteles entre as paixões e disposições é menor do que a pretendida.

Segundo o aspecto ocorrente do termo ‘paixão’, dizemos que, por

⁶² O termo ‘faculdade’ devendo ser compreendido, conforme assinalamos na nota anterior, como aquilo em virtude do que somos capazes de sentir as paixões.

⁶³ Op. Cit., p. 95.

exemplo, no momento em que ocorre uma disputa, João odeia Pedro. Queremos dizer com isso que João tem, agora, um certo sentimento com relação a Pedro. Mas também podemos dizer ‘João odeia Pedro’ mesmo quando estão distantes um do outro ou, por exemplo, se João está dormindo. Isso significa que, ainda que João não esteja nesse exato momento sentindo raiva de Pedro, pode ser dito que o sentimento de raiva existe em João, atualizando-se quando, por exemplo, o nome do seu adversário é pronunciado.

Há um *aspecto disposicional*, portanto, nas paixões e não apenas ocorrente. Assim, podemos dizer que João tem a disposição de sentir raiva de Pedro. Isto justificaria o fato de dizermos que tal sentimento existe em João ainda que não seja manifestado nesse momento. Parece ser nesse sentido que dizemos de alguém que ele é virtuoso mesmo quando dorme: ele tem a disposição de comportar-se de uma certa maneira se certas condições se apresentarem. No entanto, sendo assim, não estariam as paixões ao lado das disposições? Não seriam de um mesmo tipo?

Essas questões devem ser respondidas em duas etapas. Em primeiro lugar, devemos assinalar que, ainda que haja um aspecto disposicional nas paixões, não é a ele que Aristóteles está se referindo em II 5. A lista por ele apresentada enfatiza o aspecto ocorrente das paixões: com efeito, trata-se de uma lista de paixões e não de disposições para senti-las. Trata-se de raiva, alegria, dor e prazer que *atualmente* sentimos. ‘Estar sentindo raiva’, ‘estar sentindo dor’: isso é que deve ser assinalado e diferenciado das disposições.

Além da razão textual apresentada para que tomemos as paixões principalmente no seu aspecto ocorrente, um outro esclarecimento deve ser feito. Quando falamos que uma pessoa odeia outra mesmo quando esse sentimento não ocorre no momento em que falamos dela, podemos perfeitamente dizer que ela tem a *potência* de odiar sem se comprometer com a afirmação de que paixões são disposições. Podemos, sim, estar dispostos a senti-las, mas elas mesmas não se tornam, por isso, disposições. Essa distinção pode ser compreendida em termos de “potência primeira” e “potência segunda”: temos a potência ou a capacidade de odiar ou amar, enfim, de sentir as paixões. Nascemos com essa capacidade. Atualizamos

essa capacidade quando efetivamente odiamos ou amamos alguém. A isso corresponde a atualização da potência primeira. Além disso, tendo como base essa potência primeira, podemos adquirir uma outra potência (segunda) com relação às paixões: porque alguém nos ofendeu em um determinado momento, é possível que formemos uma disposição para odiá-lo. Adquirimos, assim, a potência de odiar alguém, mas ela não precisa ser atualizada a todo momento nem, por isso, preciso confundi-la com uma paixão quando ela efetivamente ocorre.

Assim sendo, mesmo em seu caráter disposicional, as paixões não podem ser confundidas com as virtudes e os vícios, ou seja, com as disposições⁶⁴. Quando falamos da raiva que João tem de Pedro enfatizando o aspecto disposicional, dizemos que João não apenas manifestou, certa vez e de modo momentâneo, esse sentimento, mas que a raiva está presente nele potencialmente. No entanto, nem a potência primeira que naturalmente temos para sentir as paixões nem a potência segunda posteriormente adquirida pode ser confundida com as paixões elas mesmas. A raiva permanece sendo uma qualidade que ocorre ou não em alguém.

II. 2. 5. 2 – Virtude moral como qualidade

Nas *Categorias*⁶⁵, a virtude é apresentada como uma qualidade; este seria o gênero “superior” ao qual ela pertence. Por isso, Hardie insiste em esclarecê-la com relação a essa classificação.⁶⁶ Aristóteles apresenta quatro sentidos em que algo pode ser dito ser uma qualidade:

1. *Como disposições (hábitos) e condições*. Disposições são sempre condições, mas nem todas as condições são disposições. As disposições são mais duráveis e difíceis de mudar, como a virtude ou qualquer espécie de conhecimento. A doença,

⁶⁴ Devemos assinalar que há disposições que não são necessariamente virtudes e vícios, mas qualidades que tendem a tais coisas: “Todas essas disposições medianas [que consistem em uma mediania] são dignas de louvor sem que sejam virtudes, nem são vícios os seus opostos” (1234a24-25). É o caso, por exemplo, da correta indignação, do pudor, da benevolência, da dignidade e demais boas disposições (cf. *EE* III, capítulo 7) que tendem à perfeição da alma, embora ainda não consistam nela.

⁶⁵ Cf. 8, 8b25-10a25.

⁶⁶ Cf. *Op. Cit.*, p. 94.

a saúde e o calor, por exemplo, são condições nas quais os corpos se encontram, as quais mudam mais facilmente e são menos duradouras;

2. *Como capacidades ou incapacidades naturais.* As ‘faculdades’ referidas em II 5 encontram-se nessa classe. A saúde reaparece, aqui, junto das capacidades às quais nos referimos ao dizer que algumas pessoas são boxeadoras ou corredoras. Hardie se refere a uma falta de precisão apontada por Ackrill nessa classificação: “Por exemplo, é a ‘capacidade’ do boxeador a habilidade para lutar sem treinamento ou a habilidade para adquirir essa técnica através do treino?”⁶⁷ Se a falta de precisão é a expressa nessa questão, pensamos poder afastá-la mediante a seguinte consideração: trata-se de condições naturais com que certas pessoas nasceram para realizar uma determinada atividade com facilidade. Como afirma Aristóteles, “tais coisas [ser boxeador, ser corredor, saudável ou doente] não são predicadas de uma pessoa em virtude de sua disposição [adquirida], mas em virtude da sua capacidade inata de fazer algo ou evitar um defeito de qualquer espécie *com facilidade*” (*Categorias*, 9a15-19, grifos nossos). A habilidade para adquirir uma técnica qualquer é dada para todo ser humano, em princípio; ocorre que nem todos nascem com certas “vantagens” naturais para isso – por isso grifamos a expressão *com facilidade* –, por exemplo, para o esporte. Alguém que possui por natureza um corpo forte está mais bem capacitado para lutar do que alguém que é fraco ou possui algum problema sério de saúde de nascença (por isso a saúde também pode ser classificada como uma capacidade e, por outro lado, a falta de saúde ou a doença como uma incapacidade natural). Uma pessoa que é magra e possui pernas longas tem mais chances de se tornar uma corredora veloz do que alguém que não possui essas características;

3. *Como qualidades afetivas e afecções.* É o caso do calor, do frio, da palidez e da escuridão. Por um lado, são chamadas de qualidades porque produzem certa afecção nos nossos sentidos (como o fogo que causa em nós calor); mas também, por outro lado, são assim chamadas quando, inversamente, são produzidas através de uma afecção dos nossos sentidos (como a palidez, por exemplo, quando sentimos medo);

⁶⁷ Cf. Ackrill, *Aristotle's Ethics*, Tradução e notas, p. 104 apud Hardie (Op. Cit., p. 97).

4. *Como formato e forma externa de algo.* São, nesse sentido, qualidades de algo o seu comprimento, sua largura, o seu peso.

Há uma certa semelhança entre os sentidos em que algo pode ser dito uma qualidade, a qual é expressa por Hardie da seguinte maneira: “ter 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”.⁶⁸

O quarto sentido presente nas *Categorias*, com efeito, não se encaixa nessa caracterização geral do termo ‘qualidade’. Isso é assim, no entanto, em função de ele não apresentar justamente a característica comum que os demais apresentam, a saber, alguma relação com o caráter. O que é importante aqui é assinalar que, à primeira vista, de acordo com a caracterização geral de ‘qualidade’ oferecida por Hardie, se alguém possui uma capacidade, propensão ou tendência para algo e se as condições para que estas se realizem são dadas, então o objeto ou sujeito que as possui *necessariamente* se comportará – ativa ou passivamente – segundo ela⁶⁹.

No caso da virtude, a qual é classificada como uma qualidade disposicional, seria o caso de dizer que, se uma pessoa corajosa se encontra em uma situação em que são dadas as condições adequadas para a manifestação da sua virtude, então ela desejará realizar o ato corajoso e agirá, conseqüentemente, corajosamente. Mas, se é assim, parece que devemos dizer que, uma vez adquirida uma disposição de caráter virtuosa, as pessoas deixam de ser livres, sendo por ela determinadas. Seria essa uma conseqüência da caracterização aristotélica da

⁶⁸ Cf. Hardie, Op. Cit., p. 98.

⁶⁹ A *EN* e a *MM* trazem a seguinte definição para disposições: “Disposições [de caráter] são aquelas coisas em virtude das quais estamos em uma boa ou má relação com esses sentimentos [com as paixões]” (*MM*, 1186a16-17; cf. também *EN*, 1105b25-27). Já a *EE* traz o elemento que, conforme veremos mais adiante, direciona as disposições, a saber, a razão: “(...) E hábitos [disposições de caráter] são as causas através das quais essas faculdades [através das quais somos capazes de ser afetados, de sentir as paixões] pertencem a nós da maneira racional ou do modo contrário, por exemplo, a coragem e a temperança, a covardia e a intemperança” (1220b18-20). A definição proposta por Hardie revela-se bastante abrangente, pois tenta dar conta também dos casos em que podemos dizer que algo que não um ser humano – portanto não racional – possui uma disposição.

virtude como disposição de caráter? Ademais, consistiria isso em um problema?

A resposta à primeira das questões acima é, em um certo sentido a ser esclarecido, positiva. No entanto, tendo-o esclarecido, a resposta à segunda questão deve ser negativa. Não é verdade que, se alguém possui uma qualidade como uma disposição de caráter, então ele está *determinado* a agir de um certo modo em certas situações. Um ser humano adulto e, portanto, em posse das suas capacidades racionais só age de maneira determinada caso seja forçado ou ignore as circunstâncias nas quais age⁷⁰. Mas isso não é ocasionado pela presença da virtude no agente. O caráter existe em alguém *como se fosse* a sua segunda natureza, ou seja, *não é*, realmente, a sua natureza. Na medida em que é um hábito constituído através de atos realizados em uma mesma direção, é algo duradouro e fixo, porém não absolutamente imutável.⁷¹ Um vicioso pode se tornar virtuoso, porém não sem muito esforço.

Além disso, é preciso lembrar que a virtude do caráter é uma qualidade de um ser racional. O que permite que digamos que nossas ações são livres e sustentemos que, por isso, somos responsáveis por elas, é o fato de sermos racionais. Ora, a virtude não destrói nem impede o uso da nossa racionalidade, mas, em um certo sentido, conforme veremos mais adiante, a preserva. É possível, assim, afirmar que, sob diferentes aspectos, após adquirir uma determinada disposição de caráter, somos livres e determinados. Enquanto virtuoso, obviamente o agente não escolherá o que ele reconhece como mau, pois, justamente, ele é virtuoso e deseja agir bem: reconhecido 'a' como o melhor a ser feito, ele não escolherá o contrário de 'a' ou qualquer das outras alternativas que são possíveis para ele. No entanto, virtuosos ou viciosos, os agentes continuam sendo racionais, continuam tendo a potência de contrários para escolher as ações. Assim, enquanto agentes racionais, não há determinação alguma dos atos dos seres humanos adultos; porém, enquanto

⁷⁰ Esta afirmação será esclarecida mais adiante, quando tratarmos da distinção entre atos voluntários e involuntários.

⁷¹ Assim Aristóteles se expressa no trecho das *Categorias* referido aqui na nota 28: "Pois o conhecimento parece ser algo permanente e difícil de mudar mesmo se alguém possui uma moderada compreensão de um ramo do conhecimento, a não ser que uma grande mudança seja causada por alguma doença ou uma outra coisa. E assim também ocorre com a virtude: a justiça, a temperança e as demais virtudes *não parecem mudar facilmente*" (8b30-5, grifos nossos). As disposições são classificadas, com efeito, como qualidades duradouras e difíceis de mudar, como assinalamos anteriormente; portanto, não são, como consta na expressão grifada, imutáveis.

virtuosos ou viciosos, temos razão em esperar que eles se comportem – porém apenas no mais das vezes, justamente porque possuem potência de fazer ou não fazer – de uma certa maneira.

II. 2. 6. – Virtude moral como disposição de caráter

Hardie expôs de maneira adequada o modo pelo qual devemos compreender em que consiste ter uma disposição de caráter. Essa maneira é adequada porque ela expressa corretamente a relação que o caráter tem com as ações sem implicar a necessidade das últimas, contra a qual argumentamos. Haveria uma maneira errada de compreender as disposições, mas a qual deve ser corrigida. Assim Hardie a expõe:

Dizer que o vidro é quebrável é dizer que, quando golpeado de uma certa maneira, ele se quebra. Dizer que um homem é generoso é dizer que, nas circunstâncias adequadas, ele agirá generosamente. Mas não será assim. Dizer que esse pedaço de vidro é quebrável não é dizer que ele se quebrará. Dizer que ele é quebrável não é dizer que algum pedaço de vidro alguma vez se quebrou ou será quebrado, mas sim que, sob certas condições, ele se *quebraria*. A fim de elucidar o conceito de uma disposição, precisamos não de um ‘quando’, mas de um ‘se’, e um ‘se’ de condições não satisfeitas. Dizer que algo tem uma qualidade disposicional é dizer que ele é tal que, se certas coisas acontecessem, certas outras aconteceriam para ele ou seriam feitas por ele. (...) o vidro, então, é quebrável mesmo quando não é quebrado: ele é tal que poderia se quebrar. Similarmente, Aristóteles nos diz que um homem é virtuoso mesmo quando está ‘adormecido ou, de alguma maneira, inativo’ (1099a2).⁷²

Em suma, a melhor maneira de compreender o que significa ter uma disposição não é querendo prever o comportamento do agente (ou paciente da batida, no caso do vidro) do qual ela é uma disposição. Parece que devemos compreendê-la negativamente: não se trata de atentar para como alguém agirá quando certas condições se apresentarem, mas sim para o que *seria feito* – em função justamente da presença da tendência – *se certas condições fossem*

⁷² Op. Cit., pp. 107-8.

*satisfeitas*⁷³. A disposição de caráter nos proporciona uma estrutura de ‘se, então’, em função disso, bastante peculiar. E é por isso que podemos dizer que uma pessoa a possui mesmo estando dormindo ou inativa; podemos dizer que vidros de janelas são quebráveis ainda que nenhuma vidro jamais tenha sido efetivamente quebrado. Do mesmo modo, podemos dizer que são construtores aqueles que possuem a arte da construção, embora não estejam, neste momento, construindo.

Uma disposição de caráter, assim, não pode ser entendida como a “causa” das ações, boas ou más do agente. Não há, em Aristóteles, algum conjunto de características capaz de fornecer elementos para uma ciência do comportamento humano de tal forma que pudéssemos apresentá-los e explicar o como e o porquê de uma determinada ação. A análise do caráter de alguém jamais nos permitirá prever exatamente as suas ações. O máximo de “previsão” que pode haver na esfera moral é aquela segundo a qual ordinariamente dizemos que alguém agirá de uma certa maneira. Quando assim nos referimos à futura conduta de alguém, não pretendemos ter certeza a respeito do modo pelo qual ele agirá no mesmo sentido em que a ciência deve nos proporcionar certeza. Erramos, muitas vezes, em nossas “profecias” com relação à conduta alheia; isso pode nos surpreender, é verdade, mas não nos assustar tal como nos assustaria se, ao jogar uma bola para cima, ela não caísse, mas ficasse fazendo movimentos circulares no ar ou se transformasse em outro objeto.

II. 2. 6.1 – A virtude moral como disposição para escolher

Estabelecido que a virtude é uma disposição de caráter, resta determinar que tipo de disposição ela é (1106a14). Conforme a classificação das qualidades apresentadas nas *Categorias*, como vimos, a virtude se encontra sob um determinado tipo, a saber, o das disposições e condições. A ciência é também uma disposição, uma qualidade fixa e difícil de mudar num sujeito. Se nos perguntássemos pelo tipo de disposição em que ela consiste, talvez pudéssemos

⁷³ Ainda, além de ser uma disposição para agir, é preciso lembrar que a virtude é uma disposição para sentir e desejar adequadamente. Ela é, também, uma disposição para *reagir* de uma certa maneira. Assim, devemos dizer não apenas que nos comportaríamos de uma certa maneira – *ação* – caso certas condições se satisfizessem, mas também que sentiríamos de tal e tal maneira – *reação*.

responder que a ciência é uma disposição para conhecer. Seria a virtude uma disposição para conhecer? É bem verdade que já assinalamos e viemos até mesmo resolvendo alguns aparentes problemas de interpretação da teoria moral de Aristóteles mediante a observação de que a razão está intrinsecamente conectada à virtude. Mas seria o caso de compreendê-la como uma disposição racional, uma disposição para conhecer, uma vez que ela está diretamente relacionada à razão?

Aristóteles caracteriza a virtude como uma disposição relacionada à escolha⁷⁴ (1106b36). Ora, a escolha deliberada⁷⁵ é o que resulta do ato de pesar razões a respeito de qual dentre alternativas possíveis para o agente é a melhor a ser adotada. Escolher deliberadamente ‘a’ é ter razões para adotá-la recusando, pelo menos, ‘não a’. Sendo assim, a escolha está de alguma maneira conectada à razão e, por isso, está presente na determinação da diferença específica da disposição em que consiste a virtude. Devemos tomar isso como um motivo para afirmar que a virtude é uma disposição para conhecer? Essa questão deve ser respondida com algum cuidado; tudo depende do significado que atribuímos à expressão “disposição para conhecer”, enfatizando o termo ‘conhecer’ e os significados que este pode assumir, segundo Aristóteles.

Lembremos, em primeiro lugar, algumas coisas que afirmamos. Somos ditos racionais em função de duas capacidades nossas: uma, a de reconhecer (e dar razões para) um enunciado teórico como verdadeiro (por exemplo, quando reconhecemos como verdadeiro ou podemos demonstrar um teorema matemático); outra, a de reconhecer (e dar razões para) as coisas que fazemos (por exemplo, quando seguimos os conselhos de alguém). Ora, essa última capacidade é aquela segundo a qual podemos ser ditos racionais no sentido prático. É esse o tipo de razão que está diretamente conectado com as nossas ações e paixões; quando nos

⁷⁴ A escolha pode, com efeito, ser deliberada, a saber, quando é possível pesar e apresentar as razões pelas quais escolhemos uma coisa antes que outra. No entanto, nem toda escolha é deliberada; algumas delas são arbitrárias: quando jogamos par ou ímpar, cara ou coroa, ou se nos encontramos em uma situação sem relevância moral em que é preciso decidir rapidamente (por exemplo, se saio de uma sala pela frente ou por trás de um determinado móvel; se, na estrada, tomo um ou outro caminho que me levarão do mesmo modo a um determinado lugar). Nesses casos, não há razões propriamente práticas (morais) pelas quais se escolheu antes uma do que outra ação. Mesmo assim, devemos dizer que nesses casos há escolha: o agente poderia ter agido diferentemente do que ele agiu.

⁷⁵ No caso de Aristóteles, o que está em jogo é a escolha deliberada porque é ela que está em jogo nos contextos práticos ou morais.

referimos à dimensão cognitiva envolvida na aquisição da virtude, era a essa capacidade que fazíamos referência e não àquela segundo a qual somos capazes de reconhecer a verdade de enunciados teóricos.

A razão que está relacionada com a virtude é a razão que está relacionada com a ação: é a razão prática. A capacidade de reconhecer e dar razões pelas quais agimos assim e não de outro modo diz respeito à capacidade de escolha entre uma ou outra coisa a ser feita. Somos capazes de escolher na medida em que somos capazes de avaliar alternativas e dar as razões pelas quais uma delas é a melhor.

Se a expressão “disposição para conhecer” for tomada no sentido prático em que somos capazes de fazer uso da nossa razão, até podemos, com algumas ressalvas, caracterizar a virtude como uma tal disposição: o virtuoso *sabe*, nesse sentido prático, que coisas deve escolher e que coisas deve evitar, mas isso se deve, em parte, aos seus sentimentos educados e ao seu desejo de agir bem. Esse “conhecimento do que fazer” do qual ele dispõe pode ser atribuído a ele não em função de qualquer habilidade teórica que ele disponha como, por exemplo, ser capaz de dissertar a respeito da virtude e das boas ações, mas, justamente, em função do modo pelo qual ele é capaz de *sentir, desejar, julgar corretamente* e, por fim, *escolher* seus atos.

As ressalvas às quais fizemos referência acima dizem respeito precisamente aos elementos ou constituintes necessários à escolha. Um desses elementos corresponde aos desejos e sentimentos do virtuoso; o outro corresponde à sua razão. O virtuoso escolhe bem por causa da perfeição dos seus sentimentos e desejos, e por causa da perfeição da sua razão prática. Essa última pertence a ele, no entanto, não enquanto ele é virtuoso moral, mas na medida em que, conforme mostraremos, ele é prudente. Assim, se quisermos ser rigorosos, não devemos dizer que a virtude moral é uma disposição para conhecer, ainda que devamos dizer que o virtuoso moral *sabe* o que fazer nas situações de ação. E deve ser assim porque o seu saber é fruto tanto da perfeição em que consiste a virtude moral, através da qual ele é capaz de sentir e desejar as coisas que deve nas circunstâncias apropriadas, quanto do aperfeiçoamento da sua razão prática (em que consiste a prudência).

A despeito da explicação que expusemos acima, o modo pelo qual a escolha é introduzida em vista da especificação da virtude parece estranho. Com efeito, até a conclusão da definição de virtude, que inicia em 1106b36, Aristóteles não parece tornar clara a relação dela com a razão. Assim, tendo em vista o que foi afirmado até então, mesmo conectada à razão, tenderíamos a conceber a virtude como uma disposição para *sentir e agir* antes que para *escolher*. Seria essa, de fato, uma alternativa, ou antes devemos compreender que escolha e ação estão intrinsecamente conectadas, uma vez que a escolha – ou melhor: a capacidade de escolher – parece preceder a ação?

Nas linhas que antecedem a passagem em que ele define a virtude moral, Aristóteles procura mostrar que ela consiste de uma mediania ou meio-termo com relação a ações e paixões; no entanto, ele não esclarece o modo pelo qual este meio-termo pode ser discriminado por aquele que busca a virtude. Poderíamos pensar que, sendo um hábito, a tendência ao meio-termo nos é dada através da prática, independentemente de a escolhermos ou não. Se fosse assim, então teríamos uma razão para suspeitar da existência de qualquer relação intrínseca entre *agir* e *escolher agir* de uma certa maneira. Entretanto, não pode ser assim, pois, como vimos, a virtude requer a presença e atuação da razão para a sua atualização: esse é o aspecto cognitivo indissociável da virtude moral, sem o qual ela não se forma no agente. Apenas tendo isso em vista e atentando para o que já afirmamos sobre a estrutura complexa da virtude moral poderemos compreender porque a introdução da escolha na sua definição não é estranha; antes, ela esclarece a relação que a escolha tem com as ações e, assim, a relação que as ações têm com a virtude. Se observarmos o modo pelo qual devemos compreender as ações humanas, na medida em que são *nossas* ações, essa relação tornar-se-á ainda mais clara.

II. 2. 7 – O ato voluntário: conexão entre virtude e escolha

Em III 1-6, Aristóteles se dedica, principalmente, a elucidar as circunstâncias mediante as quais a ação humana é voluntária, chegando à

conclusão de que ela deve ser feita com conhecimento das circunstâncias e originada por um princípio interno ao agente (1111a22-3). Ocorre que, assim como se dá uma distinção de tipo entre as nossas ações e desejos e os dos animais, haverá também uma distinção entre os atos voluntários quando ditos dos seres humanos e quando ditos dos animais. A presença da razão em nós servirá novamente como justificativa para tal distinção.

Caracterizamos o ato voluntário assim como o faz Aristóteles no capítulo 1 do livro III. O capítulo 2, no entanto, inicia de modo a nos deixar intrigados: trata-se da observação de Aristóteles de que é preciso investigar a escolha, pois ela está mais intrinsecamente relacionada com a virtude e é capaz de discriminar melhor os caracteres. Se havíamos compreendido que a distinção realizada entre atos voluntários e involuntários foi necessária uma vez que a prática em vista da virtude requer que o agente aja ele mesmo – ou seja, voluntariamente – em sua direção, então por que investigar a escolha? Determinar as condições do ato voluntário não é suficiente?

As razões dadas por Aristóteles para iniciar uma investigação da escolha parecem, num primeiro momento, triviais: com efeito, seria estranho não colocar a escolha mais próxima da virtude do qualquer outra coisa, uma vez que ela foi introduzida na sua definição em 1106b36; além disso, estando na sua definição mesma e, sendo a virtude uma disposição de caráter, parece óbvio que as escolhas, mais do que qualquer outra coisa, são o que melhor revelam esse caráter. Entretanto, esses apontamentos não nos ajudam; o que estamos procurando é, justamente, o que justifica a introdução, em II 6, da escolha na definição de virtude.

Ocorre que o ato voluntário humano só é adequadamente caracterizado, assim como o são os seus desejos e ações, se a capacidade racional, concebida como potência de contrários, nos casos práticos, uma potência para fazer ou não fazer, for nele compreendida. É bem verdade que, segundo a caracterização do ato voluntário oferecida por Aristóteles, animais e crianças, assim como seres humanos adultos, devem ser ditos agentes voluntários. Animais e crianças “sabem” o que estão fazendo quando buscam um objeto desejado – quando o princípio é, portanto, um princípio interno a eles, por exemplo, o desejo de comer algo – na medida em

que são minimamente capazes de discriminá-lo dentre os demais objetos dados à sua percepção e buscá-lo. Seres humanos adultos também agem, desse modo, voluntariamente; no entanto, diferentemente das crianças e dos animais, *sabem*, propriamente, o que estão fazendo.

As características “formais” do ato voluntário, para crianças, animais e seres humanos adultos são as mesmas; ocorre que o seu conteúdo não é o mesmo. Vejamos como isso se dá com a característica do conhecimento. Dizer que uma ovelha *sabe* que há perigo quando percebe um lobo não é o mesmo que dizer que um adulto *sabe* que corre perigo de vida quando vai defender seu país em uma guerra. Podemos dizer, por um lado, que a ovelha *sabe* simplesmente porque ela distingue, dentre as demais coisas que ela vê, o que é perigoso para ela. Por outro lado, dizemos que um adulto humano *sabe* na medida em que não apenas percebe *que* algo ou uma situação é perigosa, mas a percebe *como* perigosa. Apenas humanos adultos têm a capacidade de, mediante um ato judicativo, distinguir um objeto de busca ou de evasão *como* um objeto de busca ou evasão e não apenas, simplesmente, sair à sua busca ou dele fugir. Essa diferença no modo de apreensão do objeto se dá pelo fato de sermos racionais: a imaginação dos animais é meramente sensitiva, enquanto que a nossa é deliberativa.

Com relação à segunda característica do ato voluntário, a saber, que sua origem seja interna ao agente, podemos notar que também ela não tem o mesmo conteúdo quando satisfeita no caso dos animais e crianças e no caso dos humanos adultos. Sendo nossos desejos “participantes” da razão e sendo necessário, para agir, que haja um desejo de algo⁷⁶, a origem das nossas ações será sempre, em princípio, racional⁷⁷. É por isso que, quando falamos de *nossas* ações – isto é,

⁷⁶ Cf. *EN VI 2*: “O intelecto por si só, entretanto, nada move, mas o faz apenas o intelecto que visa a um fim e é prático” (1139a34-5), ou seja, é preciso que algo seja buscado como um bem (desejado) para que a ação tenha seu início.

⁷⁷ A expressão “em princípio” pretende ser uma referência aos casos em que não temos tempo de deliberar antes de agir. Tais casos se dão, por exemplo, quando agimos impulsivamente ou quando uma decisão precisa ser tomada às pressas. Mesmo essas ações são, no entanto, escolhidas, pois, ainda que não tivéssemos tempo de deliberar no momento em que elas ocorreram, a capacidade de deliberar continua pertencendo a nós. O que pensamos ser importante de assinalar, com relação a isso, é que somos racionais e agimos, a todo tempo – quando agimos voluntariamente – responsabilmente. Se *usamos* ou não a capacidade de deliberar e decidir os nossos atos, quando isso nos é possível, é algo irrelevante do ponto de vista da atribuição de responsabilidade a nós. Para que sejamos considerados responsáveis, o que importa é que, no momento da ação, tenhamos *podido* fazer uso da nossa capacidade racional prática, da qual só estaremos privados se estivermos

quando agimos voluntariamente –, devemos dizer que somos responsáveis por elas, pois, na medida em que somos racionais, somos capazes de escolhê-las. Isso significa que, no momento em que a praticamos, poderíamos não tê-la praticado. Animais e crianças, por outro lado, não escolhem, nesse sentido, seus atos –, pois, dado um desejo, não têm a capacidade de não agir conforme ele ordena –, mas são como que arrastados por seus desejos⁷⁸. Somente humanos adultos são capazes de não partir em busca de um objeto imediato de desejo se, por exemplo, têm um fim ulterior em vista: é a nossa capacidade racional que, com efeito, nos permite fazer dietas alimentares e deixar de, por exemplo, comer chocolate mesmo quando desejamos muito isso.

As observações que fizemos, assim, parecem responder à questão que anteriormente colocamos, a saber, sobre o que justifica a introdução da escolha na definição de virtude moral. Se os nossos atos são, quando são *nossos*, voluntários; se é através deles que toda virtude é gerada ou destruída (vindo a ser, por isso, também ela voluntária); e, além disso, se todo ato voluntário necessariamente envolve capacidade de escolha, então a virtude necessariamente envolve (a capacidade de) escolha. Com efeito, já em 1105a32-5, ao expor as condições mediante as quais podemos caracterizar um ato – ou, mais propriamente, um agente – como virtuoso, Aristóteles afirma que esse ato deve ser escolhido e escolhido por ele mesmo. Apenas no livro III, no entanto, essas condições são esclarecidas e é apenas através desse esclarecimento que poderemos compreender porque a noção de escolha deve estar presente na definição de virtude moral.

A alternativa de compreender a virtude como uma disposição para agir implica compreendê-la como uma disposição para escolher. Se, com efeito, a razão está sempre presente no agente ainda que de maneira imperfeita, desenvolvendo-se ao longo do processo de aquisição da virtude, então, ao agir, essa razão está operando. Afirmamos isso anteriormente. O que é preciso assinalar, se não apenas ressaltar, é que a razão é, junto com o desejo, um princípio da ação. Aristóteles

privados de razão. Ser *capaz* de deliberação: isso é o que nos faz responsáveis pelos nossos atos e não o fato de deliberar ou não efetivamente.

⁷⁸ Como Aristóteles afirma na *EE*: "(...) Não chamamos de temperantes os outros animais exceto o homem, pois não há razão neles através da qual eles testam e escolhem o certo. Pois toda virtude está relacionada com e visa ao que é certo" (1191b18-19).

assim afirma em 1139a31-2: “A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha e, a da escolha, o desejo e o raciocínio em vista de um fim”⁷⁹. Sem esses dois elementos – desejo e raciocínio em vista de um fim – a ação não é possível, ela não se realiza, uma vez que é deles que a escolha – a qual é propriamente o princípio da ação – se constitui. Nesse sentido, a escolha é anterior à ação. Assim, se a virtude moral deve verdadeiramente consistir num aperfeiçoamento da nossa capacidade de agir, é razoável que a sua definição compreenda, porque ela é o princípio da ação, a escolha.

II. 2. 8 – A virtude como mediania

Aristóteles inicia o capítulo 6 do livro II do seguinte modo:

Devemos, no entanto, não apenas descrever a virtude como uma disposição de caráter, mas também dizer que tipo de disposição ela é. Devemos assinalar, assim, que toda virtude ou excelência tanto coloca em boa condição a coisa de que ela é virtude quanto torna excelente o exercício da sua função (1106a14-6).

Aristóteles oferece como exemplo dessa afirmação geral o caso da visão: “a excelência do olho torna o olho bom assim como o exercício da sua função, pois é por causa da excelência do olho que nós enxergamos bem” (1106a17). Assim também ocorre com as artes: um construtor virtuoso é aquele que é bom enquanto construtor e constrói bem. Essa observação de Aristóteles deve ser bem compreendida. Ele não está dizendo que a virtude de algo exerce duas funções com relação à coisa de que ela é função. Não é o caso de, de um lado, construir bem e, de outro, ser bom enquanto construtor. Trata-se de notar que a virtude aperfeiçoa o ser de que ela é virtude e aperfeiçoa-o na medida em que o habilita a realizar com perfeição a atividade que lhe é própria. Assim, é porque o homem é capaz de, sendo virtuoso, agir bem que dizemos que a virtude o torna bom; ele será um excelente ser humano realizando bem a sua função própria.

II. 2. 8. 1 – A natureza da mediania da virtude moral

Sabemos que a função própria deve ser realizada com virtude; entretanto, o que deve buscar aquele que busca agir virtuosamente?⁸⁰ A fim de responder a essa questão, Aristóteles afirma: “Para todas as coisas que são contínuas e divisíveis, é possível tomar mais, menos ou em igual quantidade, seja com relação à coisa ela mesma, seja com relação a nós; o igual é um intermediário entre o excesso e a falta” (1106a23-7). Assim como ocorre nas artes, as quais visam ao que é intermediário e julgam a bondade do objeto visado em virtude desse padrão (razão pela qual se diz que, se um objeto foi bem feito, não podemos dele tirar nem a ele acrescentar nada, como Aristóteles observa em 1106b8-10), a virtude deverá visar ao meio-termo.

O início da resposta dada por Aristóteles à questão que propusemos acima requer que atentemos para a matéria, por assim dizer, com a qual as virtudes e os vícios estão relacionados, a saber, ações e paixões, as quais, supostamente, são contínuas e divisíveis. Na *EE*, Aristóteles afirma que as ações são contínuas porque são espécies de movimento e, esses, são contínuos (1220b26). Como, no entanto, elas são contínuas? São divisíveis com relação ao quê? Supondo com Aristóteles que possa haver excesso e deficiência com relação a elas, em que consistiria uma “igual quantidade” ou a sua mediania? Tratar-se-ia de colocar todas as ações e paixões em uma mesma escala contínua e buscar por aquelas que se encontram aritmeticamente no meio, estando, assim, em “igual quantidade” de distância entre um extremo e outro?

⁷⁹ Cf. também a nota 76.

⁸⁰ Antes de apresentar aquela que pensamos ser a resposta aristotélica a essa questão, devemos fazer algumas observações de cunho metodológico. Assim como Aristóteles observou desde o início da *EN*, as respostas para as questões relacionadas à conduta devem ser buscadas observando-se o máximo de precisão que elas admitem (e deve ser assim, com efeito, em toda investigação). Se estamos tratando de ações, ou seja, de coisas que se dão no particular e de modo contingente, a exatidão aqui visada não pode ser a mesma buscada na ciência, a qual trata do que é universal e necessário. Seus objetos são de natureza distinta. Assim, poderia parecer que as respostas que Aristóteles oferece às questões acima são, pelo menos, vagas. Por outro lado, compreendido que a exatidão a ser buscada na ética deve estar de acordo com a sua matéria, poder-se-ia criticar que buscamos, aqui, tornar mais exatas as afirmações de Aristóteles relacionadas a ela. A isso devemos responder que as afirmações *teóricas* a respeito da prática devem ser, justamente porque teóricas, esclarecidas. É preciso compreender, na sua generalidade, a teoria moral que Aristóteles quer nos ensinar.

Aristóteles pede que atentemos para o fato de que algumas coisas são contínuas e divisíveis em si mesmas, outras com relação a nós. Se perguntamos pelo que é intermediário entre os números 10 e 2, devemos dizer que é o número 6; entre o 3 e o 5, o 4. Nesse sentido, a expressão “igual quantidade” assinalada por Aristóteles pode ser compreendida da seguinte maneira: trata-se de afirmar que o termo médio a ser encontrado está a uma distância igual de ambos os extremos. É assim que o número 6 pode ser dito tanto em igual quantidade com relação ao 10 e ao 2, sendo o intermediário com relação a eles: “(...) seis é o intermediário, tomado em termos do objeto ele mesmo; pois ele excede e é excedido em igual quantidade. Esse é o intermediário de acordo com uma proporção aritmética” (1106a32-3). No entanto, prossegue Aristóteles,

(...) o intermediário com relação a nós *não deve ser tomado dessa maneira*; se dez libras é muito para uma determinada pessoa comer e dois é muito pouco, não se segue disso que o treinador prescreverá seis libras de comida para ele. Pois, talvez, essa quantia seja muita ou pouca dependendo da pessoa a quem ele a prescreverá: será pouca para Milo [um atleta], muita para aquele que está iniciando um treinamento físico (1106a34-1106b4, grifos nossos).

Pensamos que a expressão “não deve ser tomado dessa maneira” faz referência ao modo matemático através do qual podemos encontrar o meio-termo nas coisas tomadas nelas mesmas, as quais podem ser assim divididas independentemente da relação que elas têm conosco. Trata-se, com efeito, de um critério quantitativo mediante o qual é possível estabelecer a mediania: fazer exceder e sobrar, ao meio-termo, uma igual quantidade. No caso das artes, esse critério muda ou, ao menos, deve ser qualificado: não é mais possível encontrar o que é bom para alguém simplesmente atentando para a matéria com relação à qual se procura um meio-termo, mas é preciso saber *para quem* ele é buscado. Semelhantemente ao que ocorre nas artes, a mediania em que consiste a virtude deve, portanto, levar em consideração que é para o ser humano que ela é uma mediania⁸¹.

⁸¹ O “para nós”, bem entendido, não quer significar que o meio-termo, ou seja, aquilo que é bom, é bom subjetivamente ou relativamente, dependendo da pessoa de quem falamos. Não se trata de pensar que a virtude é, para mim, diferente do que é para uma outra pessoa uma vez que somos

II. 2. 8. 2 – Mediania e moderação

Entretanto, permanece a questão de saber como ações e paixões são contínuas e divisíveis. Pensamos que, talvez, ela possa ser respondida se atentarmos justamente para o modo pelo qual elas podem consistir num excesso, falta ou meio-termo. Uma interpretação que pensamos ser equivocada com relação à tese aristotélica de que a virtude consiste em uma mediania, a qual deve evitar o excesso e a falta, é aquela que chamamos de teoria da moderação. Segundo ela, Aristóteles estaria dizendo que devemos sempre ter sentimentos moderados: não sentir raiva demasiadamente se alguém nos trai, não nos alegrar demais com algo de bom que nos aconteça ou aconteça a um amigo, mas, tampouco, sentir pouca raiva se somos traídos ou mesmo ficar insensíveis aos bons acontecimentos.

Uma doutrina como essa encontra problemas em Aristóteles. Como assinala Urmsom, “devo eu moderadamente sentir raiva de você se você for gratuitamente rude comigo, ou, mesmo, se você torturar minha esposa? Ficar moderadamente enraivado em ambos os casos seria absurdo”⁸². Talvez seria o caso de, em situações como esta, alguém sentir muita raiva e reagir de maneira, à primeira vista, exagerada. Do mesmo modo, é razoável supor que, perante a morte muito provável ou certa em uma guerra, alguém sinta muito medo, mas enfrente o perigo mesmo assim. O que parece um ato temerário – do ponto de vista das características externas – ou covarde – do ponto de vista do que o agente está realmente sentindo – pode, em verdade, segundo Aristóteles, ser um ato virtuoso porque corajoso.

Devemos notar ainda que, levada adiante como uma interpretação de

diferentes. Tampouco se trata de pensar que ela é relativa às sociedades uma vez que estas são diferentes. O que Aristóteles pretende ao afirmar que o meio-termo da virtude deve ser buscado relativamente a nós é chamar a atenção para o fato de que não podemos buscar nos objetos eles mesmos com os quais a virtude se relaciona, a saber, as ações e as paixões, uma mediania. Não se trata, como tentaremos mostrar mais adiante, de estabelecer um critério quantitativo de mediania para a virtude. É preciso atentar para o *ser humano* para determinar o que deve ser tomado como meio-termo, porém não como pretenderia algum subjetivista ou relativista. A virtude será sempre virtude e uma mediania com relação a todo e qualquer ser humano; o que pode acontecer é que, em função das particularidades de uma situação, a ação correspondente a essa mediania seja diferente. Mas isso não é subjetivismo ou relativismo e, sim, adequação às circunstâncias.

Aristóteles, a teoria da moderação encontra mais um problema. Na sua base está a idéia de que, como podemos notar no comentário acima de Urmson, o meio-termo a ser encontrado nas ações e nas paixões é sempre um e o mesmo. Poder-se-ia mesmo argumentar que ele é, como exige Aristóteles, relativo à nós na medida em que é preciso atentar para a natureza humana a fim de estabelecê-lo. Ele não seria, portanto, estabelecido em termos da coisa ela mesma, ou seja, por um critério quantitativo. Concedamos isto. No entanto, fixando desse modo o meio-termo, essa interpretação torna incompreensível a insistência de Aristóteles em afirmar que o que é correto a fazer depende de uma avaliação das circunstâncias nas quais a ação ocorre, como, por exemplo, em 1104a6-11:

O tratamento geral sendo desta natureza, o tratamento dos casos particulares carecerá ainda mais de exatidão, pois eles não se enquadram sob qualquer arte ou preceito, mas os agentes devem, eles mesmos, considerar o que é apropriado em cada ocasião, assim como ocorre na arte da medicina ou da navegação.

Ainda, no capítulo 9, ao finalizar o tratamento geral da virtude moral, Aristóteles afirma:

Mas até que ponto e em que medida um homem pode se desviar [do meio-termo] antes que seja censurado não é fácil de determinar por um raciocínio [ou seja, abstratamente], assim como ocorre com as coisas que são percebidas pelos sentidos; tais coisas dependem dos fatos particulares, e a decisão repousa sobre a percepção (1109b20-4).

Se a paixão a ser sentida deve ser sempre moderada e se a ação a ser levada a cabo na companhia dessa paixão também deve ser, já estaria dado de antemão, por meios teóricos, o que devemos fazer. Os trechos citados acima, no entanto, expressam exatamente o contrário desta idéia: sem que haja uma avaliação das circunstâncias, nunca está dado nem pode ser dado – “pois eles não se encontram sob qualquer arte ou preceito” – o que devemos fazer. A virtude consiste de um meio-termo com relação às paixões e ações; no entanto, ao que corresponderá esta mediania, em cada caso particular, é algo que não pode ser

⁸² Cf. “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, pp. 160-1.

decidido teoricamente, mas na situação prática em que o agente se encontra.

A despeito dos problemas assinalados, pensamos que, ao referir-se à teoria da moderação, Urmson está certo ao afirmar que ela não é incompatível com a teoria do meio-termo aristotélica. A moderação pode ser, se corresponder ao que há de correto a ser feito, o princípio usado pelo agente para determinar o meio-termo. Há, portanto, entre essas duas teorias, a diferença de que, enquanto a teoria da moderação utiliza ou pretende ser estabelecida sobre um critério fixo de mediania – o da moderação em termos quantitativos –, a teoria aristotélica *pode* adotar esse critério ou bem um outro, dependendo da situação em que o agente se encontra. “Assim”, como afirma Urmson,

(...) a teoria da moderação é uma doutrina sobre onde o meio-termo deve ser colocado; enquanto tal, ela é um projeto parcial de como o homem prudente determinaria onde está o meio-termo, o que é algo completamente diferente da doutrina de que a excelência é um meio-termo a ser determinado pelo homem prudente (talvez fazendo uso do princípio da moderação).⁸³

Em outras palavras, a teoria da moderação sustenta que a virtude deve *visar a* uma mediania; para Aristóteles, por outro lado, a virtude *consiste* de uma mediania.

Ainda que tenhamos concedido, com vistas ao desenvolvimento do argumento anterior, que a teoria da moderação estabelece a mediania nas paixões que deve acompanhar nossas ações de modo não quantitativo, se a analisarmos com um pouco mais de atenção, veremos que é justamente sobre esse critério que ela se constrói. Notemos mais uma vez que ela afirma que uma certa *quantidade*, a saber, uma quantidade moderada de um certo sentimento, o qual acompanha a ação, é aquilo que é visado pela virtude e por quem a possui. No entanto, se pensamos ter encontrado problemas no que concerne à idéia geral da teoria da moderação, tanto mais pensamos encontrá-los na sua base, se esta for a que assinalamos.

Há, de fato, um sentido quantitativo segundo o qual podemos dizer que

alguém excede seus sentimentos. É o caso, por exemplo, se ele sente mais raiva do que devia de alguém numa determinada situação. Mas o excesso não está, propriamente ou, pelo menos, não apenas, na *quantidade* de sentimento exibida, mas sim, como buscaremos mostrar, em seu equívoco ou incorreção com relação aos diferentes aspectos presentes em uma determinada situação. Como afirma Aristóteles,

(...) é irascível aquele que sente raiva de *qualquer pessoa e sob qualquer circunstância e numa grande medida*, e uma tal pessoa é digna de censura (pois não devemos nos irritar com todo mundo nem com qualquer coisa nem sob todas as circunstâncias e sempre, nem ainda devemos estar de tal forma dispostos que nunca nos irriteemos com ninguém, pois esse caráter também é digno de censura, por ser insensível) (...) (1191b30-34).

A passagem mostra que é errado irritar-se demasiadamente, é bem verdade; no entanto, o *demasiado* está no fato de sentir raiva pelas pessoas indevidas, nos momentos inadequados e nas circunstâncias impróprias. Nesse momento, Aristóteles está chamando a atenção para o caráter de alguém que pode ser dito “O Irascível”, pois é um caráter que está, em todos os graus e sob todos os aspectos possíveis, disposto ao erro com relação ao sentimento da raiva. Mas podemos errar apenas com relação a alguns desses aspectos; isso é, com efeito, o que mais freqüentemente ocorre: não acertamos, mas também não erramos completamente o alvo da virtude, como se mirássemos em sentido oposto a esse alvo.

O que queremos assinalar na passagem que citamos acima é que o excesso e a carência em que consiste o vício não devem ser compreendidos apenas ou principalmente de modo quantitativo. Errar completamente o alvo – como na descrição oferecida por Aristóteles – é errar com relação à pessoa, às circunstâncias e com relação à quantidade de sentimento. O “mais” e o “menos”, conforme veremos um pouco mais adiante, relacionados ao vício dizem respeito ao quanto e como podemos errar com relação à justa regra. E, certamente, podemos errar não apenas quantitativamente. O critério da mediania é, com efeito, dado pela reta razão e,

⁸³ Idem, p. 162.

algumas vezes, o que poderia parecer excessivo a uma teoria da moderação, conforme temos visto, pode ser correto e virtuoso segundo a teoria aristotélica. Irritar-se muito com uma pessoa que nos agrediu de maneira injusta, ou seja, irritar-se demasiadamente *pelas razões corretas e nas circunstâncias corretas* é, sim, a reação de um caráter virtuoso.

Embora procure fugir da teoria da moderação negando sua base quantitativa, pensamos, com Hursthouse, que Urmson acaba interpretando Aristóteles dessa maneira e, assim, da maneira errada⁸⁴. Como Urmson afirma,

Que a doutrina concerne ao *meio-termo* e não é meramente a doutrina segundo a qual a excelência de caráter é uma disposição fixa para exibir a *quantidade apropriada* de emoção é algo suficientemente óbvio. O caráter de alguém pode errar de duas maneiras: alguém pode exibir uma certa emoção muito freqüentemente ou muito raramente; sobre muitas ou poucas coisas; com relação a muitas ou poucas pessoas; por muitas ou poucas razões; quando ela [a emoção] não é requerida, ou mesmo quando ela é.⁸⁵

Há duas passagens da *EN* II que podemos apresentar como base para essa afirmação de Urmson. Em 1106b17-22, Aristóteles afirma:

Por exemplo, o medo, a confiança, o apetite, a raiva, a compaixão e, em geral, o prazer e a dor podem ser sentidos tanto muito quanto muito pouco e, em ambos os casos, de maneira incorreta; mas, senti-los no momento certo, com relação às coisas certas, com relação às pessoas certas, pelo motivo correto e da maneira correta é o que é intermediário e o melhor, e isso é o que é característico da virtude.

Ainda, em 1109a26-30: “(...), do mesmo modo, qualquer um pode sentir raiva – isto é fácil –, dar ou gastar dinheiro; mas fazer isto para a pessoa certa, na quantidade correta, no momento certo, com o motivo certo e da maneira certa, *isto* não é para qualquer pessoa e não é fácil”.

Essas passagens, no entanto, não pretendem significar aquilo que Urmson, na passagem anteriormente citada, pretende. Sua interpretação enfatiza o

⁸⁴ Cf. Hursthouse, R., em “A False Doctrine of the Mean”, pp. 279- 283.

“muito” e o “pouco” assinalado por Aristóteles, de modo a concluir que a doutrina aristotélica do meio-termo pode ser apresentada em quatro afirmações, das quais nos importa assinalar as três últimas:

(2) No caso de cada uma das emoções, é possível estar disposto a exibí-las na *quantidade* certa, no que consiste a excelência;

(3) No caso de cada uma das emoções, é possível estar disposto a exibí-la ou *muito* ou *muito pouco*, e cada uma destas disposições é um defeito do caráter;

(4) “Muito” inclui “em muitas ocasiões” e possibilidades semelhantes tais como “muito intensamente”; “muito pouco” inclui “em muito poucas ocasiões” e possibilidades semelhantes tais como “muito pouco intensamente”.⁸⁶ (grifos nossos)

A idéia de *quantidade* parece bastante forte e, com efeito, é sugerida por Aristóteles para elucidar a natureza da virtude. Entretanto, devemos dizer com Hursthouse que, no livro II, Aristóteles está nos oferecendo um tratamento bastante geral daquilo em que deve consistir a virtude⁸⁷ e, além disso, devemos acrescentar

⁸⁵ Op. Cit., p. 161.

⁸⁶ Cf. Urmsom, Op. Cit., p. 163. A primeira afirmação é a seguinte: “(1) Para cada excelência específica do caráter que podemos reconhecer, há alguma emoção específica em cuja esfera de ação ela se encontra”. Diferentemente das outras três, pensamos que o principal problema com o qual essa afirmação está envolvida não diz respeito à doutrina do meio-termo e, portanto, da virtude em geral, mas à compreensão de uma virtude específica, a coragem. Não há uma emoção específica na esfera de atuação da coragem, mas duas: o medo e a confiança. Em função dessa afirmação e da maneira quantitativa de compreender a mediania nas quais as emoções devem se encontrar, Urmsom conclui, assim como Ross, que a tríade aristotélica ‘covardia – coragem – temeridade’ é insatisfatória. Diferentemente de Ross, que oferece duas díades a serem trocadas pelas duas tríades oferecidas por Aristóteles (a saber, ‘temeridade – cautela’ e ‘covardia – coragem’), pois ele não entende que a temeridade deva ser vista como oposta à covardia, Urmsom oferece duas tríades: ‘excesso de cautela – cautela – temeridade’ e ‘covardia – coragem – insensível destemor’ (cf. Op. Cit., p. 170). O comentador, assim, falha em observar que não é necessário que apenas uma emoção esteja envolvida no campo de atuação de uma determinada virtude; é o caso da coragem, a qual pode ser compreendida como uma virtude complexa, envolvendo, deste modo, duas e não apenas uma emoção.

⁸⁷ Cf. Op. Cit., p. 282. Não concordamos, no entanto, com a afirmação de que Aristóteles estaria nos livros III e IV corrigindo as afirmações feitas no livro II. Hursthouse sugere isso ao afirmar o seguinte: “Eu não estou certa de que Aristóteles sustente as teses (3b) e (3c) [a saber, que o caráter de alguém pode errar de duas maneiras opostas e que é possível ter duas disposições, ambas viciosas, seja para exibir uma certa emoção ‘muito’ ou excessivamente, ou para exibi-la ‘muito pouco’ ou deficientemente, (cf. pp. 59-60)]. Muito do que é dito no livro II sugere que ele as sustenta; mas lá, de modo apaziguador, ele diz que está procedendo apenas em linhas gerais, e muito do que ele diz na *detalhada* discussão das virtudes particulares nos livros III e IV mostra que ele está consciente de que (3b) e (3c) são, de fato, falsas”. Se Aristóteles, *de fato*, pensa que (3b) e (3c) são falsas, mas o que ele diz no livro II sugere que ele acredita nelas, pensamos que deve ser possível mostrar como

que ele procede assim porque o modo pelo qual ele a trata é um suficiente mapa geral e introdutório para os seus alunos. Esse mapa geral carece da precisão que será oferecida posteriormente no tratamento das virtudes particulares. No entanto, mesmo no livro II não é preciso dizer que Aristóteles se compromete com a interpretação segundo a qual os vícios são aquelas coisas que excedem o meio-termo por “muito” ou “muito pouco” com relação a qualquer aspecto que pensemos das emoções (seja intensidade, freqüência, etc.).

Na passagem citada de 1106b17-22, Aristóteles não afirma que o “muito” e o “muito pouco” com relação às emoções são as regras segundo as quais o excesso ou a carência de uma disposição devem ser medidos. Ele apenas assinala que (em vista de tornar as coisas claras para os seus ouvintes), ao exceder em quantidade, erramos. Mas erramos ao exceder em quantidade quando isso é, de fato, errado, ou seja, o erro quantitativo só será visto como um erro quando é contra a reta razão. É por isso que, após assinalar que podemos errar de maneira quantitativa com relação aos nossos sentimentos, Aristóteles afirma que é preciso: “senti-los no momento certo, com relação às coisas certas, com relação às pessoas certas, pelo motivo correto (...)”. O critério, portanto, para determinar a bondade de uma paixão é a correção, justeza com relação à reta razão e não, ou pelo menos não apenas, a quantidade certa.

Por vezes, a atitude e o sentimento excessivo podem ser constituídos pelo dar uma certa quantia de dinheiro à pessoa errada; outras vezes, por ocorrerem no momento ou local errado. Do mesmo modo, a carência ou falta que constituem o vício não é necessariamente carência ou falta de intensidade ou freqüência dos sentimentos. Podemos dizer que a anorexia consiste em um vício para Aristóteles não apenas porque a pessoa com essa doença come pouco ou não tem nenhum apetite para comer, o que consistiria num critério quantitativo (e seria mais bem classificada como insensibilidade, a ausência ou carência de desejos pelos prazeres relacionados à comida), mas também porque essa pessoa tem um comportamento baseado em motivos errados: ela pensa, com efeito, que deve emagrecer, tendo um juízo equivocado a respeito do seu corpo, pensando que está, por mais magra que

ele *apenas sugere*, no tratamento realizado em linhas gerais, que as sustenta. Não se trata, pois, de mostrar como ele as corrige, mas como, de fato, ele não as defende no livro II.

esteja, gorda.

Assim, resta compreender que o critério da mediania da virtude é dado pela razão. O aspecto contínuo e divisível das ações e paixões está em que elas podem ou não estar de acordo com essa razão e, nesse sentido, podem constituir um excesso ou deficiência quando aplicadas às coisas erradas, com relação às pessoas erradas, no momento errado, no local indevido, em suma, de modo errado. É por isso que, de certo modo, o prudente não disporá de uma *régua* para medir o meio-termo – pois não se trata de um “muito” ou de um “muito pouco” –, mas, justamente, de uma *regra* que a sua razão reconhece como certa. O que é preciso, assim, é definir que regra é essa, o que só será possível quando tratarmos da prudência. É por causa dessa relação com a prudência – a qual, como veremos, não é uma virtude moral, e sim intelectual, porém intrinsecamente relacionada com a primeira – que, ao definir a virtude moral, Aristóteles procede do seguinte modo, em II 6:

A virtude, então, é uma disposição do caráter relacionada à escolha, consistente em um meio-termo, isto é, um meio-termo relativo a nós, sendo este determinado por um princípio racional tal qual o do homem de sabedoria prática [o prudente]. Ora, ela é uma mediania entre dois vícios, um por excesso, outro por deficiência; ainda, ela é uma mediania porque os vícios, respectivamente, *falham ou excedem o que é certo com relação às ações e às paixões*, enquanto que a virtude tanto encontra quanto escolhe o que é intermediário (1106b36-1107a7, grifos nossos).

Faz-se necessário, ainda, para Aristóteles, após chegar a uma definição da virtude moral, esclarecer algumas coisas com relação a ela. Em primeiro lugar, é preciso assinalar que, embora toda virtude envolva, de alguma maneira, paixões e ações, não é possível encontrar uma mediania para todas elas:

(...), pois algumas têm nomes que por si só já implicam maldade, por exemplo, o despeito, a falta de pudor, a inveja e, no caso das ações, o adultério, o roubo, o assassinato; pois todas essas e outras coisas similares implicam, em seus nomes, que elas são em si mesmas más, e não o seu excesso ou deficiência. Jamais é possível, portanto, que alguém esteja certo com relação a elas, mas estará sempre errado (1107a10-4).

O ponto traçado nessa observação de Aristóteles é, com efeito, lógico. Algumas palavras estão por paixões e ações que são, em si mesmas, excessos ou deficiências. Seria absurdo, assim, buscar, nelas, uma mediania, do mesmo modo que seria absurdo alguém tentar achar um excesso ou deficiência na correção de ações e paixões que constituem a virtude. Se isso fosse possível, nada nos proibiria de querer encontrar uma mediania na mediania, o que é absurdo.

Não pode haver meio-termo de um excesso ou deficiência nem excesso e deficiência de uma mediania de modo geral, assim nos diz Aristóteles (cf. 1107a25-6); isso seria um abuso dos termos que estamos aqui utilizando. Com relação à inveja, por exemplo, não podemos buscar um meio-termo porque, por ser o que ela é, ela já está afastada do que é bom e certo, sendo contrária à reta razão: não haverá, assim, modos de senti-la que possam ser bons. Além disso, devemos ter em mente que, embora em si mesma a virtude consista em uma mediania, com relação ao que é bom e à reta razão, ela é um extremo, pois é a única disposição que está de acordo com eles e é capaz de alcançá-los.

A virtude moral é, assim, como o pico de uma montanha: está ao mesmo tempo no meio e acima dos vales e riachos que a cercam, com os quais podemos identificar os vícios. E, assim como é difícil escalar montanhas, também será difícil encontrar o meio-termo da virtude e tornar-se virtuoso: é preciso acertar o tamanho e espessura das cordas, apoiar os pés em lugares firmes, ter um bom fôlego, não olhar jamais para baixo. O acerto com relação à virtude requer acuidade com relação a vários aspectos, todos muito importantes para que o objetivo seja cumprido. É preciso achar todos os acertos 'com relação a nós': a pessoa certa, a intensidade certa, o momento certo, o motivo certo, o modo certo de agir. Essas são, com efeito, particularidades que só são passíveis de serem definidas nos casos efetivos de ação, e é porque essa sempre se dá no particular que Aristóteles observa que as decisões práticas repousam, em última instância, sobre a percepção, e uma percepção e juízo próprios daquele que dispõe de prudência. Resta, portanto, como é nosso objetivo final, esclarecer o que é essa última.

III. 1 – A PRUDÊNCIA NA *EN VI* – DELIBERAÇÃO E ESCOLHA

Aristóteles mostrou, dos livros II ao V da *EN*, que há muitas virtudes morais, tais como a coragem, a liberalidade, a temperança e a justiça, as quais parecem diferir entre si em função do tipo de sentimento e ação com relação aos quais são virtudes. A despeito dessa pluralidade, foi mostrado, no entanto, que a definição de virtude moral é uma só, conforme vimos no capítulo 6 do livro II: ela é uma disposição de caráter para escolher bem, consistente em uma mediania com relação a nós, a qual é determinada racionalmente pelo prudente. Essa razão que opera no interior das diferentes virtudes será uma e a mesma, tendo em vista que a definição de virtude moral é uma só, ou haverá uma prudência específica para cada uma das virtudes, tendo em vista que cada uma das virtudes difere com relação ao tipo de sentimento e ação da qual são virtudes? Sabemos que a razão prudencial (a razão daquele que é prudente) é o critério da mediania em que consiste a virtude e, portanto, da sua bondade; sendo assim, de que capacidades deve dispor o prudente a fim de poder determinar esse meio-termo? Qual é exatamente a relação que a prudência tem com a virtude moral, a de dependência ou fundamento, uma vez que ela faz parte da sua definição?

Essas questões são centrais e devem ser respondidas se pretendemos compreender o papel da prudência em uma vida feliz, segundo Aristóteles. Pensamos que a base para respondê-las se encontra no livro VI da *EN*, no qual Aristóteles se dedica ao exame das virtudes intelectuais, mas, principalmente, ao exame da prudência⁸⁸. No entanto, o livro VI não parece auto-suficiente com relação

⁸⁸ Há uma discussão inicial com a qual pensamos não ser necessário nos envolver, mas à qual pensamos ser importante ao menos fazer referência. Trata-se do início do livro VI e de duas possíveis introduções para este, o que configuraria dois objetivos distintos em vista dos quais este livro teria sido escrito. Segundo Gauthier e Jolif, seriam duas introduções escritas em momentos distintos, o que revelaria uma mudança de pensamento por parte de Aristóteles (Cf. Gauthier e Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire, Tome II, p. 440). A primeira, que vai de 1138b18-34, a qual seria mais atual, é aquela em que Aristóteles apresenta como justificativa para o estudo da prudência o fato de ela ser a razão segundo a qual a virtude é o que ela é. A segunda, que vai de 1138b35-1139a3, a qual seria mais antiga, é aquela em que Aristóteles afirma que é preciso estudar, em geral, as virtudes intelectuais (dentre elas a prudência), uma vez que as virtudes morais já foram estudadas e foi afirmado que as virtudes são de dois tipos. No entanto, pensamos que a cronologia dos textos não é importante para que possamos compreender o(s) objetivo(s) do livro VI. É bem verdade que ele não trata apenas da prudência, mas das virtudes intelectuais como um todo. No entanto, como observa Natali, “na *EN VI*, Aristóteles está tratando de todas as virtudes intelectuais em um sentido amplo; mas ele considera nelas aqueles aspectos que, particularmente, as tornam

à compreensão que dele podemos e queremos ter: ele pressupõe análises e afirmações contidas em livros anteriores da *EN*. As principais delas, assim pensamos, dizem respeito à deliberação. Pensa-se que o prudente é aquele que delibera excelentemente não em vista de bens particulares (como a saúde ou a força), mas em vista da boa vida em geral (1140a25-8). Como resultado da sua boa deliberação, ele escolhe e age bem. Como vimos no nosso primeiro capítulo, o livro I tece considerações a respeito da boa vida ou *eudaimonia*, buscando os critérios para o estabelecimento do seu conteúdo; é à *eudaimonia* que Aristóteles faz referência quando fala da boa vida em geral como a marca visada pelo prudente. Podemos, assim, compreender essa afirmação do livro VI levando em conta as coisas que foram estabelecidas no livro I. As noções de bem e fim também são encontradas no livro I. Mas o que é a escolha e a deliberação, atividade que o prudente realiza com excelência? Sabemos que elas envolvem razão; sobre que coisas deliberamos, quais podemos escolher? Sobre que coisas o prudente delibera e delibera bem? Em que sua deliberação e escolha diferem das deliberações e escolhas das demais pessoas?

No início do livro VI, Aristóteles distingue a capacidade calculativa (de deliberar) da capacidade científica (de contemplar), afirmando que a primeira trata das coisas que são variáveis, enquanto que a segunda trata das coisas necessárias (cf.1139a5-8). Que coisas variáveis são essas? Elas “variam” com relação ao que? Um pouco mais adiante, Aristóteles afirma que nada do que é passado pode ser objeto de escolha ou deliberação, mas apenas as coisas futuras e capazes de ser de outro modo (cf. 1139b6-9). Há uma identificação entre as coisas variáveis e as que são “futuras e capazes de ser de outro modo”? Por que sobre elas podemos deliberar? As coisas sobre as quais deliberamos são exatamente as mesmas que podemos escolher? Que coisas são essas e como aquele que delibera bem lida com elas?

A estrutura da escolha e da deliberação bem como a natureza do seu objeto foram assuntos tratados por Aristóteles principalmente no livro III. O capítulo 9

diferentes da prudência” (Cf. Natali, C., *The Wisdom of Aristotle*, p.18). De qualquer maneira, devemos notar, uma atenção especial é dedicada à prudência em função de ela ser a virtude intelectual que guia a virtude moral. Assim, de modo mais específico, o objetivo do livro VI é tratar da prudência e das demais virtudes intelectuais, na medida em que se distinguem dela.

do livro VI é dedicado à apresentação do que seja a boa deliberação e muitas das exigências lá feitas por Aristóteles só podem ser compreendidas se for compreendida a sua estrutura. Pensamos, assim, que é preciso retornar ao livro III, se quisermos compreender o modo de funcionamento da deliberação. Começamos com a escolha, obedecendo à ordem que Aristóteles segue na *EN*. A noção de deliberação emergirá do seu conceito na medida em que, como veremos, a escolha só é possível mediante deliberação.

III. 1.1 – Escolha deliberada

A escolha reaparece como nosso objeto de análise; agora, porém, sob um outro enfoque. No capítulo anterior, buscamos justificar a sua introdução na definição de virtude moral mostrando que, na medida em que a virtude requer a ação responsável, a qual só pode ser compreendida mediante a capacidade de escolha, a virtude requer escolha. Ela responde, além disso, ao elemento cognitivo necessariamente presente na virtude se queremos compreender como é possível que ela seja adquirida pela prática. Nesse momento, nosso exame concentrar-se-á no problema do funcionamento da escolha como o ato deliberado⁸⁹ da adoção de meios em vista de um fim. É sob essa perspectiva que ela será distinguida, como veremos mais adiante, do desejo e da opinião.

Como observa Aubenque, há duas problemáticas nas quais a escolha está inserida. Se as distinguirmos, poderemos compreender não que a escolha possui dois significados ou é usada de modo ambíguo, mas que ela realiza, na teoria moral da *EN*, duas funções⁹⁰. No capítulo anterior, consideramos a escolha

⁸⁹ Nem toda escolha, com efeito, é fruto de deliberação prévia. Os atos dos humanos adultos, seja o desejo que os origina um apetite ou um impulso, são em princípio escolhidos, embora nem sempre deliberadamente. Mesmo quando, supostamente, o agente não tem tempo para deliberar, o ato é de sua responsabilidade, pois dependia dele, naquele momento, agir como ele agiu; ele poderia, assim, ter escolhido e agido diferentemente. Trataremos, doravante, da escolha que é resultado de deliberação: é esta que, com efeito, será distinguida do apetite, do impulso e da opinião.

⁹⁰ Cf. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, p. 124. Aubenque observa que essa maneira dupla segundo a qual um conceito pode aparecer se dá também com a expressão 'o que depende de nós'. Ela se refere tanto ao que é ou pode ser realizado de modo voluntário (fazendo parte da análise das condições do ato responsável) quanto à realidade cosmológica da contingência, como se expressa Aubenque (fazendo parte, portanto, da análise das "condições técnicas" nas quais a ação se dá). O contexto é o único capaz de dizer em qual dos dois sentidos Aristóteles está usando a expressão.

principalmente do ponto de vista do seu papel na atribuição de responsabilidade moral. Tratamos da escolha na “problemática moral da responsabilidade”, como afirma Aubenque. A virtude deve depender essencialmente dos nossos esforços. Ela deve ser uma coisa adquirida, pela qual possamos responder. É preciso, assim, que sejamos capazes de fazer ou não fazer os atos em que ela consiste. A essa capacidade corresponde a capacidade de escolha. Além disso, como vimos, ainda que não tenhamos explicado essa afirmação, ela revela os caracteres melhor do que as ações (1111b5). Trata-se de compreender que a escolha revela a intenção do fim. Como afirma Aristóteles,

(...) é a partir das escolhas de alguém que nós julgamos o seu caráter – ou seja, a partir do objeto em vista do qual ele age e não a partir do ato ele mesmo. (...) nós louvamos e censuramos os homens com relação às suas escolhas antes que com relação aos seus atos (embora a atividade seja mais desejável que a [mera posse da] virtude), pois os homens podem cometer maus atos sob coação, mas ninguém os escolhe sob coação. Além do mais, é apenas porque não é fácil perceber a natureza da escolha de alguém que nós somos forçados a julgar o seu caráter através dos seus atos. Assim, a atividade é mais desejável, mas a escolha é mais digna de louvor. (*EE* 1228a2-17⁹¹)

Como vimos, do fato de um ato poder ser caracterizado externamente como virtuoso não se segue que o agente seja ele mesmo virtuoso, ou seja, que o ato tenha sido escolhido pelas razões corretas, a saber, pela virtude ela mesma e não em função de qualquer outro resultado; nisto consiste, com efeito, escolher a virtude, característica que o ato, na sua aparência externa, não é capaz de evidenciar. É somente conhecendo as razões pelas quais alguém agiu que saberemos se ele é virtuoso ou não, que saberemos do seu caráter. Ela expressa, portanto, o porquê da ação ter sido realizada: ela revela se o fim em vista do qual o agente agiu é virtuoso ou vicioso.

⁹¹ Ainda, em um momento anterior da *EE*, Aristóteles afirma que “escolhendo, mostramos o que e o porquê nós escolhemos, o último sendo aquilo em vista do que nós escolhemos algo, o primeiro aquilo que nós escolhemos em vista de uma outra coisa” (1226a11-13). A escolha é, com efeito, a expressão das (ou é a atitude humana na qual são expressadas as) razões mediante as quais agimos.

Afirmar que a escolha revela o fim, no entanto, não significa dizer que ela se faz sobre o fim ou que ela é dos fins. E preciso compreender a restrição da escolha aos meios em outra problemática que a moral, à qual nos referimos anteriormente. Trata-se de compreender a tese aristotélica de que não deliberamos sobre os fins nem os escolhemos⁹² (conforme é afirmado no livro III, capítulos 2, 3 e 5). A problemática na qual a tese de que a escolha é apenas sobre os meios é justamente a da técnica dos fins e meios⁹³, ou seja, aquela que nos permite compreender que elementos constituem a escolha e como ela é capaz de engendrar a ação⁹⁴. Antes disso, no entanto, é preciso considerar a diferença traçada por Aristóteles entre escolha, desejo e opinião.

III. 1.2 – Escolha, desejo e opinião

Ao examinar o que é a escolha, Aristóteles parece já ter em mente o resultado ao qual quer chegar, pois a distingue tanto do desejo quanto da opinião; ela não pode ser identificada com eles, embora seja constituída de ambos. É por essa razão que, com efeito, se pode pensar numa identidade entre essas coisas: “Ora, algumas pessoas insistem que a escolha é opinião ou desejo, e um investigador bem poderia pensar que ela é uma ou outra coisa, pois ambas a acompanham” (*EE* 1225b22-24). A escolha é um desejo de tipo peculiar, a saber, um desejo formado por uma deliberação; ela é “a conjunção entre opinião e desejo quando se seguem como conclusão de uma deliberação” (1227a4-5). A escolha envolve o juízo ponderado – opinião – de algo como bom e o desejo por isso que, através de deliberação, foi assim concebido. Sem a combinação desses dois

⁹² Isso pode ser sustentado, com efeito, em virtude de que, com a exceção da *eudaimonia*, conforme veremos, todas as coisas que ocupam a posição de fim podem, em um outro momento, ocupar a posição de meio; quando isto acontece, pode haver deliberação sobre elas.

⁹³ Cf. Aubenque, *Op. Cit.*, p. 124.

⁹⁴ Assim, o termo ‘técnica’ não deve nos confundir. Trata-se apenas de distinguir essa problemática de uma que avalia moralmente o agente através da capacidade de escolha. É, assim, técnica na medida em que é preciso avaliar como nossas capacidades operam quando o desejo nos apresenta algo como bom, em suma, o que ocorre ou é preciso que ocorra para que haja ação humana.

elementos, como vimos no capítulo anterior, a escolha jamais poderia ser causa eficiente da ação⁹⁵.

Aristóteles distingue três tipos de desejos humanos: o apetite (*epithumia*), o impulso (*tumos*) e o querer (*boulesis*). A escolha não pode, no entanto, ser identificada com nenhum deles. Em primeiro lugar, deve ser notado que o apetite e o impulso são compartilhados com os animais não racionais. Por isso, a escolha não pode ser apetite nem impulso, pois ela é pensada como exclusiva dos seres racionais, dos humanos adultos.

Em segundo lugar, para que houvesse uma identificação entre a escolha e esses tipos de desejo, seria preciso que os atos oriundos de qualquer um deles fossem sempre atos escolhidos *deliberadamente*. Nisso propriamente consiste a escolha, a saber, no desejo de fazer ou não fazer resultante de uma deliberação, razão pela qual devemos chamá-la de escolha deliberada⁹⁶. No entanto, nem todo ato cuja origem é um apetite é escolhido deliberadamente. O incontinente, justamente, escolhe agir segundo o seu apetite; ele age contra a sua deliberação, escolhendo o contrário do que foi concluído por ela.⁹⁷

⁹⁵ Hardie afirma, ao contrário, que a apresentação da escolha como um desejo deliberado requer que estejamos atentos ao processo que Aristóteles tem em mente e pretende, nessa afirmação, elucidar. Aristóteles a conecta ao desejo porque é dele dependente: “Ele [Aristóteles] diria, com efeito, que nós escolhemos os meios porque queremos o fim; a escolha depende do querer” (cf. Hardie, F. W. R., em *Aristotle’s Ethical Theory*, p. 169). Embora isso seja verdadeiro, pois o processo deliberativo só pode ter início a partir do desejo de algo como um bem, pensamos que, ao apresentar a escolha como um desejo deliberado, Aristóteles pretende que a tomemos realmente como um desejo, e um desejo peculiar porque derivado de um outro anterior a ela. Através da deliberação, aquilo que eu julgo como o melhor meio em vista do fim desejado, passa ele mesmo a ser desejado. Isso é assim, com efeito, na medida em que a deliberação é uma propagadora daquele primeiro desejo que a ela deu início. É assim que a escolha pode ser causa eficiente da ação humana: na medida em que consiste em um desejo deliberado, apresentando, portanto, um elemento desiderativo e um cognitivo ou racional.

⁹⁶ A definição de escolha deliberada é assim apresentada por Aristóteles na *EE*: “Eu a chamo [a escolha] deliberada quando a deliberação é a origem e a causa do desejo e quando o homem deseja por causa da deliberação” (1226b20-22).

⁹⁷ Como vimos no capítulo anterior, um ato é involuntário quando tem origem em alguma força externa ao agente ou na ignorância de algumas das circunstâncias moralmente relevantes nas quais o ato foi realizado. Se sustentássemos que os atos oriundos do apetite são involuntários simplesmente porque não são escolhidos por deliberação, deveríamos dizer que o incontinente é coagido a agir do modo como age ou que ignora as circunstâncias da ação. Entretanto, ele conhece as circunstâncias nas quais age, sabe o que deve ser feito, escolhendo agir contra esse reconhecimento. Já os atos feitos por coação “são atos acompanhados de pesar, enquanto que os atos realizados devidos ao apetite são prazerosos; assim, desse ponto de vista, os atos devidos ao apetite não serão involuntários, mas voluntários” (cf. *MM*, 1188a2-4). Mesmo agindo contra sua escolha deliberada, com efeito, o incontinente age voluntariamente; ele é responsável pelas ações que realiza na medida em que elas têm origem na promessa de satisfação de algo que revela-se, para ele, prazeroso.

Se é possível, assim, que escolha e apetite se oponham, não é possível identificá-los. Mas há, ainda, uma outra razão para que a escolha deliberada não seja identificada ao apetite. Ela diz respeito aos seus objetos. Aristóteles afirma que “o apetite se relaciona com o prazeroso e o doloroso; a escolha, nem com um, nem com outro” (1111b18-9). Isso não significa dizer que, se o ato foi escolhido deliberadamente, ele não envolverá, de maneira alguma ou em nenhum grau, prazer e sofrimento. Pode bem ser o caso de o objeto julgado acertadamente como o melhor ser justamente o mais prazeroso para o agente, situação em que, evidentemente, ele é virtuoso. Para ele, certamente é prazeroso agir assim. E a promessa desse prazer funcionará como incentivo para a prática do ato virtuoso. Além disso, com a exclusão do prazeroso e do doloroso do escopo da escolha, tampouco quer Aristóteles afirmar que as pessoas jamais os tomam como razão para escolher algo; com efeito, isto é o que mais acontece e esse é, como vimos, justamente o modo pelo qual o vício se atualiza: através da escolha ou rejeição de algo apenas em função do prazer ou dor que, respectivamente, um objeto pode oferecer.

Ao excluir o prazer e a dor do escopo da escolha, Aristóteles quer dizer que eles não são, por si sós, o seu objeto de busca. Se o agente compreende que pode ser o caso de um objeto do apetite não ser, apenas por parecer prazeroso, um objeto bom, é porque ele compreende que prazer e dor não são os critérios para a escolha ou recusa de algo. Nesse caso, reconhecer um objeto como prazeroso ou agradável não é suficiente para que ele mereça ser escolhido. Para esse agente, o prazer e a dor são derivados do reconhecimento de que algo é bom ou mau, sendo essa a razão para buscá-lo ou evitá-lo. É o bom e o nobre e não o agradável que é o objeto próprio da escolha. O inverso ocorre com os objetos do apetite, pois estes são buscados ou evitados simples e justamente por parecerem prazerosos ou dolorosos. Sendo assim, de modo oposto ao que ocorre com a escolha deliberada, o apetite tem como razão suficiente de busca ou evasão o fato de um objeto aparecer a ele, respectivamente, como prazeroso ou doloroso.

Temos, assim, duas fortes razões para não identificar a escolha com o apetite: seus atos não coincidem necessariamente, podendo até mesmo ser opostos, e o apetite tem como motivação de busca e evasão de um objeto o prazer e

a dor que ele pode proporcionar, enquanto que a escolha os considera de modo secundário, visando ao que é bom e nobre.

De maneira mais rápida e sucinta, Aristóteles descarta a hipótese de identificarmos a escolha com o impulso: “Menos ainda é ela o impulso, pois os atos devidos a ele são, menos que qualquer outro, pensados como objeto de escolha” (1111b19). Os atos impulsivos são muito repentinos, ou seja, são atos em que o agente não tem tempo de deliberar.⁹⁸ Sem avaliação da situação, sem a consideração por parte do agente de que é isso e não aquilo que deve ser feito, não pode haver efetivação da escolha deliberada. Assim, se todo ato feito por impulso é um ato que não admite deliberação prévia, nenhum ato feito por impulso pode ser um ato escolhido deliberadamente. Logo, o impulso não pode ser identificado com a escolha.

Resta, ainda, distinguir a escolha do querer. O desejo de assistir a um concerto, de tornar-se médico ou filósofo, segundo Aristóteles, é um querer, um tipo de desejo que só é possível para um ser racional: não é a satisfação de um apetite o que é buscado quando buscamos sentir prazer estético, por exemplo. Aristóteles apresenta três razões para que seja marcada uma distância entre escolha e querer. As duas primeiras concernem ao tipo de objeto com o qual se relacionam; a última concerne ao posto que seus objetos assumem e podem assumir na medida em que são ou objetos do querer ou da escolha. As razões apresentadas por Aristóteles são:

1) Queremos coisas impossíveis, por exemplo, ser imortal ou ter asas, mas não podemos escolher tais coisas. Apenas pessoas insensatas e tolas poderiam pretender escolher tais coisas, pois elas são humanamente impossíveis;

2) Queremos coisas que, embora sejam humanamente possíveis, são impossíveis para nós. Não podemos, por isso, escolhê-las. Podemos desejar que um amigo passe em um concurso do qual participou, mas não podemos fazer nada em vista disso, pois é algo que não depende dos nossos esforços, está fora do nosso alcance;

⁹⁸ O que não exclui que esses atos sejam voluntários; basta considerarmos o argumento usado por Aristóteles na *MM* em favor da voluntariedade dos atos devidos ao apetite, o qual vimos há pouco.

3) O querer se relaciona principalmente com os fins, mas só podemos escolher os meios, ou seja, as coisas que conduzem aos fins. Desejamos, por exemplo, como assinala Aristóteles, ser saudáveis e felizes, mas não podemos dizer que escolhemos essas coisas; o que escolhemos são as coisas que conduzem à saúde e à *eudaimonia* (cf. 1111b26-8).

O querer pode, em suma, ser de coisas que não estão em nosso poder, mas só podemos escolher coisas que podem ser realizadas pelos nossos esforços. Essa é a principal razão pela qual não podemos identificar o querer com a escolha. E, afirma Aristóteles, é por essa mesma razão que não podemos identificar escolha à opinião. Assim como o querer parece ilimitado, podendo estender-se a todo tipo de coisa, também a opinião pode se dar com relação a qualquer coisa, mesmo sobre aquelas que julgamos que não podemos escolher, por exemplo, sobre as coisas eternas e humanamente impossíveis. Além disso, opiniões são distinguidas umas das outras pela característica de serem verdadeiras ou falsas e não, como é o caso das escolhas, como boas ou más.

Aristóteles afirma que essas são as características segundo as quais preferivelmente ou em primeiro lugar escolhas são distinguidas umas das outras, pois podemos falar delas como certas ou erradas e, em vista disso, aproximá-las do modo pelo qual distinguimos entre as opiniões. Há, com efeito, uma proximidade entre opinião e escolha na medida em que sempre há uma opinião envolvida em qualquer escolha que se faça, a saber, a opinião de que isto é o que deve ser feito em vista do fim. Se, assim, essa opinião for verdadeira e o meio adotado levar efetivamente ao fim que se tem em vista, a escolha poderá ser dita não apenas boa, mas também certa. Essa proximidade, no entanto, não permite identificação em função dos objetos com os quais se relacionam: podemos opinar sobre coisas impossíveis, mas não podemos escolhê-las.

Alguém poderia, no entanto, afirmar que, embora a escolha não possa ser identificada à opinião, de uma maneira geral, ela deve ser identificada a uma determinada espécie de opinião, a saber, a opinião sobre as coisas possíveis para o

ser humano. Tampouco essa identificação pode, no entanto, ser feita, pois os homens se tornam bons ou maus (e assim são com razão chamados) por escolher este ou aquele tipo de ato e não por sustentar certas opiniões, ainda que estas sejam opiniões sobre o que pode e deve ser feito por nós. Não é apenas por sustentar acertadamente que isso deve ser feito que alguém se torna bom, mas por escolher fazê-lo; como vimos, somente com a prática de atos virtuosos podemos nos tornar virtuosos. Ora, a escolha culmina em uma busca ou fuga de algo que concebemos, respectivamente, como bom ou mau, mas não podemos dizer que opinamos buscar ou fugir do que quer que seja: opinamos, sim, sobre que coisas são boas, quando são boas, em que quantidade são boas, como e para quem, mas quando se trata de buscá-las ou evitá-las, é preciso mais que a mera opinião que temos delas. Há, portanto, um aspecto prático ineliminável na escolha, o qual não está presente na opinião tomada nela mesma.

As observações acima requerem que atentemos para o escopo semântico dos verbos escolher e opinar: há coisas que podemos dizer de um que não podemos dizer do outro, em virtude do significado que a eles atribuímos. Busca e evasão, por exemplo, não se incluem naquilo que compreendemos por opinar; por outro lado, fazem parte da nossa compreensão de escolher. Não queremos dizer com isso que o ponto de Aristóteles na distinção entre escolha e opinião seja apenas semântico, mas sim que ele é também semântico, pois depende, sobretudo e em primeiro lugar, do que sejam a escolha e a opinião: é por que são como são que certas coisas e não outras podem ser ditas delas. Assim também ocorre com o motivo pelo qual ambas merecem ser elogiadas: a escolha, em função do objeto escolhido ser correto ou certo em vista de um fim; a opinião, por ser verdadeira, a respeito do que quer que seja, no domínio prático ou teórico.

Verdadeira ou falsamente, opinamos tanto sobre as coisas que sabemos quanto sobre aquelas de que ainda não temos certeza. É neste sentido que mais freqüentemente usamos o verbo opinar: quando alguém emite um juízo a respeito de algo sobre o qual ele pensa que ainda não tem conhecimento; no entanto, só escolhemos as coisas que “melhor conhecemos como sendo boas” (1112a7).

Essa característica da escolha é importante e merece um pouco mais de atenção. Poderia parecer que, em oposição à opinião, Aristóteles estaria dizendo que há um conhecimento (no sentido forte) universal e necessário, das coisas práticas, daquilo que devemos escolher e fazer em vista da *eudaimonia*. Assim, a escolha seria não apenas distinta da opinião, mas oposta a ela na medida em que só escolhermos aquilo que *sabemos* ser bom, enquanto que podemos opinar a respeito daquilo que não sabemos ser bom ou mau. No entanto, nem todos sabem que coisas devem escolher e fazer; apenas o prudente sabe essas coisas. Em vista disso, a afirmação de Aristóteles em 1112a7 implicaria uma restrição à atividade a qual, embora ainda não tenhamos clareza a seu respeito, sabemos que é exclusiva do prudente: a boa escolha e a boa deliberação. Somente ele seria dotado desse conhecimento e faria as escolhas corretas com base nesse conhecimento. As demais pessoas, assim, poderiam opinar sobre o que escolher, mas jamais poderiam escolher propriamente em virtude da ausência do conhecimento prático.

No entanto, como tornar essa leitura compatível com outras afirmações de Aristóteles e até mesmo com o texto que ela pretende explicar? Como veremos mais adiante, Aristóteles procura distinguir a prudência do conhecimento teórico, conhecimento que o cientista e o filósofo têm do universal e do necessário. Se devemos dizer – e pensamos que devemos, de fato, dizer – que o prudente possui algum conhecimento, ele possui um conhecimento peculiar, distinto do conhecimento matemático ou filosófico. Dizer, assim, nesse contexto, que o prudente sabe algo que as demais pessoas não sabem é verdadeiro, mas não nos ajuda a compreender por que seu conhecimento deve ser oposto à opinião.

Devemos observar que, como será dito no livro VI, a prudência é a virtude da nossa parte da alma que forma opiniões (cf. 1140b27), de modo que não parece fazer muito sentido tentar uma oposição, neste ou em qualquer outro momento da *EN*, entre conhecimento prudencial e opinião, a não ser na medida em que, de fato, eles não podem ser identificados, pois o conhecimento do prudente se origina do aperfeiçoamento da capacidade de opinar. Com efeito, ainda que a prudência seja, de fato, um conhecimento, na passagem que tentamos esclarecer, Aristóteles pretende distinguir opinião e escolha e não opinião e conhecimento, seja ele da espécie que for. Além disso, não parece haver uma boa razão para compreender

que há, nessa passagem, uma referência ao conhecimento prudencial. Aristóteles simplesmente diz que qualquer pessoa escolhe as coisas que ela melhor conhece como boas, ainda que isso não corresponda ao que é bom realmente.

Assim, é preciso compreender que, quando Aristóteles se refere ao que “melhor conhecemos” ou sabemos ser bom, ele está fazendo referência, em certo sentido, ao caráter subjetivo da escolha: ela se origina da conclusão de que uma coisa é boa, pesando, *bem ou mal* – conforme o grau de aperfeiçoamento da nossa capacidade deliberativa permite – prós e contras. Uma *certeza*, ainda que infundada e sem razão de ser, está relacionada à escolha. Por outro lado, para opinar, seja em assuntos práticos, seja em assuntos teóricos, não é preciso chegar a uma espécie de conclusão como essa.

É importante para Aristóteles distinguir a escolha do desejo e da opinião porque, como afirmamos, ela é composta de ambos. Alguém poderia querer sustentar que a escolha não passa de uma opinião ou uma espécie de opinião, um juízo que alguém faz com relação às coisas que devem ser realizadas pelo homem. A resposta de Aristóteles consistiu em mostrar que isso não é possível – embora a escolha também envolva opinião, ainda que não se saiba de que modo, como assinala Aristóteles em 1112a11-2, e não um conhecimento no sentido teórico do termo –, pois é preciso ter em mente que há um aspecto prático próprio e essencial à escolha, como vimos, do qual a opinião independe: as pessoas podem sustentar as melhores opiniões, mas não agir segundo elas, podem fazer um excelente discurso, mas apresentar um caráter monstruoso; escolher, entretanto, implica agir.

Contudo, não é porque a escolha envolve ação e uma opinião – e não um conhecimento – que ela se torna um mero desejo ou mesmo um desejo tal como o querer, o qual é dependente da razão. A necessidade de distinguir a escolha do desejo e, principalmente do desejo que é o querer vem de uma proximidade entre ambos, à qual até então não fizemos referência. Como conclui Aristóteles em 1113a10, a escolha é um desejo ou querer deliberado de coisas que estão em nosso poder. Ela é, portanto, um desejo, mas não apenas isso: ela é um desejo *deliberado*. Isso é o que a distingue do querer.

No entanto, como o querer também depende, de alguma maneira, da razão, o fato de a escolha ser um desejo deliberado pode fazer com que os identifiquemos. Isso não é possível, entretanto. Embora o querer possa também ser dos meios – como quando, justamente no caso da escolha, queremos algo em vista de alguma outra coisa –, a escolha *nunca* é dos fins, mas *apenas* dos meios. Ademais, sem que haja deliberação prévia, isto é, sem que se decida por meio de uma avaliação das circunstâncias que isto é o melhor neste momento, é possível ter a vontade de ir ao cinema, escrever um poema ou cantar. Tudo isso sem que haja deliberação prévia. Por outro lado, a escolha *deliberada* requer deliberação ou, antes, a possibilidade de uso dessa capacidade.

Em virtude da sua restrição aos meios, às coisas que estão em nosso poder fazer ou deixar de fazer, a escolha também pode relacionar-se com os outros tipos de desejo, o apetite e o impulso, não se restringindo aos fins que o querer pode nos dar. Assim, embora os fins possam ser dados pelo apetite ou pelo impulso, os meios que conduzem até eles estão em nosso poder e podem, por isso, ser escolhidos. A escolha diz respeito ao modo de agir, aos meios que se deve adotar em vista de um fim desejado, seja ele do tipo que for. Assim, é porque a escolha não está restrita a um certo tipo de desejo, mas se relaciona com todos eles⁹⁹, que a parte desiderativa da alma como um todo pode ser aperfeiçoada, num primeiro momento (de aprendizagem), ouvindo e obedecendo à razão e, num segundo momento (de perfeição), harmonizando-se com ela.

III. 1. 3 – O objeto da deliberação

Em III 3, antes de iniciar a análise da deliberação, Aristóteles apresenta a seguinte questão relacionada à escolha:

O que ou que tipo de coisa ela é, então, uma vez que não é nenhuma das coisas que mencionamos? Ela parece ser voluntária, mas nem tudo o que é voluntário é objeto de escolha. Seria ela, assim, aquilo sobre o que

⁹⁹ É por essa razão que Hardie rejeita a sugestão de Burnet de ver o querer como “o elemento desiderativo da escolha”, pois os demais tipos de desejo também põem fins para os quais, através da deliberação, podemos buscar os meios (cf. Hardie, Op. Cit., p. 169).

deliberamos anteriormente? De qualquer forma, a escolha envolve um princípio racional e pensamento. Mesmo o seu nome [*prohairesis*] parece sugerir que ela é aquilo que tomamos preferivelmente a outras coisas. (1112a13-9)

O princípio racional e pensamento parece ser justamente a deliberação que antecede a escolha. O sentido de preferência que podemos atribuir às coisas escolhidas é aquele segundo o qual pensamos ter razões para, em vista de um fim desejado, excluir as demais alternativas possíveis¹⁰⁰. Em suma, o processo deliberativo é o que responde por esse aspecto cognitivo presente na escolha e, conseqüentemente, na virtude moral. Assim, é preciso ver em que ela consiste.

Sobre muitas coisas não pode haver deliberação. É o caso das coisas eternas, de Deus e dos astros: não deliberamos sobre a sua natureza, como seria ou será, mas apenas buscamos conhecê-los. Também não deliberamos sobre as coisas que são de uma certa maneira de necessidade, por natureza ou por qualquer outra causa, como os solstícios e os movimentos das estrelas. Tampouco deliberamos sobre as coisas que, embora não sendo de necessidade ou por uma causa determinada são, justamente, indetermináveis, ocorrendo às vezes de um jeito, outras vezes de outro, como as chuvas e as estiagens¹⁰¹. Menos ainda deliberamos sobre o que ocorre por acaso, como encontrar um tesouro ou um amigo no mercado.

Assim, restam os assuntos humanos, mas nem mesmo sobre todo e qualquer assunto humano é possível deliberar, assim como não é possível escolhê-

¹⁰⁰ O que pode envolver o fato de excluir um outro fim. Esse é o sentido que Hardie atribui à preferência e anterioridade da coisa escolhida com relação às alternativas abandonadas: “adotando os meios em vista do fim desejado, ele [o agente] está rejeitando outros passos que o levariam a outros fins” (cf. Op. Cit., p. 168). Hardie chega a essa conclusão levando em conta casos de deliberação prática em que o fim desejado apresenta muitos aspectos ou o agente deseja diferentes fins sem se dar conta de que são incompatíveis. Esse pode ser o caso, por exemplo, se queremos duas coisas que são, em uma certa situação, em função dos meios que se deve adotar para obtê-las, excludentes, como, por exemplo, querer chegar rapidamente em um lugar, mas não querer (ou não poder) gastar dinheiro com táxi. Nos casos técnicos, no entanto, os quais a análise da escolha também abrange, a escolha de certos meios implica não a renúncia de outros fins, mas a renúncia de meios concebidos como não tão eficientes quanto os escolhidos em vista de um único fim.

¹⁰¹ Ocorre que as causas mediante as quais essas coisas ocorrem não estão sob o nosso controle, não dependem dos nossos esforços. Mas a indeterminação das ações diz respeito justamente ao fato de que as suas causas estão em nós: elas podem ser determinadas através das nossas deliberações e escolhas.

los. Por exemplo, não deliberamos sobre a colocação de um atleta em um campeonato, se é algo que não depende de nós, embora possa desejar que ele seja o primeiro colocado. Não deliberamos sobre as leis adotadas em outros países, pois, ainda que este seja um assunto humano, ele não pode ser decidido por mim. Em todos esses casos – seja aqueles em que não deliberamos porque o objeto já está determinado ou é indeterminável, seja aqueles em que as coisas são possíveis, mas não o são para nós – não podemos deliberar porque não podemos, através da nossa deliberação, ser a causa de tais existências ou estados de coisas: elas não dependem de nós.

As coisas que não admitem deliberação não podem ser escolhidas. Pois, como afirma Aristóteles, nenhuma dessas coisas pode ser causada pelos nossos esforços (1112a29). A possibilidade de deliberação, nesse caso, diz respeito à sua eficiência. É em vão que deliberamos se o fazemos: 1) sobre as coisas eternas ou as que são de necessidade, por natureza ou por acaso e 2) sobre as coisas que dependem de outras pessoas. Em ambos os casos, elas não dependem de nós. Elas serão de uma certa maneira, previamente determinada ou não, independentemente dos esforços que façamos para causá-las ou mudá-las. A causa da existência e mudança dessas coisas não está em nós. A deliberação ocorre apenas sobre aquelas coisas cujo princípio de existência podemos ser nós mesmos e as quais podem ser causadas por nosso esforços¹⁰².

Quais e como são as coisas que podem ser causadas pelos nossos esforços? Elas devem ser tais que, dependendo de nós, possam não ocorrer, não ocorrendo sempre do mesmo modo, como não ocorrem do mesmo modo os procedimentos das artes e das técnicas. As afirmações contidas no livro VI a respeito da deliberação e da escolha começam a ser esclarecidas. Um tratamento médico, por exemplo, pode não ser o mesmo para pessoas diferentes, ainda que elas tenham, suponhamos, a mesma doença. É preciso avaliar cada caso em seus variados aspectos, embora, na maioria das vezes, a solução possa ser a mesma. Assim, conclui Aristóteles: “A deliberação diz respeito às coisas que acontecem de

¹⁰² Ou, ainda, sobre aquelas coisas que *pensamos* que podem ser causadas pelos nosso esforços. Eventualmente, pode ser o caso de o agente descobrir que deliberou inutilmente, pois pensava que podia ser, de alguma maneira, causa daquilo sobre o que ele deliberou quando, através da deliberação, descobriu que não podia.

uma certa maneira na maioria das vezes, mas nas quais não é certo o que virá; e [a deliberação diz respeito] às coisas que são indeterminadas” (1112b11-2).

Com efeito, as coisas têm que ser de uma certa maneira para que a deliberação seja possível, e possível na medida em que, quando realizada adequadamente, cumpra as funções que pretendia cumprir e conduza ao fim a que pretendia conduzir. Na caracterização de como devem ser as coisas a respeito das quais a deliberação é possível, Aristóteles é impecável. Deve haver coisas que ocorram de uma certa maneira no mais das vezes e que sejam, ao mesmo tempo, indeterminadas quanto ao seu vir a ser, dependendo, justamente, de deliberação e escolha humanas. Ao expor as duas condições acima, Aristóteles pretende estabelecer de modo positivo o que, anteriormente, já foi afirmado de modo negativo. As coisas que são de necessidade são sempre de uma determinada maneira, como o movimento dos astros e as propriedades dos objetos matemáticos. Com relação a essas, portanto, é certo o que virá, pois são determinadas. Assim, se não há deliberação sobre essas coisas, ela deverá ser possível a respeito das coisas nas quais não está estabelecido o modo pelo qual virão a ser ou tampouco que virão a ser, sendo essas as coisas indeterminadas e contingentes¹⁰³.

Por outro lado, as coisas que são por acaso são não apenas indeterminadas, mas indetermináveis; também estas não admitem deliberação. Em virtude disto, Aristóteles exige que as coisas sobre as quais deliberamos, ainda que devam ser indeterminadas quanto ao seu vir a ser, sejam “de uma certa maneira na maioria das vezes”, ou seja, que não sejam totalmente alheias a qualquer espécie de determinação (como ocorre com as coisas que vêm a ser por acaso), mas sejam passíveis de serem causadas pelos nossos esforços.

Em consonância com a negação de que possa haver deliberação sobre as coisas necessárias, devemos ter em mente que tampouco pode haver deliberação sobre o que é freqüentemente de uma certa maneira nas coisas

¹⁰³ Assim, na *EE*, Aristóteles restringe o escopo das coisas com relação às quais podemos deliberar: “Pois o que resulta do necessário é necessário, mas os resultados do contingente podem ser opostos ao que eles são; o que depende do homem ele mesmo constitui uma grande quantidade de matéria contingente e os homens eles mesmos são a origem de tais resultados contingentes. Assim, é claro que todos os atos dos quais o homem é o princípio e o controlador podem tanto acontecer quanto

naturais, ainda que essas sejam também “de uma certa maneira na maioria das vezes”. Elas são determinadas ainda que não do modo pelo qual o são as coisas necessárias, as quais sempre ocorrem do mesmo modo. Os seres naturais são, freqüentemente, mas não necessariamente, de uma certa maneira. No entanto, ainda que não sejam necessários, a sua existência tem causas determinadas às quais nossa deliberação é alheia. Freqüentemente, gatos nascem com quatro patas. Mas podem nascer com apenas três ou mesmo cinco. Sobre isso não podemos deliberar, pois a ocorrência de uma aberração na geração de gatos é fruto de determinadas causas nela atuantes; essas, no entanto, estão fora do nosso alcance. As coisas que vêm a ser freqüentemente na natureza são alheias à nossa deliberação, independem dela, devendo o seu vir a ser a outras causas.

III. 1. 3. 1 – A restrição aos meios

A deliberação, bem como a escolha que resulta dela, é restrita às coisas que estão em nosso poder fazer ou não fazer, uma vez que não podemos deliberar sobre coisas que nos são impossíveis, sobre voar ou ter um corpo invisível, embora possamos querê-las. Mas, por que a deliberação se restringe aos meios, àquelas coisas que são em vista do fim? Por que ela jamais pode ser do fim? Quer isso dizer que os fins não estão em nosso poder? Resta-nos apenas, uma vez desejados, buscar a realização dos fins que não escolhemos?

Essas questões são importantes e devem ser respondidas para que possamos afastar a hipótese de atribuir a Aristóteles um irracionalismo dos fins, no caso, dos fins que compõem a *eudaimonia*. É preciso compreender que, com a restrição da deliberação aos meios, Aristóteles não pretende afastar os fins do escopo da razão, justamente porque fim e meio não são atributos essenciais das coisas, mas propriedades relacionais. Os fins que compõem a *eudaimonia* devem ser compreendidos, justamente porque intrínsecos, como coisas que são em vista dela, mas isso só pode ser assim afirmado se compreendermos a estrutura da deliberação que se faz em vista dela, a qual é excelentemente realizada pelo

não acontecer, e que o acontece ou deixa de acontecer – pelo menos com relação àquelas coisas que ele tem controle – dependem dele” (1223a1-8).

prudente. As linhas que seguem têm o fim de elucidar a natureza da deliberação prática, que abrange (embora não se restrinja a) a deliberação técnica, característica das artes.

A tese aristotélica de que não deliberamos sobre os fins, mas apenas sobre os meios pode ser encontrada expressa explicitamente no livro III pelo menos cinco vezes¹⁰⁴. Ora, a deliberação é uma espécie de investigação (1112b22) e, como toda investigação, requer um ponto de partida, papel que é cumprido por algo desejado como um bem, o fim da ação. É com vistas ao fim que pesamos razões e decidimos se isto é bom ou não a ser feito. Assim, o fim funciona como o critério para determinar se a deliberação e aquilo que resulta dela – a escolha – são boas; ele não pode, portanto, fazer parte da deliberação. Como afirma Aristóteles,

Mas, uma vez que, deliberando, uma pessoa sempre delibera em vista de algum fim e aquele que delibera tem sempre um objetivo em vista do qual ele julga o que é conveniente, ninguém delibera sobre o fim; este é o ponto de partida e a suposição, como as suposições das ciências teóricas (1227a7-9).

Como observa Aristóteles, exigência “lógica” semelhante àquela encontrada na deliberação pode ser encontrada no domínio teórico. Queremos explorar um pouco a semelhança de estrutura em ambos os processos, pois pensamos que a comparação é elucidativa nos pontos que importam. Como explica Santo Tomás, “Do mesmo modo como nas investigações especulativas, onde os princípios são necessariamente tomados como verdadeiros, assim também será com a deliberação [no que concerne aos seus fins]”¹⁰⁵. Mais adiante, ele esclarece: “Devemos considerar que, nas coisas praticáveis, o fim assume o lugar de princípio, pois a necessidade das coisas praticáveis depende do fim, como foi mencionado no Livro II da *Física*”¹⁰⁶.

Santo Tomás se refere ao capítulo 9, 200a15-34, em que Aristóteles explica o modo pelo qual podemos falar em necessidade nos assuntos práticos. Ela é oriunda da posição do fim, uma vez que, justamente por se tratar de assuntos

¹⁰⁴ Cf. 1111b26; 1112b11-2, 34-5; 1113a13-4 e 1113b2-4.

¹⁰⁵ Cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro III, Lição VIII, questão 473.

práticos, devemos negar qualquer espécie de necessidade absoluta, pois é por desejar o fim que a adoção destes e não de outros meios se faz necessária. Portanto, esta é uma necessidade hipotética. Ao comentar essa passagem, Santo Tomás afirma:

É evidente, pois, que, nas coisas que vêm a ser em vista de um fim, o fim assume a mesma posição que as premissas nas ciências demonstrativas. Isso é assim porque o fim é também um princípio (...), pois a partir do fim nós começamos a deliberar sobre as coisas que são os meios em vista do fim. (...) Conseqüentemente, nas coisas que são feitas em vista de um fim, o fim adequadamente assume o lugar que as premissas assumem nas ciências demonstrativas. Assim, há similaridade entre ambos os casos (...).¹⁰⁷

Em qualquer demonstração, são necessárias premissas ou princípios, os quais são assumidos como verdadeiros, a partir dos quais a demonstração tem início. As premissas funcionam como fundamento para a conclusão, para a sua verdade. Pretender demonstrar as premissas é não as assumir como verdadeiras e, por conseguinte, assumir que elas não cumprem o papel que deveriam cumprir na demonstração em questão, a saber, o de fundamento para a conclusão.

Do mesmo modo, a deliberação requer um ponto de partida não deliberado, função cumprida pelo fim. O fim é aquilo que dá início ao processo deliberativo; é em vista dele e por causa dele que a deliberação se faz e que estes e não aqueles meios são adotados. Se ele exerce o papel de ponto de partida, ele não pode figurar no processo deliberativo, assim como as premissas ou princípios de uma demonstração, na medida em que funcionam como seu fundamento, não podem ser demonstrados. Em ambos os casos, há uma exigência que chamei “lógica” porque diz respeito às suas estruturas: aquilo que assume o papel de ponto de partida não pode ser confundido com o que segue a partir dele. As premissas e os fins cumprem a função de ponto de partida para a demonstração e o processo deliberativo, respectivamente; logo, não podemos demonstrá-las nem deliberar sobre eles.

¹⁰⁶ Idem, questão 474.

¹⁰⁷ Cf. *Commentary on Aristotle's Physics*, Livro II, Lição XV, questão 273.

No entanto, ainda que as posições em ambos os processos não possam ser confundidas, nada impede que as coisas que em um momento ocupam uma posição possam ocupar a outra, em outro momento. A restrição diz respeito não às coisas, mas à posição que elas ocupam em ambos os processos. No caso teórico, isto significa que as premissas de uma demonstração podem ser demonstradas, desde que em uma outra demonstração que aquela em que elas funcionam como fundamento. O que ocorre é que, não sendo em si mesmas nem objeto de demonstração nem premissa, a sua demonstrabilidade depende da posição que ocupam: se funcionam como premissas de uma demonstração, não podem ser demonstradas *naquela demonstração*. Entretanto, em outra demonstração, podem perfeitamente ocupar o lugar de objeto demonstrado, carecendo, assim, de outras premissas que a fundamentem¹⁰⁸.

Do mesmo modo, os predicados 'fim' e 'meio' não são intrínsecos aos objetos ou ações. Aquilo que funciona como fim em uma cadeia de fins e meios, pode perfeitamente, em outra, funcionar como meio e vice-versa. Não há nada nos objetos que nos impeça, em algum momento, de tomá-los como fim e, em outro, como meio: fim e meio são propriedades relacionais. O que jamais ocorre é que, sendo tomado como fim, algo seja objeto de deliberação ou possa ser tomado simultaneamente como meio e fim. É bem verdade que o fim da ação é algo que o agente considera como bom e digno de ser buscado. E, também, que é por considerá-lo assim que algo assume a posição de fim, de algo desejado; dado isso, o agente passa a considerar que meios são os mais adequados para obtê-lo. No entanto, essas posições podem se inverter. Só é preciso que, à mudança de posição no processo deliberativo, corresponda uma mudança temporal: em momentos distintos, algo pode ser fim e meio¹⁰⁹.

¹⁰⁸ No entanto, nem todas as premissas podem ocupar a posição de conclusão em uma outra demonstração. Deve haver premissas que jamais possam ser demonstradas, a partir das quais todas as demais demonstrações possam ser feitas. Isso será visto adiante.

¹⁰⁹ Similarmente ao que ocorre nas demonstrações (cf. nota anterior), nem tudo pode ocupar a posição de meio nas deliberações. Deve haver algo que sempre ocupe a posição de fim, conforme veremos mais adiante.

III. 1. 3. 2 – Deliberação, fins intrínsecos e *eudaimonia*

As razões apresentadas acima seriam suficientes para abolir um suposto irracionalismo dos fins caso Aristóteles não afirmasse a existência de fins ou bens intrínsecos, isto é, coisas dignas de ser escolhidas por elas mesmas, por exemplo, a música e a saúde. Por outro lado, fins instrumentais são aqueles que só assumem o papel de fim em um processo deliberativo porque se quer, através deles, obter um outro fim, por exemplo, quando desejamos dinheiro, que é um fim instrumental, para comprar um livro. Os fins instrumentais evidentemente assumem o papel de meio em vista de um outro fim; admitem deliberação pela sua natureza mesma. No entanto, pode ocorrer de um fim intrínseco funcionar como meio em algum processo deliberativo? Seriam os fins intrínsecos coisas sobre as quais em momento algum podemos deliberar, que não podemos escolher?

A suspeita acima sugerida de um irracionalismo dos fins em Aristóteles é acentuada por duas teses já defendidas: em primeiro lugar, a *eudaimonia* deve ser compreendida como um conjunto de fins intrínsecos¹¹⁰. A *eudaimonia* não apenas é digna de ser escolhida por ela mesma, como o são os fins intrínsecos, mas não pode, sob hipótese alguma, ser escolhida em vista de outra coisa. Em vista disso, devemos dizer que sobre ela não pode haver deliberação, pois em momento algum ela pode ocupar a posição de meio em uma cadeia de fins e meios.

É interessante notar que o argumento que introduz a noção de bem supremo em I 2 parece ser retomado na idéia de que não deliberamos sobre a *eudaimonia*. No entanto, nesse caso, a ênfase se faz sobre a deliberação e a escolha, que seriam “vazias e vãs” – caso não existisse algo que funcionasse para nós como fim último –, e não sobre o desejo. Se *tudo* o que ocupa a posição de fim pudesse ser tomado como meio em outro momento, a deliberação consistiria em um processo infinito, ou seja, se não houvesse um objeto sobre o qual não se pode

¹¹⁰ Ou, ainda, segundo a definição de felicidade fornecida por Aristóteles em 1098a16-9 e 1099b25-6, ela consiste de boas ações, de ações virtuosas, as quais são fins nelas mesmas.

deliberar em vista de outro fim, a deliberação jamais teria fim. Nessa justa medida, ela seria impossível. É como se Aristóteles argumentasse em favor da existência do bem supremo de duas maneiras, através da observação de duas capacidades que nos são dadas por natureza e que, por isso, não podem ser frustradas: o desejo e a razão prática.

Primeiramente, ele observa que, como todos os seres naturais, dispomos de uma capacidade desiderativa que visa ao bem. Essa capacidade deve alcançar o seu fim: o desejo seria “vazio e vão” caso não houvesse um “objeto” que o satisfizesse. Como vimos, esse argumento é apresentado em I 2. A capacidade a ser analisada, no livro III, é a deliberativa, justamente a atividade pela qual a razão prática se caracteriza. Através da idéia de que não deliberamos sobre a *eudaimonia*, ele estaria dizendo que tampouco nossa razão prática cumpriria a sua função e alcançaria o seu fim caso não existisse algo sobre o qual ela não pudesse operar, mas fosse o seu ponto de partida.

Pelas duas razões expostas, é necessário que haja algo sobre o qual a tese da restrição da deliberação se afirme de maneira absoluta. Embora a deliberação consista essencialmente em um procedimento racional, ela inicia a partir do desejo de um fim e propaga esse desejo até a ação a ser realizada aqui e agora. Como vimos, a escolha é um *desejo* deliberado justamente em função dessa propagação. Devemos sustentar que não apenas não deliberamos sobre o que ocupa a posição de fim em cada um dos processos deliberativos particulares, mas também que deve haver algo que sempre ocupe a posição de fim, que seja ponto de partida para toda deliberação e objeto (indireto) último visado por todos os desejos que temos, desde aqueles que iniciam cada uma das nossas deliberações até aqueles que são constituídos dela. Esse objeto para o qual todos os nossos desejos e todas as nossas deliberações tendem é a *eudaimonia* e sobre ela não é possível deliberar.¹¹¹

¹¹¹ Como afirmamos nas notas 108 e 109, também nesse ponto a demonstração e a deliberação são semelhantes. Aquilo que assume o papel de premissa pode, em outra demonstração, ser objeto demonstrado. E, assim, sucessivamente, podemos demonstrar as premissas das premissas. No entanto, nem tudo poderá ocupar o lugar de objeto a ser demonstrado, mas deve haver premissas das quais não poderá, sob hipótese alguma, haver demonstração. Essas premissas são os primeiros princípios, os quais são indemonstráveis pela sua natureza mesma, sendo o fundamento último de todas as demonstrações. Se não houvesse princípios dessa natureza, primeiros e indemonstráveis,

Mas, o que significa a afirmação de que não podemos deliberar sobre a *eudaimonia*? Na medida em que ela é formada de fins intrínsecos, devemos afirmar que não podemos deliberar sobre os seus componentes? Ora, parece que, se fins intrínsecos não admitem deliberação e se, além disso, a *eudaimonia* é composta por fins desse tipo, então não podemos deliberar sobre como será a nossa vida, que fins queremos ou não adotar em vista de uma vida feliz. Os fins são dados; cabe a nós buscar os melhores meios de realizá-los. É assim que a seguinte passagem da *EN* poderia ser compreendida:

Nós deliberamos não sobre os fins, mas sobre os meios. Pois um médico não delibera se ele deve curar, nem um orador se ele deve persuadir, nem o estadista se ele deve produzir a lei e a ordem, nem qualquer outra pessoa delibera sobre o seu fim. Tendo-o estabelecido, eles consideram como e por quais meios ele pode ser alcançado e, se parece poder ser produzido por muitos meios, eles consideram por qual ele será mais facilmente e melhor produzido; entretanto, se o fim é alcançável por apenas um meio, consideram como será alcançado por ele e por quais meios este pode ser alcançado, até que eles chegam na primeira causa, a qual, na ordem do descobrimento, é a última. (1112b11-19)

“Os fins” aos quais Aristóteles estaria fazendo referência seriam os fins intrínsecos: sobre eles não há deliberação; dado o fim – em alguns casos a cura e a saúde, noutro o persuadir, noutro o governar –, é preciso buscar os meios pelos quais “ele será mais facilmente e melhor produzido”, como afirma Aristóteles. Desse modo, pareceria que os componentes da *eudaimonia* não admitem deliberação, o que justificaria a tese de que a deliberação sobre ela é impossível.

No entanto, assim como Wiggins, pensamos que é possível compreender a passagem citada acima de outra maneira. Como ele diz,

Entendo que as quatro palavras que eu pus em itálico¹¹² mostram que o *bouleuometha* (nós deliberamos) e o uso de *telon* no plural (fins) devem

não haveria demonstração, pois, sendo infinito o processo demonstrativo, não haveria, em última instância, justificação para o que quer que seja. Ora, mudando os elementos, foi exatamente esse o argumento que apresentamos em favor da tese de que deve haver algo sobre o qual, em momento algum, se pode deliberar.

¹¹² Em português são cinco. Na passagem referida por Wiggins, ele grifa que ninguém *delibera sobre o seu fim* (“*deliberate about his end*”). Cf. Wiggins, “Deliberation and Practical Reason”, p. 225.

ser tomados distributivamente. Cada um dos três senhores, o orador, o médico e o estadista, tem *um* fim (para os presentes propósitos). Ele já é um médico, orador ou estadista e está trabalhando.¹¹³

Assim, o médico, *enquanto médico*, não delibera sobre se ele deve ou não curar, o orador, *enquanto orador*, não delibera sobre se ele deve ou não persuadir. Cada referência a fim sendo compreendida dessa maneira, como aquilo a respeito do que cada um dos personagens acima não delibera, não é preciso afirmar que, absolutamente, tais fins não admitem deliberação, mas apenas que não se pode deliberar sobre eles enquanto são tomados como fins. Cada um de nós não delibera sobre o seu fim, *tendo-o estabelecido como fim*.

No entanto, Aristóteles não está dizendo que qualquer um dos fins assinalados são não deliberáveis. Seria absurdo e contrário aos fatos sustentar que alguém não pode deixar de ser médico ou governante. É possível que, parando para pensar na sua vida, aquele que tem a medicina como profissão pense se realmente é isto o que ele quer exercer. O que Aristóteles afirma é que ele não pode deliberar sobre se há de curar ou não *enquanto busca a cura*, ou seja, enquanto ele é médico e a tem como fim da sua ação. Num outro momento, no entanto, isto é perfeitamente possível.

Na passagem citada (1112b11-19), ainda que compreendamos que Aristóteles não está dizendo que os fins adotados por cada um de nós não são deliberáveis, resta o problema de saber se os fins intrínsecos não são deliberáveis. Parece que só podemos afastar o irracionalismo desta maneira, a saber, mostrando que mesmo os fins constituintes da *eudaimonia* admitem deliberação.

Com efeito, mesmo os fins intrínsecos admitem deliberação e podem ser em vista de outros fins. Aristóteles assinalou, já no início da *EN* (1094a15-17) que pode haver subordinação entre atividades¹¹⁴, ou seja, entre fins intrínsecos. Isso

¹¹³ Cf. Op. Cit., p. 226.

¹¹⁴ Devemos a Ackrill, no artigo intitulado "Aristotle on Eudaimonia", a compreensão dessa passagem. Aristóteles afirma que, quando há, nas artes, um fim em vista do qual todas as demais atividades são escolhidas, esse é sempre melhor do que as atividades que a ele se subordinam. E, imediatamente após isso, em 1094a15-17, ele afirma: "e não importa se as atividades elas mesmas são o fim da ação ou algo distinto das atividades, como no caso das ciências mencionadas". Ou seja, pode haver

pode ser dito, em parte, em função da maneira como devemos compreender a sua natureza: são intrínsecos não porque são efetivamente sempre buscados por eles mesmos ou porque não podem ser buscados em vista de outro fim, mas porque são *dignos de busca por si mesmos* e não precisam ser buscados em vista de outro fim.

O ser intrínseco de alguma atividade ou objeto diz respeito ao seu valor, que não se subordina a nenhum outro, e não ao modo pelo qual é efetivamente tratado. Alguém pode buscar a saúde, por exemplo, tanto por ela mesma quanto em vista de um bom condicionamento físico para participar de algum campeonato. Assim, ela pode estar subordinada a um outro fim, sendo usada de modo instrumental. Por outro lado, o seu *valor* não se subordina, ela não passa a ser um mero instrumento pelo fato de ser usada como se fosse. Há coisas que não têm valor em si, mas são consideradas como tais por algumas pessoas. Veja-se o caso das pessoas avaras, que vêem no dinheiro um fim intrínseco enquanto ele não passa de um instrumento. As pessoas podem compreender equivocadamente os valores das coisas e usá-las de maneira inadequada; isso, no entanto, não as faz ter mais ou menos valor do que elas realmente têm.

Em I 7, Aristóteles afirma:

(...) pois esta [a *eudaimonia*] nós sempre escolhemos por ela mesma e nunca em vista de algo mais, mas a honra, o prazer, a razão e toda virtude nós escolhemos, de fato, por eles mesmos (pois, mesmo que nada resultasse deles, ainda assim nós os escolheríamos), mas nós os escolhemos também em vista da *eudaimonia*, julgando que através deles nós seremos felizes. (1097b1-5)

Os bens aos quais Aristóteles alude são fins intrínsecos, merecedores de escolha por eles mesmos; no entanto, “nós os escolhemos também em vista da *eudaimonia*”, como afirma Aristóteles e, *nesse* processo de subordinação, eles não perdem o seu valor. O problema todo está no modo pelo qual devemos compreender essa subordinação, pois, justamente, para que estejam em vista da *eudaimonia*, os fins intrínsecos têm que ser intrínsecos (ou seja, têm que ser atividades buscadas

subordinação também no caso de atividades, de fins intrínsecos. É preciso apenas saber como ocorre essa subordinação, se ela é ou não do mesmo tipo que aquela existente entre os produtos de algumas artes.

por elas mesmas), consistindo eles mesmos na *eudaimonia*. Portanto, a pergunta a ser feita é: como atividades realizadas em vista delas mesmas, na medida em que são realizadas em vista delas mesmas, podem estar em vista de um outro fim? Como deve o processo deliberativo ser realizado a fim de subordinar atividades, mas não valores?

A solução do problema acima passa necessariamente por uma compreensão adequada da deliberação. Se Aristóteles compreende que, como fim em si mesmos, os fins intrínsecos podem estar também em vista da *eudaimonia*, é porque ele compreende a deliberação em um sentido mais amplo do que aquele técnico em virtude do qual, por exemplo, o médico busca restabelecer a saúde de seu paciente. Nesse caso, o médico busca os meios que melhor *causem* o fim desejado, os quais são meros instrumentos – como tomar uma injeção com algum medicamento, por exemplo – cujo valor está subordinado ao objetivo ao qual estão direcionados.

No entanto, como assinala Wiggins, a noção de instrumento, de subordinação de valor, não está dada na expressão grega usada por Aristóteles, *ta pros to telos*, literalmente “as [coisas] que são em vista do fim”¹¹⁵. A tradução dessa expressão por “mean”¹¹⁶ ou “meio”, palavras contemporaneamente carregadas de um sentido apenas instrumental, aliada a algumas passagens difíceis da *EN*¹¹⁷, pode nos levar a crer que o único modo de subordinação entre “as [coisas] que são em vista do fim” e os fins, segundo Aristóteles, é aquele instrumental – onde os valores dos meios se subordinam aos dos fins – proporcionada pela deliberação técnica.

Entretanto, pensamos que há um outro sentido em que podemos legitimamente falar em subordinação sem que haja necessariamente subordinação de valor, a saber, aquele segundo o qual as partes são em vista do todo. Com efeito, elas são o todo na medida em que o constituem. As músicas apresentadas em um concerto não são meios em vista do concerto. Enquanto elementos constituintes, elas são o próprio concerto. Similarmente ocorre com os fins intrínsecos em vista da *eudaimonia*: neles consiste a *eudaimonia* e, na justa medida em que são buscados

¹¹⁵ Cf. Op. Cit., p. 224.

¹¹⁶ Como na tradução aqui utilizada de David Ross.

¹¹⁷ Por exemplo, em 1112b21, na analogia com a construção geométrica.

por eles mesmos, são em vista dela. A deliberação, portanto, que cabe aos fins que compõem a *eudaimonia* não é instrumental ou técnica, mas *constituente*, pois os fins são em vista da *eudaimonia* assim como as partes são em vista do todo.

Apenas com uma compreensão mais ampla da natureza do processo deliberativo podemos compreender como os fins que compõem a *eudaimonia* não são alheios à nossa razão. Em outras palavras, apenas com a noção de ‘constituente-fim’ podemos dar conta do problema da deliberação em Aristóteles, o qual se faz presente porque, nos casos onde mais importa, a saber, nos casos de ação e não de produção, a deliberação do tipo ‘meio instrumental-fim’ não apenas não nos ajuda, mas nos atrapalha. Ora, o que é característico nos casos práticos é o fato de que aquilo que é desejado não está especificado de antemão, mas precisa ser determinado em cada situação. No mais das vezes, aquilo que se quer apresenta certas características formais, para as quais será preciso estabelecer um conteúdo anteriormente. Assim, como afirma Wiggins,

Nos casos não técnicos, o que eu terei será, caracteristicamente, uma descrição extremamente vaga de algo que eu quero – uma boa vida, uma profissão gratificante, um final de semana interessante, um final de tarde divertido – e o problema não será ver o que é causalmente eficaz para trazer isso à tona, mas ver o que realmente se *qualifica* como uma especificação adequada e realizável daquilo que satisfaria esse desejo¹¹⁸.

Esse processo de composição do fim pode ser compreendido no seguinte trecho da *EE*: “Ora, sobre o fim ninguém delibera (este está fixado para todos), mas sim sobre as coisas que conduzem a ele – se é isso ou aquilo que conduz – e, supondo que isso ou aquilo seja decidido, como ele pode ser trazido à tona” (1226b10-13, grifo nosso). Primeiramente, é preciso estabelecer “as coisas que conduzem ao fim”. Essa expressão é neutra o suficiente para que pensemos que ela compreende tanto as coisas que causam o fim (sentido instrumental), quanto as coisas em que o fim consiste (sentido constituinte).

A conjunção ‘e’, a qual grifamos na passagem citada acima, pretende fazer referência ao fato de que, nos casos práticos, somente após a especificação

¹¹⁸ Cf. Op. Cit., p. 228.

do fim é que a deliberação do tipo ‘meio instrumental-fim’ pode ter início: não se pode tentar buscar os meios de causar algo sem determinar o que esse algo é. É preciso salientar que o movimento inicial de especificação do fim não necessariamente se encerra em uma primeira determinação do seu conteúdo, pois, justamente na busca pelos meios mais eficazes, pode acontecer de o agente chegar à conclusão de que “os fins não justificam os meios”, como costumamos dizer, ou que, simplesmente, não era aquilo em que ele pensava que podia consistir o seu objeto de desejo. Pode acontecer que adotar um meio necessário em vista de uma certa parcela do conteúdo especificado do fim colida com uma outra parcela, fato do qual o agente, ao iniciar a deliberação, não tinha se dado conta. Assim, ele pode questionar-se novamente sobre o que ele quer e trocar os conteúdos anteriores por outros que ele agora concebe como mais adequados.

No entanto, uma outra solução foi proposta para o problema de deliberação. Conforme expõe Wiggins, Allan considerou que os casos em que a deliberação ‘meio instrumental-fim’ era insuficiente deveriam ser substituídos por uma deliberação do tipo ‘regra-caso’¹¹⁹. Como Allan afirma, “em alguns contextos, as ações são subsumidas pela intuição sob regras gerais, sendo realizadas ou evitadas de acordo com elas”¹²⁰. Os casos em que esse tipo de deliberação seria necessário, segundo Allan, seriam aqueles em que o fim não é evidente, não é dado imediatamente; ora, esses são justamente os casos de deliberação prática, como acabamos de assinalar, em que o fim precisa ainda ser especificado. Nesses casos, segundo Allan, a deliberação ‘meio instrumental-fim’ não pode ter início em virtude de não se ter ainda identificada a regra sob a qual essa ação particular se encontra. Assim, seria preciso estabelecer anteriormente que regra geral deve ser levada em conta nesse caso particular¹²¹ e somente após isso, poder-se-ia buscar os meios de realizar essa ação da qual ela é um caso.

¹¹⁹ *Idem*, p. 229.

¹²⁰ Cf. Allan, “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles” apud Wiggins, *Op. Cit.*, p. 229.

¹²¹ Devemos dizer que a apresentação que aqui fazemos da posição de Allan é não apenas resumida, mas simplificada. Wiggins a expõe de modo certamente mais adequado, atribuindo a Allan “a forma mais argumentada dessa interpretação” (cf. *Op. Cit.*, p. 229). A sugestão de Allan diz respeito a duas espécies de silogismos práticos resultantes de duas espécies de premissa maior: uma que apresentaria um objeto como bom – o que corresponderia aos casos de deliberação ‘meio instrumental-fim’ –, outra que o apresentaria como apenas possível – o que corresponderia à deliberação ‘regra-caso’, a possibilidade sendo dada na medida em que a adoção de uma regra moral depende do consentimento do agente. Essa interpretação parece difícil de ser defendida (a despeito

Não pretendemos eliminar tal espécie de deliberação sugerida por Allan; é mesmo possível que a encontremos na *EN* ou nas demais obras práticas de Aristóteles. No entanto, os casos em que a deliberação ‘meio instrumental-fim’ fracassa não podem ser resolvidos por apelo à noção de regra. Duas razões intrinsecamente conectadas permitem afirmar isso. Em primeiro lugar, é preciso compreender que não se trata de *reconhecer* uma situação como um caso de uma regra e, assim, identificar o fim a ser alcançado, mas de *estabelecer* que fim é este mediante o estabelecimento do seu conteúdo. Assim, mostrar que há uma regra operando nesse caso particular não nos ajuda muito.

Em segundo lugar, devemos nos lembrar de que não há regras morais no sentido absoluto da expressão, as quais consistiriam em imperativos que devem ser sempre seguidos independentemente das circunstâncias nas quais elas devem se aplicar¹²². As únicas regras estritas nesse sentido são regras de conduta de tal modo gerais que não são capazes de nos informar o que devemos fazer. São conselhos muito gerais e abstratos tais como “sejas corajoso”, “sejas temperante” ou “sejas prudente”¹²³. Se é assim, o máximo de auxílio que a deliberação ‘regra-caso’ poderia nos oferecer diria respeito à identificação das situações particulares como uma situação de coragem ou de liberalidade. Ainda assim, do mesmo modo que a deliberação ‘meio instrumental-fim’, ela não nos diz o que fazer.

Por outro lado, a deliberação ‘constituente-fim’ parece dar conta do problema da deliberação. Ela explica que é isso o que é preciso fazer quando não se consegue ainda buscar meios instrumentais. Aliada a isso, está a compreensão do

da passagem no *De Motu Animalium* trazida à tona por Allan), principalmente se pensamos no que poderia consistir em uma premissa maior que estabelecesse um fim apenas possível e não algo concebido como realizável e tomado como bom pelo agente; ao contrário, a deliberação ‘constituente-fim’ contempla essas duas exigências.

¹²² A não ser os casos das proibições absolutas, pois os atos e os sentimentos neles envolvidos consistem, como já vimos, eles mesmos, em excessos. É o caso do “despeito, o descaramento, a inveja e, no caso das ações, o adultério, o roubo e o assassinato” (1107a11-12). Tais coisas consistem, portanto, em sentimentos e ações viciosas; não pode haver circunstâncias nas quais seja correto realizá-las. Por isso, são sempre proibidas.

¹²³ Pode ser o caso de o agente, por indução, assim como ocorre nas artes, criar certas regras de conduta a partir da experiência de casos particulares semelhantes. Entretanto, se ele compreende a natureza de uma regra de conduta adequadamente, ele terá em mente que a aplicação dessas regras a uma situação qualquer dependerá sempre de uma avaliação prévia das circunstâncias. O que significa dizer, em última instância, que não há regras morais no mesmo sentido em que podemos dizer que há regras para o pensamento no domínio teórico, as quais jamais podem deixar de ser do modo que são.

modo pelo qual os fins que compõem a *eudaimonia* podem ser vistos como *coisas em vista dela*¹²⁴, a saber, na medida em que os pensamos como partes daquilo que concebemos como a totalidade de uma vida feliz.

Sendo assim, devemos compreender que afirmar que não deliberamos em hipótese alguma sobre a *eudaimonia* não é afirmar que não deliberamos sobre os seus componentes, mas, sim, que não podemos abandonar o desejo de ter uma vida feliz. Com efeito, esse é o fim último para o ser humano, mas ele não tem um conteúdo previamente determinado, o qual deve, justamente, ser decidido por cada um de nós. Ora, mesmo os fins intrínsecos, dos quais alguém poderia se valer para atribuir um irracionalismo a Aristóteles, podem ser objeto de deliberação na medida em que são tomados como constituintes em vista da *eudaimonia*. Desse modo, podemos compreender que a restrição aristotélica da deliberação aos meios se faz do ponto de vista da estrutura da deliberação e, compreendendo de modo suficientemente amplo o funcionamento da última, podemos compreender como é possível que os fins intrínsecos sejam coisas deliberáveis. Dessa maneira, excluímos a hipótese de um irracionalismo dos fins em Aristóteles, compreendendo que é como constituintes do fim que os fins intrínsecos podem e devem ser tomados como meios em vista da *eudaimonia*.

¹²⁴ A tradução que utilizaremos, então, da expressão *ta pros to telos*, em vez de ‘meios’, é a literal ‘as [coisas] que são em vista do fim’.

III. 2 – A PRUDÊNCIA NA *EN VI* – UMA ANÁLISE DE VI 9: A BOA DELIBERAÇÃO

Podemos passar, agora, à análise das teses e argumentos do capítulo 9 do livro VI. Após examinar a estrutura da deliberação, especialmente a tese aristotélica segundo a qual não deliberamos sobre os fins, passaremos a uma tentativa de compreensão das exigências sobre a *boa* deliberação que lá estão presentes. O que pretendemos é mostrar a pertinência e importância desse trecho da *EN* que, conforme o entendemos, diz mais do que parece a respeito da prudência como uma virtude intelectual. É bem verdade que alguns dos comentadores que aqui utilizamos dão a este capítulo a atenção que julgamos devida¹²⁵; no entanto, pensamos que eles não salientam alguns pontos importantes.

Segundo Gauthier e Jolif, o trecho que vai de 1142a31 a 1143b18¹²⁶ compreende a segunda parte da investigação aristotélica sobre as virtudes intelectuais. A primeira parte consistiu na discussão das cinco virtudes intelectuais, as quais foram assim estabelecidas por Xenócrates¹²⁷, através da qual Aristóteles procurou mostrar que, realmente, só há *duas* virtudes ou excelências do intelecto, a sabedoria filosófica (*sophia*), no intelecto teórico, e a prudência (*phronesis*), no prático¹²⁸. Na segunda parte, o objetivo de Aristóteles seria o mesmo, porém seria alcançado mediante o exame de “uma lista das virtudes intelectuais mais antiga: a

¹²⁵ Como, por exemplo, Burnet, Gauthier e Jolif, conforme veremos mais adiante. Santo Tomás de Aquino também será considerado um dos comentadores que deu a atenção merecida a VI 9; no entanto, diferentemente do modo pelo qual compreendemos Burnet, Gauthier e Jolif, ele enfatizou aquilo que julgamos ser o objetivo mais importante de Aristóteles neste capítulo.

¹²⁶ Gauthier e Jolif usam outra divisão do texto que aquela da tradução aqui utilizada de Ross (por exemplo, o capítulo 8 inicia em 1141b8, onde ainda seria o capítulo 7). Assim, ao nos referirmos ao texto de Aristóteles, procuraremos sempre utilizar a numeração das linhas (Bekker), a fim de não causar confusão. As referências aos capítulos continuarão a ser feitas segundo a divisão apresentada por Ross.

¹²⁷ A saber, o conhecimento científico, a arte, a sabedoria prática ou prudência, a razão intuitiva e a sabedoria filosófica (cf. EN 1139b16-18).

¹²⁸ As demais, citadas na nota anterior, são consideradas disposições através das quais o intelecto chega à verdade, porém não consistem na *perfeição* nem do intelecto teórico nem do prático. Dentre as disposições teóricas, a sabedoria filosófica é melhor do que a ciência e a razão intuitiva na medida em que abrange o conhecimento engendrado por ambas. Além disso, ela é um conhecimento dos mais altos objetos (1141a20), o que abrange também o conhecimento dos primeiros princípios. No caso das disposições práticas, a prudência tem preeminência em relação à arte em função do seu objeto, contrariamente ao objeto da arte, ser um fim nele mesmo, a saber, a boa ação. Com efeito, todas são disposições para alcançar a verdade; aquelas disposições que, em cada domínio, teórico e prático, alcançarem com maior perfeição a verdade serão consideradas as virtudes do intelecto.

do próprio Platão”¹²⁹. Assim, afirmam os comentadores, Aristóteles buscaria mostrar que estas virtudes levam, de uma maneira ou de outra, à prudência, sendo que apenas secundariamente um tal exame revelaria que tais virtudes fazem parte da ou constituem a perfeição do intelecto prático¹³⁰.

Diferentemente de Gauthier e Jolif, Burnet tenta ver qual seria, em especial, o objetivo de Aristóteles em VI 9, não vendo esse capítulo como parte de um trecho que cumpriria a função de reforçar a tese de que só existem duas perfeições do intelecto. Em vista disso, ele afirma:

Veremos, na seqüência, que a razão pela qual Aristóteles discute a *euboulia* é que Platão e, certamente, também os seus seguidores afirmaram certas coisas sobre ela que precisam ser discutidas para que eles não confundam o tratamento que nós [Aristóteles e seus seguidores] oferecemos da *phronesis*¹³¹.

Trata-se, com efeito, de estabelecer o gênero em que a *euboulia* deve ser posta e, nessa medida, estabelecer a sua relação com a *phronesis* fugindo das confusões platônicas¹³². Assim, a crítica a Platão não é considerada por Burnet como uma parte da estratégia de argumentação de Aristóteles em vista da confirmação de que só existem duas virtudes intelectuais, como pretendem Gauthier e Jolif. Antes, através dessa crítica, trata-se de elucidar alguns pontos que, eventualmente, o tratamento da prudência oferecido até então possa não ter abrangido completamente. Dessa forma, o capítulo 9 acabaria por tornar ainda mais

¹²⁹ Cf. *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire, Tome 2, p. 508. As virtudes aqui referidas são tanto a boa deliberação, analisada no capítulo 9, quanto a inteligência ou entendimento (*sunesis*), o juízo (*gnome*) e a razão intuitiva (*nous*), os quais são analisados, respectivamente, nos capítulos 10 e 11 do livro VI.

¹³⁰ Cf. Gauthier e Jolif, Op. Cit., p. 509.

¹³¹ Cf. *The Ethics of Aristotle*, p. 275.

¹³² Platão, na *República*, definiu a *euboulia* como *episteme*. O personagem Sócrates questiona: “e a boa deliberação é certamente uma espécie de conhecimento; pois não é verdade que os homens deliberam bem não por ignorância, mas por conhecimento?” (cf. *Rep.* 428b). Parece, assim, evidente que o principal alvo de crítica, aqui em VI 9, é Platão, pois, na seqüência, tendo negado essa primeira alternativa, Aristóteles considera a alternativa platônica mais óbvia, a saber, a de que a boa deliberação seria uma opinião (*doxa*). A observação de Burnet soa de modo convincente; mas parece não explicar porque Aristóteles considera também, e ainda antes de considerar a opinião, a habilidade em fazer conjecturas. Pensamos, em vista disso, que é bem possível que Aristóteles tivesse as opiniões platônicas em mente ao fazer as afirmações que faz; no entanto, como o próprio Burnet concede (cf. Op. Cit., p. 275), pensamos poder compreender que os argumentos de VI 9 são apresentados em vista de uma compreensão ainda mais aprofundada da *phronesis* e da atividade cuja excelente realização é atribuída ao prudente, a saber, a deliberação.

claro aquilo que já foi dito e defendido a respeito da prudência; porém, segundo Burnet, isso viria como uma consequência da crítica ao principal adversário de Aristóteles nesse momento: Platão, seus argumentos e teses¹³³.

Do mesmo modo que Burnet, Santo Tomás de Aquino afirma que o objetivo de VI 9 é estabelecer o gênero da boa deliberação, a qual é uma capacidade, como temos assinalado, intrinsecamente conectada com a prudência, pois afirmamos que esta é a sua característica principal¹³⁴. No entanto, Santo Tomás não parece compartilhar a idéia que, em VI 9, isso seria feito através de um ataque aos argumentos platônicos. Antes, ele afirma que, depois de tratar das principais virtudes intelectuais, “ele [Aristóteles] deve tratar da natureza da *euboulia* (boa deliberação) a fim de ter um conhecimento completo destas virtudes”¹³⁵.

Santo Tomás é bastante sucinto, mas impecável. Podemos desenvolver um pouco mais a sua explicação e ter uma clareza maior a respeito do que ele pretende dizer. Com efeito, uma investigação mais cuidadosa sobre a boa deliberação revelará o modo pelo qual devemos conectá-la com a prudência, quando, então, poderemos ver como a prudência deve ser compreendida enquanto boa deliberação. Desse modo, as virtudes intelectuais como um todo serão mais bem conhecidas, pois a prudência será melhor conhecida; portanto, teremos em mente de modo mais claro como distingui-la e aproximá-la das demais disposições do intelecto.

O objetivo de VI 9 não é reafirmar por outra via o que já foi estabelecido, a saber, que só há duas perfeições do intelecto, como pretendem Gauthier e Jolif. Ao contrário, assim como compreendem Burnet e Santo Tomás, Aristóteles está buscando o gênero em que a boa deliberação deve ser colocada, como ela deve ser compreendida uma vez que é a atividade própria do prudente através da qual ele estabelece quais são as boas ações. No entanto, não pensamos que essa busca se faça de maneira estritamente Acadêmica, mas que, tendo em mente que um dos alvos a ser atingido com os argumentos aqui apresentados é Platão, pensamos que

¹³³ Cf. Op. Cit., p. 275. Após a passagem citada, Burnet afirma: “o argumento é feito, portanto, em linhas estritamente Acadêmicas”.

¹³⁴ Cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro VI, Lição VIII, questão 1217.

¹³⁵ Idem, ibidem.

tê-lo como pano de fundo das discussões nos ajudará a compreender o que Aristóteles faz em VI 9. Assim, concordando de modo mais completo com a explicação de Santo Tomás, tentaremos mostrar que a busca pelo gênero da boa deliberação se faz em vista de elucidar ainda mais aquilo para que o livro VI veio a ser: esclarecer a natureza das virtudes morais e, principalmente, da justa regra que está intrinsecamente relacionada com a virtude moral.

Não devemos deixar de assinalar que, embora Platão esteja na mira dos argumentos aristotélicos, em consonância com o que Burnet, Gauthier e Jolif afirmam, ele está na justa medida em que Aristóteles tenta mostrar que, assim como a boa deliberação, a inteligência ou entendimento (*sunesis*), o juízo ou bom senso (*gnome*) e a razão intuitiva (*nous*) são capacidades que não podem deixar de ser consideradas se se pretende tratar da prudência. Elas não são virtudes, excelências ou perfeições; nenhuma delas é a virtude do intelecto prático, é bem verdade, mas a prudência sim, e não pode ser o que é sem que elas estejam presentes e sejam aperfeiçoadas. Se Platão errou em tomá-las como virtudes ou disposições independentes, acertou em conectá-las com o intelecto prático, tomando-as como capacidades das quais depende a sua perfeição.

Antes de passar à apresentação e análise dos argumentos aqui oferecidos, é preciso estar consciente de que muitas coisas já foram ditas e defendidas com relação à prudência no livro VI. Nesse sentido, o capítulo 9 vem lançar uma luz sobre o modo pelo qual devemos compreender o que já foi mostrado. Com efeito, algumas teses e argumentos apresentados por Aristóteles nesse capítulo nos conduzirão à consideração das teses já apresentadas a respeito da prudência, pois, de uma maneira ou de outra, elas funcionam como pano de fundo sobre o qual os atuais argumentos se fazem. Outros argumentos e teses também presentes no capítulo 9 nos ajudarão a compreender teses que só serão apresentadas nos capítulos que finalizam o livro VI¹³⁶.

¹³⁶ É assim que, por exemplo, a exigência de que o fim em vista do qual a deliberação é feita seja bom, em especial, coloca a boa deliberação em relação de dependência com a virtude moral. Não analisaremos aqui, no entanto, direta e explicitamente, as quatro condições que Aristóteles apresenta para a boa deliberação (correspondente ao trecho 1142b16-31). São elas que, com efeito, conferem correção ao processo deliberativo. Essa correção será trazida à tona quando analisarmos outras capacidades também necessárias à prudência, na medida em que elas colaboram para a boa deliberação.

Para a sua adequada compreensão, o capítulo 9 requer que relembremos as teses sobre a prudência já defendidas por Aristóteles na *EN*. E, do modo pelo qual se desenvolve, torna-nos conscientes do que ainda falta mostrar e será mostrado no que concerne não apenas à atividade característica do prudente, a boa deliberação, mas também à prudência como um todo, enquanto virtude intelectual. Assim, pretendemos mostrar por que o texto de VI 9 não deve ser considerado como uma espécie de apêndice entre que foi e o que ainda será dito sobre a prudência ou como a expressão de uma discussão estritamente Acadêmica.

III. 2. 1 – A boa deliberação: a busca pelo gênero

Já sabemos que a deliberação é uma espécie de investigação¹³⁷, mas uma investigação peculiar porque prática, a qual busca pelo que está em nosso poder fazer em vista de algo desejado como um bem. É a investigação sobre as *coisas que são em vista do fim*. Agora, Aristóteles questiona pelo gênero no qual devemos compreender a boa deliberação. Isto é feito perguntando se ela pode consistir: 1) em algum tipo de conhecimento científico; 2) na habilidade em fazer conjecturas; 3) em alguma opinião; 4) em nenhuma das alternativas anteriores, mas em uma outra a ser apresentada.

Como todo grupo de alternativas proposto para saber em que consiste algo que está sendo investigado¹³⁸ – e as razões apresentadas para negar essas alternativas –, esse também nos informa algumas coisas sobre o resultado ao qual Aristóteles parece querer chegar. Se tivermos em mente que, mais adiante, Aristóteles nos mostrará que a boa deliberação não consiste em nenhuma das alternativas apresentadas, mas em alguma espécie de *correção* do uso da razão, a saber, na correção do pensamento prático em vista da *eudaimonia*, podemos entender por que ele apresenta o conhecimento científico, a conjectura e a opinião – e não outras coisas – como o conjunto das coisas que poderiam, à primeira vista, ser identificadas com a boa deliberação.

¹³⁷ Como afirma Aristóteles em 1142a30-31 e já havia afirmado em 1112b19-20.

¹³⁸ Como, por exemplo, no caso em que Aristóteles buscou estabelecer o gênero da virtude moral, no livro II.

Primeiramente, devemos observar que todas as alternativas apresentam elementos que estão, de uma maneira ou de outra, conectados com as nossas capacidades racionais. Aristóteles não apresenta nenhum candidato desiderativo ou emotivo como o possível gênero da boa deliberação. Com efeito, a deliberação já foi conectada com a escolha. Ora, a escolha é um desejo deliberado e é nessa medida que ela se conecta à razão. Assim, é preciso ver como a razão pode estar presente na deliberação e, desse modo, também na escolha.

Além disso, devemos assinalar que há Aristóteles apresenta duas razões de ordem geral para negar em bloco que a boa deliberação seja conhecimento, opinião ou conjectura. A primeira delas consiste em atentar para o fato de que os três fazem referência a algo fixo e já estabelecido. Elas não consistem em um processo, o qual levaria um certo tempo para acontecer. Isso é explícito no caso das conjecturas, quando aquele que é hábil em fazê-las, as faz com rapidez, em muito pouco tempo (1142b3-4). Negando que a boa deliberação possa ter qualquer um deles como seu gênero, Aristóteles está mostrando que ela consiste em um processo, o de realizar uma investigação daquilo que é em vista do fim, cujos passos não estão previamente determinados e o qual requer um certo tempo para que aconteça.

A outra razão de ordem também geral que permite a Aristóteles negar em bloco as alternativas acima torna-se mais evidente quando ele apresenta a boa deliberação como uma *correção* ou acerto da razão que opera em vista de um fim, gênero ao qual ela pertence. Concebê-la como o modo acertado de um certo procedimento nos leva a conceber, por outro lado e necessariamente, que o processo da deliberação pode ocorrer erroneamente, de modo equivocado. Com efeito, se há a excelente deliberação, então deve haver o contrário dela, a má deliberação. Sendo assim, nem o conhecimento científico nem a opinião podem ser vistos como a correção do processo em que a boa deliberação consiste (1142b9-10). Ainda que possamos falar na correção de algo estabelecido como o conhecimento científico, isso é dizer uma trivialidade, uma vez que, sendo conhecimento, só pode ser correto. De fato, poderíamos falar na correção do processo que levou até esse conhecimento, mas não na correção do conhecimento já adquirido e estabelecido como tal. Além disso, esse processo – e a correção

correspondente ao conhecimento, nesse caso – seria teórico e não prático. Logo, se não é apropriado falar na correção de um conhecimento científico, não se deve identificá-lo à boa deliberação, como Sócrates e Platão pretenderam.

No caso da opinião, ainda que a correção possa ser aplicada adequadamente a ela, seu acerto culmina na verdade e não na boa deliberação. Ter uma opinião correta consiste em ter algo fixado como verdadeiro, não implicando, necessariamente, que algum processo no pensamento *prático* tenha sido, esteja sendo ou venha a ser realizado com excelência. Pela mesma razão, tampouco a correção de uma conjectura pode ser a boa deliberação. Sendo que conjecturar é, nos casos práticos, levantar hipóteses ou fazer suposições a respeito de como agir, o qual não requer um processo do pensamento prático que anteceda, acompanhe ou suceda o conjecturar, sua correção não pode consistir na boa deliberação.

O que é evidente nos três casos acima é que, ainda que por razões diferentes, ou a característica da correção ou a do pensamento que visa a um fim (como um processo) não se aplica a eles. Com efeito, se a boa deliberação deve ser compreendida como uma correção, resta que seja da razão que visa a um fim, uma vez que, pelas razões apresentadas, não pode ser a correção da razão teórica, de opiniões ou conjecturas. Mais que isso, no entanto, além das razões de caráter geral oferecidas acima, Aristóteles tem razões mais específicas para negar que cada uma dessas coisas possa ser identificada à boa deliberação. Vejamos como elas são apresentadas e como elas acabam nos levando, como afirmado anteriormente, às teses mais fundamentais a respeito da prudência.

III. 2. 1. 1 – Boa deliberação e conhecimento científico

A boa deliberação é a excelência da razão prática, daquela que, em conjunção com o desejo, visa a um fim e busca a ação (1139a34-35). Com efeito, não é qualquer ação que é buscada pela razão prática, mas a *boa ação*, a qual só pode ser determinada por uma razão prática excelente, caso em que o agente é prudente. Assim, por ter a sua razão prática aperfeiçoada, por ser capaz de determinar por deliberação o que fazer nas situações particulares, dizemos que o

prudente *sabe* o que deve ser feito. Se é possível se expressar assim, ele é possuidor de verdades práticas, do saber com relação à boa ação; com efeito, ele é o *sábio* prático.

Nesse momento, devemos dizer que, de um modo geral, a pertinência e razoabilidade da hipótese segundo a qual a boa deliberação consistiria em uma espécie de conhecimento científico fazem-se na medida em que ambas, ciência e prudência, ainda que sejam disposições de partes diferentes do intelecto, são disposições *do intelecto*. É preciso dar conta da distância que devemos pôr entre elas, a fim de nem separá-las nem uni-las demais, pois, justamente, ainda que sejam igualmente disposições racionais, são disposições correspondentes aos diferentes usos da razão, a saber, o teórico e o prático.

Entretanto, do ponto de que partimos (VI 9 da *EN*), devemos estar conscientes de que essas disposições já foram consideradas e as diferenças entre elas, marcadas. A ciência é uma capacidade de demonstrar a partir de princípios previamente conhecidos (1139b31-34); a prudência é a capacidade de agir com relação ao que é bom e mau para o homem, ou seja, em vista da *eudaimonia* (1140b4-5; 1140b21-22). O objeto da ciência é necessário e eterno (1139b22-24); o objeto da prudência é contingente e mutável; como afirma Aristóteles, “aquilo que é feito é capaz de ser de outro modo” (1140b2-3) e é possível para nós, e é por isso que pode haver deliberação sobre ele. Já as demonstrações pertencentes às ciências são feitas a partir de princípios necessários, ou seja, que não podem ser de outro modo; as demonstrações elas mesmas não podem ser de outro modo e é por isso que Aristóteles afirma que aquilo que nós sabemos propriamente, através de conhecimento científico, tampouco pode variar (1139b20-21).

Por outro lado, há duas maneiras de entender a hipótese de que a boa deliberação pode ser um tipo de conhecimento científico. Supor que a deliberação do prudente possa ser compreendida como um conhecimento tal qual o do cientista é supor que os *objetos* de ambos os conhecimentos podem ser os mesmos ou, pelo menos, dispõem de algumas características em comum. Ora, esse não pode ser o caso, uma vez que o cientista trata de objetos necessários e o prudente do que é contingente ou pode ser de outro modo. Além disso, supor que o conhecimento do

prudente possa ser do mesmo tipo que o do cientista é supor que o *modo* pelo qual esses conhecimentos fornecem a verdade aos seus possuidores também é o mesmo, ou seja, na medida em que as operações de demonstrar e deliberar seriam iguais. Mas tampouco pode ser o caso: na justa medida em que seus objetos são radicalmente opostos, o modo de tratá-los também é diferente.

Não se pode deliberar se é o caso ou não de um objeto que é necessário, que não pode ser de outro modo. Ele necessariamente é do modo que é, tem causas pré-estabelecidas, as quais são independentes da nossa deliberação. Portanto, a ação não é possível no caso das coisas que são de necessidade: as suas causas não estão em nosso poder. É por isso que, mesmo no caso daquilo que é por uma necessidade freqüente, ou seja, do que ocorre no mais das vezes de uma certa maneira, não podemos deliberar sobre como é, pois as suas causas não estão ao nosso alcance. Assim, a escolha com relação a tais coisas é impossível uma vez que as suas causas não estão em nosso poder.

Do mesmo modo, tampouco se pode demonstrar aquilo que não é de necessidade, pois, justamente, tais coisas podem ser de outro modo. A possibilidade de uma demonstração no caso das ações significaria concebê-las de modo inverso àquele pelo qual elas são; indicaria que as ações e, principalmente, as boas ações, sendo boas, deveriam ser feitas sempre do mesmo modo. Além disso, a outra principal característica do objeto das demonstrações e da ciência é também oposta ao objeto da prudência, a saber, a universalidade. Uma demonstração conduz a uma conclusão não apenas necessária, mas também universal, isto é, que vale para todos os casos (certo tipo de objeto), pois parte de premissas não apenas necessárias, mas também universais. O necessário pertencente à ciência é sempre ou no mais das vezes do modo como ele é¹³⁹.

Uma ação deliberada como a melhor a ser feita agora pode não ser a melhor a ser feita numa situação e momento diferentes: o bom do prudente não é universal no sentido teórico, a saber, o de valer sempre para todos os casos e em todas as situações, mas é adequado sempre à situação na qual ele se encontra. Como afirma Aubenque, “Sendo as coisas como elas são [as coisas práticas] e,

sendo o homem como ele é, trata-se de buscar sempre não o que é o melhor absolutamente, mas o melhor possível dadas as circunstâncias”.¹⁴⁰ O comentador tem Platão em mente quando se refere à busca do melhor absolutamente, isto é, uma busca daquilo que seria o melhor independentemente das particularidades de duas coisas que necessariamente requerem uma certa combinação para que a ação humana seja possível: o mundo dotado de aspectos contingentes e o ser humano capaz de deliberação. Sem levar isso em consideração, nenhum bem *para o homem* pode ser alcançado. “(...) a prudência não diz respeito ao Bem e ao Mal em geral ou ao Bem e ao Mal absolutos, mas ao bem e ao mal para o homem”¹⁴¹, afirma Aubenque. Com efeito, a Idéia de Bem parece muito perfeita, mas é também inútil, porque não é realizável. Assim, contra Platão, Aristóteles defende que a *eudaimonia* é um bem *humano*, o qual deve poder ser realizado nas nossas ações¹⁴².

III. 2. 1. 1. 1 – Universalidade e necessidade na boa deliberação

A hipótese de que a prudência é um conhecimento científico nos leva à consideração da distância que devemos pôr entre essas duas disposições. Como vimos, seus objetos apresentam características opostas e o modo pelo qual as disposições correspondentes os consideram parece ser também oposto. Entretanto, devemos de alguma maneira encurtar a distância traçada entre essas disposições, pelo menos a fim de poder classificar ambas como disposições do intelecto. É preciso que elas tenham alguma característica em comum, ainda que não seja com relação à natureza do seu objeto ou quanto ao modo pelo qual cada uma o

¹³⁹ Apesar de o objeto da prudência ser o particular e contingente, conforme veremos adiante, o conhecimento engendrado por ela possui uma certa necessidade e uma certa universalidade.

¹⁴⁰ Cf. Aubenque, P., *La Prudence chez Aristote*, p. 115.

¹⁴¹ Idem, p. 34.

¹⁴² Como assinala Aubenque, Aristóteles quer, de certa forma, retomar o sentido popular de *phronesis*, o qual foi negligenciado pelo platonismo (cf. Op. Cit., p. 23). Também o modo pelo qual Aristóteles introduz o estudo da prudência corrobora essa idéia, pois não se trata de analisar algo de modo abstrato, atentando para o que significam os seus termos de modo consistente, mas de observar quem são aqueles aos quais a prudência é atribuída inclusive segundo as pessoas comuns. Não se trata de analisar a justa regra como uma entidade independente – como uma Idéia platônica – , mas de olhar para aquele que é julgado o seu possuidor (como, por exemplo, quando Aristóteles inicia o capítulo 5 do livro VI, o qual é dedicado justamente à análise da prudência: “Com relação à prudência, nós obteremos a verdade considerando quem são as pessoas às quais nós a atribuímos”, 1140a23-24). Como observa Aubenque, “a existência do prudente, que é atestada pela fala dos homens, precede a determinação da essência da prudência” (Op. Cit., p. 35).

considera. Se o que é próprio da razão é a universalidade e a necessidade, as quais podemos encontrar nas disposições teóricas em geral, mas a prudência considera justamente o que é contingente e válido apenas com relação a nós, por que ainda assim ela é uma disposição intelectual? Não deveríamos buscar compreendê-la como uma virtude moral *mestra* (assim como há, entre as artes, um mestre que não apenas sabe realizar os meios em vista do seu objeto, mas também tem o conhecimento sobre isso e pode ensiná-lo) na medida em que funciona para as demais virtudes morais como um princípio controlador, mas que seria, como elas, uma virtude da faculdade desiderativa?

Devemos dizer que uma *certa* universalidade e uma *certa* necessidade pertencem à prudência e, nessa medida, ela deve ser considerada uma virtude do intelecto e não das emoções. Se a destituirmos dessas características, não poderemos compreender a função dessa virtude na busca e realização da *eudaimonia* e, assim, na *EN*. No entanto, é preciso compreender como a prudência não encerra necessidade e universalidade do mesmo modo que as ciências teóricas. É possível atribuir um sentido diferente, porque prático, segundo o qual é possível sustentar que a prudência engendra, enquanto conhecimento, universalidade e necessidade. É preciso explicar como isso pode ser assim, pois ela não opera sobre objetos universais e necessários, já que as deliberações e ações boas nunca podem ser, independentemente das situações particulares da sua aplicação, sempre e necessariamente boas, a não ser na medida em que todas elas devem ser sempre feitas de um certo modo, a saber, virtuosamente.

Parece difícil encontrar universalidade e necessidade na prudência em função da particularidade e contingência inerentes ao objeto da deliberação e do modo como ela o considera. Entretanto, há aqui domínios que não podem ser confundidos. Distinguindo-os, veremos porque é possível sustentar que o objeto da prudência é o contingente e o singular, mas que, a despeito disso, ela engendra um conhecimento universal e necessário, porém em um sentido prático.

O objeto da prudência é a ação, razão pela qual ela concerne aos particulares e é um conhecimento do singular (as ações são sempre singulares). As ações não têm uma causa previamente determinada, mas dependem das decisões

humanas para acontecer. É assim que as decisões podem ser ditas verdadeiras causas das nossas ações, a saber, na medida em que, se não as tivéssemos escolhido, elas não existiriam. É por causa da sua indeterminação quanto às causas e da dependência das decisões humanas que as ações não são necessárias, mas contingentes, podendo ocorrer ou não.

Assim, a necessidade da capacidade de deliberação se apresenta em função do caráter indeterminado das ações. Aristóteles procura mostrar que a capacidade de que o ser humano dispõe para determinar as ações não pode ser demonstrativa, pois não responde à natureza do objeto em que consistem as ações (ou objetos de produção, para os quais a deliberação também é necessária). Justamente, as demonstrações são feitas a respeito do que é necessariamente de uma certa maneira, daquilo que possui causas previamente estabelecidas. Portanto, uma outra capacidade deve ser capaz de lidar com as coisas que não são, nelas mesmas, determinadas por outras causas e sempre de uma mesma maneira.

O outro domínio que não deve ser confundido com o acima apresentado – que diz respeito à natureza do objeto da deliberação e da prudência – segue-se, de certa forma, dele. Trata-se da deliberação. Quando tomamos uma decisão e agimos, mesmo que não sejam a decisão e a ação mais adequadas, já não está mais indeterminado o que virá, pois foi determinado pela deliberação. No caso da deliberação do prudente, a ausência da indeterminação torna-se ainda mais evidente, pois ele não apenas escolhe uma dentre as coisas realizáveis em uma determinada situação, mas escolhe *a melhor* dentre elas. Se a decisão tomada pelo prudente é a melhor, então ela revela a ação que, realizada por si e em si mesma, consiste na realização da *eudaimonia* aqui e agora.

Enfim, não se pode confundir a natureza do objeto com relação ao qual a prudência realiza a sua principal atividade, a deliberação, com o conhecimento originado naquele capaz de realizar com excelência o processo deliberativo. Ao analisar e estabelecer as coisas sobre as quais podemos deliberar, Aristóteles conclui que essas devem ser coisas em si mesmas indeterminadas, mas possíveis de serem determinadas por nós, as quais podem vir a ser de diferentes maneiras através das nossas ações. Independentemente disso, o resultado obtido pela

deliberação não é indeterminado, pois o que esse processo propiciou foi a determinação daquilo que é bom aqui e agora. Se é assim, o resultado ao qual a deliberação chega não é da mesma natureza que os elementos dos quais ela partiu. A escolha é a conclusão ou resultado de um processo parte emotivo, parte *racional*. E, enquanto tal, pela sua natureza mesma – quando a deliberação é realizada com a sua excelência apropriada – impõe-se aos agentes de algum modo.

A prudência é uma virtude intelectual e por isso está ligada à nossa capacidade de reconhecer e dar razões.¹⁴³ Razões são válidas universal e necessariamente. A universalidade torna-se mais evidente no caso das demonstrações científicas – da matemática, por exemplo. Não pode haver uma demonstração matemática, a qual é a expressão das razões de um teorema, que seja válida para uma pessoa, mas seja inválida para outra. Demonstrações matemáticas são válidas para todas as pessoas e sempre. De modo semelhante, as razões que o prudente tem para agir são válidas para todo ser humano. No entanto, ao contrário do que ocorre com as demonstrações matemáticas, as razões prudenciais são universalmente válidas *nessas circunstâncias*. Elas só existem e operam no singular. A sua universalidade é devida ao fato de valerem para todo ser humano que se encontre naquela situação: nisto consiste a universalidade prática.

A necessidade é também, como vimos, evidente no caso das ciências. O necessário é aquilo que não pode ser de outro modo.¹⁴⁴ As razões que levam às conclusões de uma ciência são logicamente necessárias (quando, então, a sua negação implica contradição lógica) ou encerram necessidade natural ou física (quando a sua negação implica contradição com as leis da física). Em ambos os casos, negando-se as premissas (razões da conclusão), nega-se a conclusão. Assim, as razões que conduzem a um teorema matemático ou a uma demonstração a respeito da respiração de alguns animais, por exemplo, são necessariamente como são: se não fossem, um teorema não seria um teorema e não se demonstraria porque determinado animal tem esse e não outro tipo de respiração. Ao contrário, a

¹⁴³ Ainda que, conforme veremos, esteja também intrinsecamente ligada às nossas capacidades emotivas e desiderativas e, por isso, possa realizar as funções práticas que realiza e relacionar-se com a virtude moral.

¹⁴⁴ Esse é o sentido básico segundo o qual algo é dito necessário, a partir do qual outros sentidos podem ser derivados (cf. *Metafísica*, livro Delta, 1015a34-36).

necessidade envolvida nas razões que o prudente tem para agir não são lógicas nem físicas. Trata-se de uma necessidade normativa: a conclusão do processo deliberativo do prudente é necessária na medida em que expressa o melhor a ser feito por qualquer ser humano nessas circunstâncias.

Assim, uma ação prescrita pelo prudente não pode ser de outro jeito – característica que deve estar presente de algum modo em todas as coisas que dizemos serem necessárias – na medida em que apenas ela é a certa a ser feita nesta situação particular e não na medida em que implica contradição lógica ou natural. Ela certamente *pode* ser feita de outro modo (pois os agentes devem ser capazes justamente disso se são compreendidos como agentes responsáveis), mas não *deve*. A necessidade normativa diz como as coisas devem ser e não como elas efetivamente são ou serão (como é o caso dos outros tipos de necessidade). Desse modo, as razões prudenciais para agir são universais e necessárias porque são válidas normativamente para todo ser humano que se encontre nas circunstâncias em que o prudente deliberou e decidiu.

Podemos tentar compreender a universalidade e a necessidade presentes na prudência atentando para a tese de que, em cada situação de ação, *há uma e apenas uma coisa certa a ser feita*. Como afirma Aristóteles,

(...) é possível falhar de muitas maneiras (pois o mal pertence à classe do ilimitado, como pensou Pitágoras, e o bem ao que é limitado), enquanto que acertar é possível *apenas de uma única maneira* (razão pela qual o primeiro é fácil e o segundo é difícil – errar o alvo é fácil, acertá-lo é difícil). É por essa razão, também, que o excesso e a carência são característicos do vício, a mediania, da virtude; pois os homens são bons apenas de uma única maneira, mas maus de muitas. (1106b28-35, grifos nossos)

Via deliberação, ou seja, via uma capacidade *racional* de que ele dispõe, o prudente é capaz de perceber qual é a coisa certa a ser feita. É bem verdade que podemos nos aproximar mais ou menos desse padrão e da regra de que dizemos que o prudente dispõe, pois nossas ações e paixões admitem uma gradação e podem ser mais ou menos vis, mais ou menos certas. É justamente por isso, como

vimos, que a espécie de disposição em que virtude moral consiste pôde ser definida como um meio-termo com relação às ações e às paixões.

Havendo uma única coisa certa a ser feita, é natural que não seja fácil ser bom, ser virtuoso; pelo contrário, é difícil. Essa é a conclusão à qual Aristóteles chega no início do último capítulo do livro II:

Conseqüentemente, não é uma tarefa fácil ser bom. Pois em todas as coisas não é fácil encontrar o meio-termo, por exemplo, encontrar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas para aquele que sabe; assim, também, qualquer um pode sentir raiva – isto é fácil –, dar ou receber dinheiro; no entanto, fazer isto com relação à pessoa certa, na medida certa, no momento certo, com o motivo correto, *isto* não é para qualquer um e não é fácil; é por isso que a virtude é tanto rara quanto louvável e nobre. (1109a23-30)

No entanto, uma vez acertado o alvo da virtude pela “visão” do prudente¹⁴⁵, tem-se a ação certa a ser realizada por todo ser humano que se encontre naquela situação particular. Ora, se *esta e apenas esta* é a coisa certa ou boa a ser feita, então, em vista da *eudaimonia*, ela é um imperativo, ela é necessária e deve ser seguida; os conselhos do prudente são, com efeito, comandos da razão, expressões da justa regra que visa ao bem supremo. O prudente, nas suas deliberações, abstrai das características individuais dos agentes, considerando-os apenas na medida em que são seres humanos. É por isso que seus conselhos podem ser ditos universais: valem para todos que se encontrem nas circunstâncias para as quais uma determinada ação foi escolhida como boa, ainda que alguém, por causa do vício, não seja capaz de reconhecê-la dessa maneira.

III. 2. 1. 1. 2 – Reconhecimento da universalidade e necessidade práticas

As razões para agir antes de um modo e não de outro são, portanto, universais e necessárias; mas não o seu reconhecimento. Apenas os demais *bons* agentes racionais podem reconhecer a universalidade e a necessidade engendradas

¹⁴⁵ A analogia com os sentidos, bem como o modo pelo qual a prudência requer percepção, serão esclarecidos adiante.

nas escolhas do prudente; apenas eles podem reconhecê-las como boas e agir em conformidade com elas¹⁴⁶.

Que apenas algumas pessoas sejam capazes de reconhecer a verdade e validade das razões para agir fornecidas pelo prudente não deve ser motivo de preocupação. Quando observamos as demais áreas de conhecimento, vemos que é assim em todas elas. Ainda que as razões envolvidas nas demonstrações sejam universais e necessárias, apenas aqueles que sabem matemática, por exemplo, dispõem dos critérios para reconhecer se algo é ou não um teorema matemático, se foi ou não demonstrado. Aqueles que não têm conhecimento matemático não podem julgar adequadamente sobre matemática e, se assim o fazem, é por uma outra causa que não o conhecimento que justamente lhes falta.

Do mesmo modo, não são todas as pessoas que são capazes de reconhecer as razões pelas quais o prudente ordena as ações que ele ordena. No caso da matemática, não há reconhecimento das razões quando não houve ensino; no caso das ações, não há reconhecimento quando não houve educação moral ou prática na virtude. O vicioso tem a sua capacidade de dar e reconhecer razões pervertida; não, no entanto, razões de qualquer tipo, como assinala Aristóteles, mas razões de ordem prática, isto é, relacionadas com a ação:

Ora, o que ela [a temperança] preserva é um juízo do tipo que nós descrevemos. Pois não é todo e qualquer juízo que os objetos prazerosos e dolorosos pervertem, por exemplo, o juízo de que o triângulo tem ou não seus ângulos igual a dois ângulos retos, mas apenas juízos a respeito do que deve ser feito¹⁴⁷ (1140b13-16).

¹⁴⁶ Deve-se observar que o incontinente é capaz de reconhecer as razões pelas quais deve-se fazer algo, mas escolhe agir contra o que elas recomendam. A imperfeição da sua capacidade de agir deve-se principalmente a uma má educação dos seus sentimentos. Essa falha na estruturação dos sentimentos implica uma falha na sua capacidade racional *prática* como um todo, pois a plena compreensão (prática) de um enunciado prático implica agir em conformidade com ele, o que o incontinente não faz. A sua compreensão das afirmações práticas está mais próxima de uma compreensão de tipo teórica: ele reconhece que são universais e que devem ser feitas, mas não faz o que deve a partir desse reconhecimento.

¹⁴⁷ A temperança é a virtude relacionada com prazeres e dores corporais. Com efeito, se é por causa dos prazeres que fazemos coisas vis e por causa das dores que nos abstermos de fazer as boas, então, sendo temperantes, teremos a disposição adequada com relação à busca dos prazeres: não os escolheremos simplesmente porque nos agradam.

É por isso que devemos ser educados na virtude, pois apenas aprendendo o que ela é, na medida em que aprendemos a amá-la, somos capazes de reconhecer as razões pelas quais uma determinada ação é boa e deve ser feita¹⁴⁸. É preciso, portanto, tornar bons os nossos desejos e sentimentos para poder reconhecer as razões oferecidas pelo prudente para a prescrição das boas ações. Assim, devemos dizer que apenas aqueles que sabem o que é a virtude reconhecem como bom aquilo que é realmente bom a ser feito; as demais pessoas não são capazes de um tal reconhecimento. Por isso, os virtuosos acabam tornando-se os seus próprios juízes.

III. 2. 1. 1. 3 – Primazia do particular sobre o universal

Além disso, há um sentido claro na *EN* segundo o qual devemos dizer que a prudência engendra universais ou se relaciona com eles. Com efeito, como afirma Aristóteles em 1141b14-16: “a prudência não concerne *apenas* aos universais, mas deve também reconhecer os particulares” (grifo nosso). Esses universais são as regras gerais de conduta, às quais já fizemos referência, que são adquiridas através da experiência, podendo ser aplicadas a diferentes casos justamente porque são gerais. São preceitos similares ao exemplo oferecido por Aristóteles da saúde, a saber, que devemos comer carnes leves (porque carnes leves são de fácil digestão e são saudáveis) (1141b18-21). Esta seria uma regra geral da saúde. No entanto, assim como ocorre com os preceitos em vista da saúde, também no caso da prudência os universais não têm utilidade alguma sem a identificação do que é particular a uma determinada situação. É preciso saber reconhecer as carnes leves. “Aja corajosamente”: esta regra não diz o que, em uma situação concreta de ação, deve ser feito; ela não fornece os critérios para determinar o que, aqui e agora, conta como coragem. Universais práticos são quase vazios, não têm nem implicam um conteúdo determinado para a ação. Apenas as

¹⁴⁸ Esse processo, no entanto, pode falhar, como ocorre com o incontinente. Cf. nota 146.

circunstâncias particulares proporcionam elementos a partir dos quais pode-se decidir sobre o que deve ser feito¹⁴⁹.

Do mesmo modo que o médico precisa sempre avaliar e determinar o que é saudável em uma situação para um determinado paciente, também o prudente delibera para determinar qual das ações possíveis, nessas circunstâncias, consiste na *eudaimonia*. É preciso que o prudente saiba reconhecer ambos, o universal – reconhecendo, assim, que as regras expressam em geral aquilo que deve ser feito, por exemplo, se é um caso de coragem ou de liberalidade – e os particulares – reconhecendo também que essas regras são insuficientes para dizer a ele qual ação deve ser aqui e agora escolhida. Aristóteles diz que o reconhecimento do segundo tipo (dos particulares) é ainda mais importante. Aquele que reconhece que o frango é uma carne saudável é mais capaz de produzir saúde do que aquele que sabe apenas que é preciso comer carnes leves, mas não sabe reconhecer, aqui e agora, que carnes são desse tipo (cf. 1141b21-22).

O conhecimento dos particulares é mais importante que o do universal, mas não conduz, por si só, à *eudaimonia*. Ele é mais importante porque permite àquele que delibera perceber qual das alternativas possíveis consiste na *eudaimonia* aqui e agora sem que talvez ele saiba exatamente quais são os universais envolvidos na sua ação. Mas isso não implica que o conhecimento dos universais é dispensável quando se trata da ação e da boa deliberação. Aristóteles afirma que *não apenas* o universal deve ser conhecido pelo prudente, *mas também* os particulares; que o conhecimento dos últimos é mais importante, mas não que o dos primeiros é descartável. O conhecimento das regras gerais, ainda que não seja suficiente, é necessário.

É preciso entender que universais práticos dependem, em certo sentido, dos particulares. Ora, o prudente adquire esses universais a partir da percepção dos casos particulares. É preciso que haja uma capacidade para unificar essas

¹⁴⁹ Em vista disso, Zingano ressalta a importância da capacidade deliberativa nas decisões práticas e, em vista da melhor decisão a ser tomada, a importância da deliberação do prudente. Ela é necessária não somente quando uma determinada lei se mostra insuficiente para que uma escolha seja feita, mas sempre. Como afirma Zingano, “é a decisão prudencial, a escolha singular imersa nas circunstâncias em que se produz a ação” o elemento básico do domínio moral (cf. “Lei moral e escolha singular na ética aristotélica”, p. 231).

percepções, ainda que seja em universais, como vimos, quase vazios de conteúdo. Assim, como diz Aubenque,

Este equilíbrio só pode ser assegurado pela mediação disso que Aristóteles chama precisamente, e desta vez no bom sentido¹⁵⁰, de *experiência* (*empeiria*), sem a qual a familiaridade [dos particulares] é inacessível e a ciência [universais teóricos e práticos] é impotente. (...) A experiência é já conhecimento: ela supõe uma soma do particular e está, portanto, no caminho do universal.¹⁵¹

A experiência faz o elo necessário entre os universais e os particulares com os quais a prudência se relaciona. Com efeito, a reunião de casos particulares em uma espécie qualquer de universal que os abranja só é possível se houver uma capacidade superior à da percepção ou da memória que seja própria para realizar essa operação¹⁵². Essa capacidade é a experiência, mediante a qual somos capazes de pôr casos particulares sob um universal sem, no entanto, submetê-los a universais do tipo teórico, pois a universalidade aqui envolvida (e a necessidade) não é como a universalidade teórica.

É *preferível* saber reconhecer a ação boa neste momento e situação, do que *apenas* saber que e porque as ações boas são boas. Aquele que tem esse conhecimento universal – que mais propriamente devemos chamar de “informação” universal, pois, justamente, ele não *sabe* no sentido prático que é, aqui, relevante – não é um sábio prático, mas, na melhor das hipóteses, um filósofo prático¹⁵³. Uma

¹⁵⁰ Pois a experiência não era compreendida como uma capacidade importante e unificadora da percepção, mas como “uma repetição indefinida do particular” (cf. Aubenque, Op. Cit., p. 59), sem fundamento ou remissão a algo universal, a uma reflexão e compreensão adequada das diversas percepções que alguém tem.

¹⁵¹ Cf. Op. Cit., p. 58.

¹⁵² No início da *Metafísica*, Aristóteles expõe hierarquicamente os tipos de conhecimento. O tipo de conhecimento mais básico é obtido pelas sensações; trata-se do conhecimento sensível, da percepção dos particulares. A memória é um conhecimento que se faz a partir desse conhecimento sensível. O terceiro tipo de conhecimento tem a memória da percepção dos particulares como base: trata-se da experiência, a qual é possível apenas aos seres humanos. O quarto tipo é a arte, a qual sabe oferecer as causas pelas quais uma determinada experiência é procedente (aquele que tem apenas experiência sabe que uma doença é curada assim e assim; aquele que tem arte sabe porque essa experiência está correta). O tipo mais perfeito de conhecimento é a ciência, pois seu objeto é universal e necessário (cf. *Metafísica*, livro Alfa, 980a28-982a1).

¹⁵³ Poder-se-ia dizer, com efeito e com razão, que tampouco filósofo *prático* ele poderia ser. Se alguém é capaz de compreender adequadamente e expor as razões pelas quais devemos agir virtuosamente, sendo que em algum momento anterior ele não era capaz de fazer isso, é porque ele mudou a sua vida e agora age conforme compreende que as ações devem ser. Aquele que

ação contrária a ela pode ocorrer por falta de experiência dos particulares, ainda que, teórica e abstratamente, o agente saiba que e porque as ações justas e corajosas são boas. Esse conhecimento, no entanto, não torna alguém virtuoso ou prudente.

III. 2. 1. 1. 4 – Boa deliberação e conhecimento científico: observações finais

O conhecimento do prudente a respeito da realização das ações aparece, assim, como tão certo quanto o do cientista a respeito de como as coisas são. É por isso que Aristóteles pode afirmar que “devemos atender às opiniões e conselhos indemonstráveis das pessoas experientes e mais velhas ou dotadas de prudência não menos que às demonstrações” (1143b12-14) que o cientista é capaz de nos fornecer a respeito do seu objeto de estudo. Ainda que as coisas sobre as quais deliberamos sejam indeterminadas, como afirma Aristóteles em 1112b8-9, e justamente por isso a deliberação sobre elas seja possível, daí não se segue que não se possa, através da deliberação, estabelecer com correção o que deve ser feito; justamente, o prudente é aquele capaz de realizar, com correção, a deliberação.

Sé é assim, cabe observar que, se, de um lado, Aristóteles parece trazer à tona pontos e teses que já foram demonstrados através da hipótese de que a boa deliberação pode ser um tipo de conhecimento científico, de outro, essa rememoração parece tornar o ponto atual, em VI 9, supérfluo. Por que, se já foi mostrado que a prudência não é ciência e, principalmente, que a deliberação não é demonstração, Aristóteles considera se a *boa deliberação* pode ser um conhecimento científico? Seriam a universalidade e a necessidade (às quais fizemos referência e em favor das quais buscamos argumentar) motivos suficientes para

compreende apenas teoricamente os ensinamentos de Aristóteles *não compreende perfeitamente* os ensinamentos de Aristóteles, pois essa compreensão implica a adoção da prática da virtude. Como Aristóteles afirma, “É afirmado, assim, que é através dos atos justos que o homem justo é produzido, e através dos atos temperantes, o homem temperante; sem realizar esses [atos], ninguém poderá ter qualquer expectativa de tornar-se bom. E muitas pessoas não os realizam e se refugiam na teoria, pensando que sendo filósofos se tornarão bons, comportando-se como os pacientes que ouvem atentamente aos seus doutores, mas não fazem nenhuma das coisas que eles recomendam. Assim como o último não fará bem ao seu corpo comportando-se de acordo com esse tratamento, tampouco o primeiro fará bem à sua alma mediante uma tal filosofia” (1105b12-19).

supor que a boa deliberação poderia consistir em uma espécie de conhecimento teórico?

De fato, parece ser esse o caso. Aristóteles pergunta, agora, não se a deliberação pode ser identificada com o conhecimento científico, o que supostamente já foi mostrado, mas se a *boa* deliberação pode ser. Seria o prudente alguém capaz de uma deliberação de certa forma diferente porque excelente? Em que consiste a excelência desse conhecimento prático, já que afirmamos que o prudente é dotado de um certo conhecimento, o saber com relação à ação? Não é o caso, como vimos, de o prudente dispor de um conhecimento universal e necessário *do mesmo modo* que o cientista dispõe. No entanto, teria o prudente internalizado (assim como o cientista parece ter internalizado as demonstrações que pensamos que ele é capaz de nos oferecer) a justa regra, sendo por causa disso que ele sabe deliberar e decidir acertadamente sobre o que fazer nas situações particulares? Qual a natureza dessa justa regra que atribuímos ao prudente? Seria uma regra estabelecida através da sua razão, a qual seria utilizada por ele em todas as situações de ação, ainda que sejam necessárias adaptações em relação às situações particulares?

Aristóteles não parece simplesmente estar repetindo o que já foi estabelecido anteriormente. Se ele já mostrou que e porque a prudência não é ciência e, assim, porque o procedimento de deliberar é diferente do de demonstrar, ainda que ambos culminem num conhecimento acerca do agir e do ser, respectivamente, então podemos compreender a presente hipótese como a que coloca a pergunta pela natureza da justa regra que atribuímos ao prudente; que pergunta como devemos compreender a operação da razão que o prudente realiza excelentemente em função de possuir isso que as pessoas que não são prudentes não possuem: a justa regra.

A razão apresentada por Aristóteles para que a boa deliberação ou a justa regra possuída pelo prudente não seja um conhecimento científico é a seguinte: “Conhecimento científico ela [a boa deliberação] não é, pois os homens não investigam sobre as coisas que eles sabem, mas a boa deliberação é uma espécie de deliberação e aquele que delibera investiga e calcula” (1042a34-1042b2). A

primeira coisa para a qual Aristóteles chama a atenção é o fato de que a boa deliberação é uma espécie da deliberação, ou seja, que é preciso não se esquecer de todas as coisas que até então foram mostradas a fim de não as confundir. Em vista disso, a excelência na deliberação não pode consistir em aboli-la enquanto processo investigativo.

Se o prudente soubesse, de antemão, o que fazer nas diferentes situações nas quais ele se encontra ou pode se encontrar, ou seja, se o conhecimento prático fosse do mesmo tipo que o teórico, como algo já fixado, eterno e imutável, ele não precisaria deliberar. Nesse caso, se porventura houvesse deliberação, investigar-se-ia a respeito daquilo que já se sabe, o que seria absurdo. Ao contrário, Aristóteles procurou mostrar que a deliberação é um processo necessário em vista da determinação da boa ação porque aquilo em que a última consiste aqui e agora não está já determinado e não pode ser, de antemão, conhecido pelo agente. Assim, pelas razões apresentadas, a boa deliberação não pode consistir em qualquer espécie de conhecimento científico.

III. 2. 1. 2 – Boa deliberação e conjectura

O próximo gênero que Aristóteles propõe como possível para a boa deliberação é o das conjecturas ou, mais propriamente, da habilidade em fazê-las. Como assinalamos anteriormente, as duas razões para que Aristóteles negue essa hipótese são: 1) as conjecturas são feitas sem que haja um processo da razão prática que as acompanhe; e 2) em virtude disto, podem ser feitas muito rapidamente, enquanto que a deliberação requer um certo tempo, às vezes, um longo tempo até que seja tomada uma decisão (1142b2-5).

A *eustochia* é, com efeito, a habilidade de encontrar o que se deseja¹⁵⁴. Julga-se que aquele que delibera bem é capaz de determinar corretamente o modo de realização do fim por ele desejado. Isso, com efeito, é também realizado por aquele dotado de *eustochia*. Poder-se-ia pensar, em vista disso, que o bem deliberar

¹⁵⁴ Como observam Gauthier e Jolif, “A *eustochia* é, literalmente, a habilidade de alcançar o alvo (*stochos*)” (Cf. Op. Cit.,, p. 511). Conforme Isidro (Dicionário Grego – Português; Português – Grego), *eustochia* é : “boa pontaria; habilidade em aproveitar a ocasião”.

consiste nessa habilidade. Como assinala Santo Tomás, “em função da agudeza das suas potencialidades, riqueza da sua imaginação e acuidade dos sentidos externos, [alguns homens] julgam rapidamente com base no intelecto ou nos sentidos, através dos quais eles corretamente avaliam uma situação”¹⁵⁵. No entanto, uma tal habilidade não capacita o agente a fazer aquilo que pensamos que, através de deliberação, ele seja capaz de fazer: oferecer as razões mediante as quais ele escolheu isto e não uma outra coisa que fosse igualmente possível para ele, no momento da ação, fazer.

O ato de julgar certamente depende da nossa razão e/ ou dos nossos sentidos (quando é preciso discernir particulares), pois é um ato exclusivo dos seres racionais. Animais e plantas, com efeito, não conjecturam ou julgam a respeito do que quer que seja. Por que, então, afirmamos que o conjecturar não envolve razão? A afirmação de Santo Tomás de que aquele que conjectura bem faz isso tendo como base o intelecto ou os sentidos não deve nos confundir. Ainda que sua capacidade de julgar seja apurada e seus sentidos de alguma maneira treinados, isso não implica que um *processo* racional, como assinalamos acima, esteja ou deva estar presente no conjecturar. O ponto é que aquele que conjectura bem não pesa razões para fazer bem o que ele faz. Ele faz isso de modo instantâneo, sem que isso seja o resultado de qualquer processo racional¹⁵⁶.

A habilidade de conjeturar é inata, isto é, é dada pela natureza, como assinala Santo Tomás¹⁵⁷. Algumas pessoas podem nascer com uma capacidade apurada de julgar sobre o que fazer em casos práticos. A despeito de ser inata, essa capacidade pode também ser desenvolvida e aperfeiçoada pela experiência. Se é assim como Santo Tomás explica, temos mais uma razão para negar que a conjectura seja o gênero da boa deliberação. Não se pode afirmar, segundo Aristóteles, que alguém nasça com a capacidade de bem deliberar, ou seja, ninguém pode ser, por natureza, prudente. Aristóteles insiste na prática que antecede a realização da virtude moral por ela mesma, insiste na experiência refletida dos

¹⁵⁵ Cf. Op. Cit., Livro VI, Lição VIII, questão 1219.

¹⁵⁶ Como comenta Burnet, “o *eustoxos* [aquele que conjectura bem] não pode oferecer nenhuma razão para o seu sucesso, ele não está consciente de qualquer fundamento do que faz” (Op. Cit., p. 275).

¹⁵⁷ Cf, Op. Cit., Livro VI, Lição VIII, questão 1219.

particulares e, conseqüentemente, extrai a tese de que não há nem podem haver prudentes jovens. Isso deve ser assim sob pena de ter-se que admitir que o prudente não é nem responsável nem, portanto, digno de elogio pelas escolhas que ele faz e a vida que ele leva. Se, através da sua deliberação, ele é capaz de determinar o que deve ser feito em vista da *eudaimonia*, então deve depender dele alcançá-la ou não através de uma capacidade de bem deliberar adquirida e não dada por natureza.

Além disso, quanto mais hábil em conjecturar, tanto mais rápido o agente é capaz de realizar essa atividade. Assim, se aquele que conjectura não está, por isso, deliberando, tampouco aquele que o faz rapidamente delibera. A vivacidade do pensamento¹⁵⁸ é uma característica da habilidade de conjecturar ou, pelo menos, é uma característica daqueles que fazem isso bem. Entretanto, como já assinalamos, a deliberação é um processo que requer tempo para que ocorra, às vezes, um longo tempo para que sejam pesadas as razões de modo adequado.

Segundo Gauthier e Jolif, Aristóteles estaria, aqui, lançando um argumento contra Platão. É muito possível que o último tenha tomado a boa deliberação como *eustochia*, uma vez que, no diálogo *Crátilo*, fez da *aboulia*, isto é, da má deliberação, uma espécie de *atuchia*, de má sorte em não alcançar o fim desejado¹⁵⁹. No entanto, pode ser o caso de Platão não ter tomado a boa deliberação como uma espécie de conjectura, mas de, simplesmente, Aristóteles ter considerado que os platônicos poderiam tê-lo feito. Se Platão, de fato, defendeu uma idéia como essa, não parece importante. O que parece importante é notar que, se a boa deliberação é tal que alcança o fim visado e que aquele que não alcança o fim pode não alcançá-lo em virtude não apenas de uma deliberação mal feita, mas também porque as circunstâncias não eram propícias para a deliberação naquele momento – ou seja, por má sorte –, então parece razoável que Aristóteles nos apresente um argumento que distingue a boa deliberação da conjectura. Alcançar (ou não) o fim, algumas vezes, pode ser obra do acaso ou de uma conjectura; nesses casos, não podemos dizer que houve boa (ou má) deliberação, pois não

¹⁵⁸ Na tradução de Ross, 'readiness of mind'. A palavra usada por Aristóteles é *agchinoisia*, certa "vivacidade do espírito" (cf. Dicionário de grego – Isidro).

¹⁵⁹ Cf. 420c: "(...) assim como a *aboulia* (a má deliberação), por outro lado, é uma desgraça, uma falha ou um erro em alcançar a marca, o objetivo, o propósito ou o objeto."

houve qualquer avaliação a respeito das alternativas de ação possíveis para o agente.

Com efeito, mais adiante, no capítulo 9 da *EN VI*, ao apresentar as quatro condições que a boa deliberação deve cumprir, Aristóteles diz que o fim deve ser alcançado pelas razões corretas; não é excelente a deliberação que alcança aquilo que deve ser alcançado pelos meios¹⁶⁰ errados (1142b22-24). Ora, se não é excelente a deliberação que alcança o que ela deve pelas razões erradas, tampouco será excelente se não houver razões para que se alcance o que, no caso, a conjectura afirma como o que deve ser feito. Assim, a boa deliberação não pode ser meramente a habilidade de alcançar um fim ou, mediante um julgamento correto, porém não obtido através de razões, afirmar o que deve ser feito.

III. 2. 1. 3 – Boa deliberação e opinião

Em *VI 5*, Aristóteles afirma: “Existindo duas partes da alma que podem acompanhar um curso de raciocínio, ela [a prudência] deve ser a virtude de uma delas, a saber, daquela parte que forma opiniões; pois a opinião é sobre o que é variável e sobre isso é, também, a prudência” (1140b26-28). Quando consideramos coisas cuja necessidade e universalidade nos são dadas, o que está envolvido é um conhecimento e não uma opinião. Quando, por outro lado, consideramos coisas que variam, que não são nem universais nem necessárias, o que surge dessa consideração é uma opinião, por exemplo, se essas coisas serão de uma certa maneira, se serão no momento em que julgamos que elas ocorrerão, se envolverão as pessoas adequadas, etc. Ora, essas coisas são de mesmo tipo que aquelas sobre as quais deliberamos, a saber, as coisas variáveis, que não são sempre do mesmo modo¹⁶¹.

¹⁶⁰ ‘Meios’, nesse contexto, deve ser compreendido como as razões que conectam o que é em vista dos fins e os fins.

¹⁶¹ Ainda que a prudência seja a virtude da parte calculativa ou opinativa da alma, disso não se segue que a opinião resultante não seja bem fundada na deliberação que a origina. Opinião e parte opinativa da alma devem ser compreendidas, respectivamente, como opostos de conhecimento científico e parte científica da alma. Como vimos, a opinião do prudente a respeito do que deve ser feito é corretíssima; entretanto, seria absurdo supor que ele pudesse oferecer em favor dela uma demonstração do tipo que é oferecida pelo cientista sobre o seu objeto.

Sendo assim, é razoável que Aristóteles questione se a boa deliberação do prudente não consiste, ela mesma, em algum tipo de opinião, na medida em que ambas se relacionam e só podem relacionar-se com coisas indeterminadas, com particulares¹⁶². No entanto, como salientamos já no início deste capítulo, a opinião não pode ser o gênero da boa deliberação, pois, se há a boa deliberação, pode existir a má deliberação e, nessa medida, ela deve consistir em alguma correção. Mas não será correção de opinião nenhuma. Opiniões corretas são opiniões verdadeiras; elas não implicam, por elas mesmas, escolha ou ação. Ora, como vimos, a opinião é um elemento ou aspecto necessariamente envolvido na escolha quando, através de deliberação, o agente julga que algo é bom a ser feito. Ela pode, assim, ser verdadeira ou falsa, precisando estar aliada a algum elemento desiderativo em função do qual poderão, juntos, operar no processo deliberativo e engendrar a escolha e a ação. Mas a opinião não pode ser, sozinha, a deliberação, tampouco a deliberação excelente.

Além disso, a matéria da opinião já está determinada para aquele que opina, mas a deliberação se caracteriza justamente por ser uma investigação, uma busca. Como afirma Aristóteles, “a opinião não é investigação, mas já encontrou o estágio da afirmação” (1142b14-15), pois opinar é um processo em que se afirma ou se nega algo de algo. Assim, ainda que aquilo sobre o que se opina não esteja determinado – podemos opinar se vai chover ou não amanhã –, a opinião ela mesma é uma afirmação ou uma negação a respeito daquilo que se opina. Por outro lado, nem os objetos da deliberação nem a própria deliberação podem estar determinados. A deliberação é uma busca por algo, consistente especialmente em um processo. A opinião é como que o estágio final desse processo. A opinião é uma asserção sobre algo; a deliberação é uma busca em vista de determinar o que é bom a ser feito.

Que Aristóteles tem Platão em mente, no momento em que distingue opinião e boa deliberação, parece evidente. Essa é a alternativa platônica mais

¹⁶² Aquele que não sabe as causas de coisas que são universais e necessárias pode emitir um juízo verdadeiro ou falso a respeito delas e este consistirá em uma opinião. Entretanto, trata-se aqui de assinalar o que é o objeto próprio de cada uma dessas atividades, do conhecer e do opinar.

óbvia, como assinala Burnet¹⁶³, quando a hipótese de identificação do seu gênero com o conhecimento científico falha. No entanto, pensamos ter, além destas, outras razões pelas quais pensamos que Aristóteles considera, nesse momento, a opinião. Uma delas já foi apresentada anteriormente: trata-se de considerar que a opinião está de algum modo relacionada com a deliberação, bem como com a escolha e, em virtude disso, verificar se não podem ser coisas do mesmo tipo.

Além disso, o fato de que a opinião, assim como a prudência e a deliberação, concerne ao que é variável, como afirmado em VI 5, suscita a questão de saber se a boa deliberação não seria uma espécie de opinião. Com relação a esse ponto, deve-se mencionar as “demais virtudes”¹⁶⁴ que Aristóteles analisa até o capítulo 11. A inteligência (*sunesis*), o juízo ou bom senso (*gnome*) e a razão intuitiva (*nous*) relacionam-se com particulares e, nessa medida, com o que é variável. Veremos mais adiante como, através delas, a prudência se relaciona com os particulares, pois tudo o que mostramos até agora é que ela deve se relacionar com eles por ser uma virtude do intelecto prático. Veremos, assim, como essas capacidades¹⁶⁵ são necessárias em vista da prudência, mostrando que elas são responsáveis pela capacidade do prudente de perceber, dentre as particularidades das situações em que ele se encontra, o que deve ser feito.

III. 2. 1. 4 – Boa deliberação como correção do pensamento

A boa deliberação, assim, não pode ser um conhecimento científico, a habilidade em conjecturar ou uma opinião de qualquer espécie. Essas três alternativas não podem apresentar o gênero ao qual a boa deliberação pertence pelo fato de elas não envolverem um processo do pensamento ou a idéia de que há uma correção – e a possibilidade de engano – nesse pensamento. Assim, o gênero em que a boa deliberação deve ser localizada, na medida em que ela é,

¹⁶³ Cf. Op. Cit., p. 275.

¹⁶⁴ Considerando também a *euboulia*, estas são referidas por Santo Tomás como “certas virtudes conectadas com a prudência”, as quais serão analisadas por Aristóteles nos capítulos 9, 10 e 11 (Cf. Op. Cit., questão 1217); estas são compreendidas por Gauthier e Jolif como a lista das virtudes platônicas, como assinalado anteriormente (Cf. Op. Cit., p. 508).

¹⁶⁵ Preferimos não chamá-las de ‘virtudes’ porque as vemos como capacidades colaboradoras da prudência, as quais não são virtudes por elas mesmas.

evidentemente, uma espécie de deliberação, é o da correção. Ela deve consistir, assim, em alguma espécie de adequação ou justeza do pensamento que visa a um fim. E é assim que Aristóteles conclui sua investigação acerca do gênero da boa deliberação:

A alternativa que resta é, então, que ela seja uma *correção do pensamento*; pois este não é ainda asserção, uma vez que, enquanto a opinião não é investigação e já encontrou o estágio da asserção, o homem que está deliberando, quer ele faça isso bem ou mal, está procurando por algo e calculando [em vista de um fim] (1142b13-16).

III. 3 – A PRUDÊNCIA NA EN VI – O CONHECIMENTO PRÁTICO

III. 3. 1. A prudência e o singular

Vimos que a prudência só se relaciona com universais, com regras de conduta mais ou menos gerais, na medida em que o prudente as toma como guias igualmente gerais de ação. Pareceria, como vimos, que o tipo de deliberação apropriado ao prudente é a deliberação ‘regra-caso’; porém, a excluímos como o tipo de deliberação que seria suficiente nas situações práticas. Ainda que possa haver a identificação do caso de uma certa regra em uma situação específica¹⁶⁶, devemos lembrar que ela não elimina o processo deliberativo propriamente prático. Ela não dá *conteúdo* a uma forma bastante geral – a saber, a virtuosa – desejada de agir, cujo modo de realização foi, na identificação da regra, vagamente determinado. Mesmo as regras mais específicas, se é que podemos propriamente falar que elas são de fato regras, não são suficientes para a determinação da ação. Nenhuma regra, por ser geral, pode nos dizer o que fazer, pois as ações são sempre no singular. É preciso sempre determinar, pelo tipo de deliberação que chamamos de constituinte, que ação corresponde à realização da virtude aqui e agora.

Como também vimos, o ensino verbal é importante para o aprendizado da virtude como “o universal a ser realizado aqui e agora”, mas não é suficiente. É preciso que o agente se comporte da maneira como é instruído a se comportar; o saber prático envolvido na prudência não é um mero saber, mas o *saber agir* de uma certa maneira¹⁶⁷. É preciso que o agente saiba a função que uma regra de conduta cumpre e deve cumprir na sua vida, qual o lugar das virtudes na idéia geral que ele tem de boa vida. Assim, ele reconhece a sua validade e deseja aquilo que elas

¹⁶⁶ Entretanto, conforme vimos no capítulo anterior, essa identificação não é necessária. Alguém pode, com efeito, saber identificar os particulares em vista da ação desejada, mas não saber subsumi-los a regras mais gerais de conduta.

¹⁶⁷ Na *MM*, Aristóteles soluciona a questão de saber se a prudência é prática. Ele compara a prudência, então, com a arte da construção de casas ou a arquitetura: “Pois há, como dizemos, na arquitetura, uma pessoa que é chamada de arquiteto e outra que é subordinada a ele, o construtor; e este é capaz de fazer uma casa. Mas o arquiteto também, na medida em que ele fez a casa, é capaz de fazer uma casa. (...) O artífice mestre, consequentemente, será capaz de construir algo e a mesma coisa que o seu subordinado é capaz de fazer. Assim, se a analogia se sustenta no caso das virtudes, como parece razoável, a prudência também será prática” (1198a33-1198b4). Ser prudente é não apenas saber discernir que coisas devem ser feitas e ordená-las, mas também desejá-las e realizá-las.

ordenam, sempre tendo em mente que esse reconhecimento e desejo não implicam um conteúdo previamente determinado das ações, mas são apenas indicadores da direção que se deve tomar na avaliação das circunstâncias. Ainda que o agente receba, assim, essas informações, isso só será devidamente compreendido por ele se realizar as ações em que a *eudaimonia* consiste, se aprender a agir virtuosamente.

A experiência aparece, assim, como uma condição sem a qual a aquisição de regras gerais de conduta e o desejo pela virtude não são possíveis. Apenas através dela o agente pode julgar corretamente a respeito dos particulares e decidir o que fazer. É necessário, assim, que aquele que delibera corretamente em vista de um fim aperfeiçoe as suas capacidades perceptivas, pois ele precisa saber avaliar situações concretas. É por isso que, mais de uma vez, Aristóteles compara a capacidade prática do prudente com a percepção. Ela consiste em uma capacidade cognitiva, mas de tipo peculiar porque não é teórica. A prudência é uma virtude do intelecto, da parte racional da alma; no entanto, não opera em um plano exclusiva ou puramente racional. Ela requer mais do que apenas a perfeição das nossas capacidades racionais para que possa promover um juízo acertado a respeito do que fazer.

Aristóteles investiga e apresenta a inteligência, juízo e razão intuitiva, os quais estão, como ele afirma, assim como a prudência, relacionadas com particulares (1143a28). Ele as examina como examinaria um *endoxon*, uma opinião comum da maioria das pessoas ou das mais sábias¹⁶⁸. Essa opinião seria tal que: 1) creditaria a essas capacidades o estatuto de virtudes do intelecto prático (porque concernem às nossas capacidades judicativas em assuntos relacionados à ação)

¹⁶⁸ Segundo Burnet, Platão teria usado a palavra '*sunesis*' de modo não muito específico, no *Filebo*, colocando-a ao lado de outras capacidades ou disposições como o *nous*, a *episteme* e a *techne* (cf. 19d, onde Protarco diz a Sócrates: "E esses bens, os quais na sua opinião devem ser designados como superiores ao prazer e são os verdadeiros objetos da escolha, são o *nous*, a *sunesis*, a *episteme* e a *techne*"). A *gnome*, ainda, teria sido considerada como uma equivalente da *episteme* na *República* (cf. 476d: "E não devemos dizer que a mente de alguém que julga tem conhecimento e que a mente do outro, que apenas opina, tem opinião?"). A despeito das pretensões platônicas com essas capacidades, no entanto, a idéia de Aristóteles parece ser a de recuperar um sentido e função menos rígidos para elas, conforme as palavras que lhes correspondem seriam usadas comumente pelas pessoas (cf. Burnet, *The Ethics of Aristotle.*, p. 278-279). Elas são, assim, conforme as compreende Burnet, tomadas comumente como um *feeling*, uma sensibilidade aperfeiçoada que algumas pessoas têm para julgar em casos de ação.

sendo distintas e independentes da prudência; ou 2) afirmaria que alguma delas deve ser identificada à prudência, elevando-a ao posto de virtude do intelecto prático.

Em vista da opinião acima, Aristóteles precisa, de um lado, mostrar que as capacidades referidas não são virtudes; de outro, é preciso mostrar que nenhuma delas poderia ser, especificamente, a virtude do intelecto prático. Isso é feito na medida em que se mostra que elas são faculdades ou capacidades que colaboram com a prudência. Ainda que Aristóteles negue, assim, as duas alternativas apresentadas acima, ele reconhece que há algo nelas que deve ser mantido. Com efeito, a inteligência, o juízo e a razão intuitiva são capacidades racionais, necessárias em vista do exercício de julgar; estão presentes, assim, naquele que é prudente. É preciso, portanto, verificar como essas capacidades se relacionam com a prudência e porque não podem ser confundidas com ela.

III. 3. 2 – Prudência, inteligência (*sunesis*), juízo (*gnome*) e razão intuitiva (*nous*)

A inteligência é “sobre as coisas que podem ser objeto de questionamento e deliberação. Conseqüentemente, ela é sobre os mesmos objetos da prudência” (1143a5-6). Inteligência e prudência não podem, no entanto, ser confundidas. A inteligência se limita apenas a julgar. É uma capacidade neutra do ponto de vista moral, do ponto de vista da normatividade. Através dela, podemos chegar à conclusão de que ‘isto, nestas circunstâncias, é o que há de virtuoso a ser feito’ mas não que, por ser assim, ‘isto *deve* ser feito’. O comando do prudente pressupõe uma capacidade para reconhecer as ações virtuosas nas situações particulares. Apenas assim a prudência, enquanto virtude do intelecto prático, comandará, isto é, dará ordens e apresentará como necessárias as ações julgadas pela inteligência. Em vista disso, “a inteligência não é nem a posse nem a aquisição da prudência” (1143a11), mas a capacidade que temos de julgar bem¹⁶⁹ a respeito

¹⁶⁹ Com efeito, como afirma Aristóteles, “a inteligência é idêntica à excelência da inteligência, e os homens inteligentes são idênticos aos homens de excelente inteligência” (1143a9-10). Assim, aquele que é inteligente julga bem.

das coisas com relação às quais a prudência se põe como uma capacidade de prescrição.

A fim de esclarecer o modo pelo qual a inteligência se relaciona com a prudência, Aristóteles afirma que há um sentido teórico segundo o qual somos ditos inteligentes. Ele traça, assim, um paralelo entre o uso da inteligência no domínio teórico e no prático:

(...) assim como o ato de aprender é chamado um ato da inteligência, este significando o exercício da faculdade de conhecer, também a 'inteligência' é aplicável ao exercício da faculdade de opinar com o propósito de julgar a respeito das questões com as quais a prudência está relacionada (1143a12-15).

Chamamos inteligentes as pessoas capazes de exercitar, de alguma maneira, a sua racionalidade. Assim, são ditos inteligentes aqueles que estão aprendendo algo, na medida em que estão fazendo uso da sua capacidade de conhecer. Esse seria o uso teórico da inteligência. Do mesmo modo, são ditas inteligentes as pessoas que fazem uso da sua capacidade de avaliar circunstâncias e opinar bem. Esse é o seu uso prático. Mas o uso prático não é derivado do teórico, como se poderia pensar. Como afirma Santo Tomás, "a inteligência é dita daqueles que a possuem em função do seu uso como o de julgar e não em função do seu uso como o de aprender"¹⁷⁰. Ou seja, de modo inverso àquele que poderia parecer, é em virtude de uma extensão do sentido prático que chamamos inteligentes também aqueles que aprendem ou estão aprendendo algo, pois essa capacidade consiste propriamente em um julgar de modo correto, ou seja, em avaliar e opinar de modo satisfatório a respeito das particularidades de uma situação qualquer¹⁷¹.

Após apresentar a inteligência, Aristóteles apresenta rapidamente a *gnome*. O juízo ou discernimento é "a correta discriminação do equitativo" (1143a19). Consideramos verdadeiros juízes humanos os justos, ou seja, aqueles

¹⁷⁰ Cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro VI, Lição IX, questão 1242.

¹⁷¹ A idéia, com efeito, parece ser esta, pois Aristóteles fala, no final do capítulo 10 do livro VI, que é a partir da noção de 'bem julgar', ou seja, que é a partir da aplicação do termo 'inteligência' ao domínio prático que aqueles que estão aprendendo alguma ciência são ditos inteligentes (cf. 1143a16-18). O uso teórico da inteligência, portanto, é derivado do prático e não vice-versa.

que são capazes de determinar o que é eqüitativo. É através de uma capacidade como o discernimento, afirma Aristóteles, que distinguimos e podemos determinar o que é justo a ser feito (1143a23).

Essa capacidade pode perfeitamente, com efeito, ser confundida com a inteligência através da qual, assim vimos, podemos distinguir o que é virtuoso em uma determinada situação, pois o virtuoso é sempre justo e o justo é sempre virtuoso¹⁷². Em verdade, não há, aqui, confusão, mas uma certa união e colaboração entre as capacidades, se é que, de fato, podemos ou devemos distingui-las. Santo Tomás distingue, com efeito, a *sunesis* da *gnome*, mas também se refere à *sungnome*, uma capacidade que resultaria da união entre inteligência e discernimento: “Assim como a *sunesis* é o correto juízo daquilo que ocorre na maioria dos casos [particulares], também a *gnome* significa um correto juízo sobre a direção do que é legalmente justo. (...) A virtude *sungnome* corretamente julga o que é eqüitativo”¹⁷³. Do mesmo modo, Burnet afirma que não devemos encontrar dificuldade no fato de as definições de *sunesis* e *gnome* serem as mesmas, pois elas se relacionam como a *sunesis* e a *eusinesia* (a inteligência e a excelência dessa capacidade), ou seja, elas são a mesma coisa¹⁷⁴.

Se, como afirmamos, Aristóteles está analisando capacidades concebidas como virtudes ou reivindicadas como prudência, mas que não devem ser assim entendidas se compreendidas adequadamente, então é razoável encontrar, apenas, a atribuição a elas de algumas funções no domínio prático. Enquanto capacidades, no entanto, pode ser que não tenhamos critérios para distingui-las nitidamente; nessa medida, o discernimento e a inteligência, podem assumir uma e mesma

¹⁷² Por isso Aristóteles afirma, no livro V, que há uma espécie de justiça que seria identificada à virtude, na medida em que a expressaria ou seria a sua essência, pois a virtude foi definida como um justo meio entre dois extremos (cf. 1129b23-35). No entanto, também podemos compreender a afirmação de que o justo é sempre virtuoso e o virtuoso sempre justo compreendendo que a justiça, assim como a coragem e as demais virtudes morais, sempre expressam a virtude e a expressam porque todas elas consistem em uma mediania capaz de ser localizada pelo discernimento e inteligência daquele que é prudente.

¹⁷³ Cf. Santo Tomás, Op. Cit., questões 1243 e 1244. Como assinalado na nota anterior, também no caso das capacidades envolvidas na virtude e na justiça há, se não uma equivalência, uma relação estreita. Santo Tomás procura distinguir essas duas capacidades apenas na medida em que seus domínios de atuação seriam diferentes. A *sunesis* operaria na grande maioria dos casos de ação; a *gnome*, nos casos específicos de determinação do eqüitativo, ou seja, em casos de justiça.

¹⁷⁴ Cf. Burnet, Op. Cit., p. 279.

função, a saber, a de “julgar sobre aquelas ações que o prudente comanda”¹⁷⁵. Assim, do mesmo modo que o julgar através da inteligência, o discernir não ordena, mas está atado à função de estabelecer o lugar exato em que o justo se encontra. Apenas a prudência ordena; apenas ela é normativa.

Do mesmo modo, Aristóteles atribui uma função prática para a razão intuitiva. Sua função no domínio teórico já foi assinalada, a saber, a apreensão dos primeiros princípios, com relação aos quais não pode haver demonstração. A razão intuitiva é uma capacidade racional responsável pelos limites e, havendo limites em ambos os sentidos, com relação ao mais universal e, com relação ao mais particular, ela deve ser capaz de apreendê-los igualmente. Assim, Aristóteles afirma:

A razão intuitiva concerne ao que é último em ambas as direções; pois tanto os primeiros quanto os últimos termos são objeto da razão intuitiva e não de argumento. E a razão intuitiva que é pressuposta nas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto que a razão intuitiva envolvida no pensamento prático apreende o fato último e variável (1143a34-1143b2).

Há, assim, uma colaboração entre a razão intuitiva e as demais capacidades judicativas já assinaladas para que a prudência possa operar adequadamente. Com efeito, sem a apreensão dos particulares não pode haver juízo a seu respeito. A razão intuitiva envolvida nos assuntos práticos, no entanto, não julga, não delibera, assim como não demonstra, mas *apreende* o “fato último e variável”, ou seja, os particulares. A necessidade da introdução de uma capacidade como esta se dá em virtude de o intelecto humano não poder lidar com os limites (porque são limites) do mesmo modo que lida com as demais coisas. Não se pode demonstrar o que é fundamento de toda demonstração; similarmente, não se pode deliberar sobre aquilo que é princípio da deliberação.

É preciso, assim, que uma capacidade racional que não a deliberativa ou a demonstrativa seja responsável pela apreensão do fim, pois não deliberamos sobre ele e, tampouco, podemos demonstrá-lo. A razão intuitiva dá conta de apreender o fim tanto na medida em que apreende o fim nessa situação concreta

¹⁷⁵ Cf. Santo Tomás, Op. Cit., questão 1246.

quanto na medida em que colabora para a apreensão do Fim, a *eudaimonia*, cuja concepção correta norteia as deliberações excelentes do prudente. Com efeito, como afirma Aristóteles no final do capítulo 9 do livro VI, “se é característico do prudente deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção com relação ao que conduz ao fim que a prudência apreende verdadeiramente” (1142b32-34). A razão intuitiva opera, assim, na identificação e apreensão do fim em que consiste a *eudaimonia*, uma vida feliz, e opera particularmente em cada apreensão de fins particulares nas situações concretas. Mais adiante veremos como é possível que ela realize essa dupla operação.

III. 3. 3 – Prudência e percepção

Na medida em que a prudência é a capacidade de bem deliberar a respeito do que deve ser feito, a razão intuitiva necessária à sua atividade teve que ser distinguida dela. A prudência diz respeito ao particular último, mas ela o apreende não na medida em que é uma capacidade deliberativa, e sim na medida em que necessariamente envolve uma capacidade em certa medida imediata de percepção do fim que, aqui e agora, deve ser feito. Parece ser principalmente em função desse caráter imediato da apreensão do fim que Aristóteles chama a razão intuitiva de e compara a própria prudência com a percepção. Com efeito, como ele afirma:

(...) a prudência diz respeito ao particular último, o qual é objeto não de conhecimento científico, mas de percepção – não, no entanto, de uma percepção das qualidades peculiares a algum dos sentidos, mas uma percepção semelhante àquela através da qual percebemos que uma determinada figura diante de nós é um triângulo; pois naquela direção também é preciso que haja um limite. Mas esta é antes percepção do que prudência, ainda que seja de outro tipo que aquele das qualidades peculiares a cada um dos sentidos (1142a26-30).

Não se trata de compreender que, literalmente, o prudente vê o que deve ser feito em uma determinada situação, pois a virtude não apresenta qualidades sensíveis. O que é certo a ser feito não é objeto de nenhum dos cinco sentidos, mas,

tampouco de uma espécie de sexto sentido. Não se trata de sentir ou “intuir”, como se houvesse uma outra espécie de realidade acessível apenas ao prudente, aquilo que deve agora ser buscado. A intuição sugerida na expressão ‘razão intuitiva’ não se refere a isso. Não se trata de “acessar”, por meio dessa capacidade, uma outra espécie de realidade, a “realidade moral”. O que devemos fazer não é algo que nos afeta sensível nem misticamente de nenhuma maneira. Trata-se, antes, de uma certa compreensão perceptiva de que somos capazes. É preciso ter em mente que os particulares últimos, cuja apreensão gera um juízo do tipo ‘isto é o que devo fazer’, requerem, com efeito, uma capacidade não teórica para que sejam apreendidos.

Ainda que não seja literal o sentido em que dizemos que o prudente vê o que é bom a ser feito aqui e agora, é apropriado dizer que ele percebe e vê onde está a virtude nas diferentes situações particulares. É nesse sentido que também dizemos que vemos que, como exemplifica Aristóteles, uma figura diante de nós é um triângulo ou qualquer outra figura. Mas a percepção do triângulo ainda deve ser considerada percepção, nos adverte Aristóteles, ainda que, do mesmo modo que a prudência, ela não seja a percepção própria de nenhum dos cinco sentidos.

Devemos salientar, entretanto, que a identificação de algo como uma figura geométrica certamente requer a percepção dos sentidos, pois é preciso que a vejamos ou a toquemos, ou mesmo a tenhamos relacionado com algum tipo de som. É preciso percebê-la por uma das cinco vias sensíveis de que dispomos de perceber objetos. Entretanto, pensamos que podemos dizer que, em geral, as coisas que percebemos, na medida em que as percebemos *como* algo – que vemos, tocamos ou ouvimos –, não são o objeto próprio de nenhum dos sentidos. Os objetos particulares não são meras cores, texturas, temperaturas, alturas sonoras, timbres ou mesmo gostos. Identificar algo *como* algo ou *como* algo de certo tipo requer o uso dos sentidos, mas não se reduz à mera sensação.

Aristóteles afirma, por outro lado, que a capacidade de identificar objetos particulares é antes percepção do que prudência. Trata-se de compreender que, no primeiro caso, é evidente que a pessoa percebe algo; um objeto está diante da pessoa, o qual é visto *como* um triângulo ou qualquer outra coisa. Assim, se eu vejo

uma figura geométrica fechada de três lados, eu vejo um triângulo. No entanto, nos casos da percepção do que é virtuoso a ser feito aqui e agora, não o percebo na medida em que algo visível ou pertencente a qualquer sentido me é dado. Nenhum objeto está diante de mim. Não é o caso de ver 'x' e vê-lo *como* 'x', como no caso da identificação de objetos. De fato, em toda situação existe uma ação que é a melhor a ser feita; no entanto, esta não está presente na situação em questão como algo previamente determinado e perceptível, como se, então, a tarefa do prudente fosse simplesmente percebê-lo, por algum acesso privilegiado.

Cada situação apresenta diferentes aspectos, muitas particularidades. A percepção do prudente requer a acuidade da razão intuitiva para a apreensão do fim a ser alcançado dentre essas particularidades, pois é disso que se trata quando falamos da percepção nesse contexto, a saber, da apreensão do fim aqui e agora. No entanto, essa apreensão e identificação do fim só ocorre porque há uma *avaliação* das circunstâncias nas quais o agente se encontra, tanto no momento em que a ação ocorre quanto durante toda a sua vida. Essa avaliação acaba, enfim, compondo a ação que será por ele julgada como a que deve ser feita, a qual consistirá no fim a ser alcançado. Cabe enfatizar que há uma avaliação e reflexão no processo de estabelecimento do fim a ser buscado nas situações concretas e assinalar que este processo é racional. É racionalmente que o prudente percebe as coisas a serem feitas. Mas essa razão é peculiar; justamente, é uma razão que percebe.

A razão intuitiva exerce, portanto, um papel fundamental na atividade da prudência e não pode, em virtude da sua relação de dependência com as capacidades judicativas, ser comparada a uma espécie de sexto sentido ou uma "capacidade mágica". A capacidade da razão intuitiva é dada naturalmente a todas as pessoas assim como, conforme veremos mais adiante, são inatas as capacidades judicativas mediante as quais o prudente julga adequadamente a respeito do que fazer nas situações particulares. Ocorre que nem todas as pessoas desenvolvem adequadamente essas capacidades e, se é verdade que ela opera como uma capacidade de imediata apreensão do fim que deve ser buscado aqui e agora, devemos compreender que ela tornou-se imediata ao longo do tempo, através do uso, da prática, da experiência. Assim como as pessoas que "resolvem

de cabeça” cálculos matemático um dia realizaram passo a passo cálculos semelhantes a esses, também o prudente percebe rapidamente o que deve ser feito hoje como resultado de ter realizado lenta ou erroneamente a identificação de fins em outras situações. A razão intuitiva age como ela age em função do treino recebido ao longo do tempo; no início do seu aperfeiçoamento, ela identificava os fins – quando conseguia identificá-los – de modo tão lento quanto somam as crianças que recém estão aprendendo matemática.

É por causa da razão intuitiva que, com efeito, Aristóteles atribui capacidade de percepção ao prudente: “Pois esses fatos variáveis são o ponto de partida para a apreensão do fim, uma vez que os universais são encontrados a partir dos particulares; destes, portanto, nós devemos ter percepção e esta percepção é razão intuitiva” (1143b3-5). Há duas coisas que devem ser compreendidas na afirmação de Aristóteles de que os universais são encontrados a partir dos particulares pela razão intuitiva. Em primeiro lugar, deve-se observar que a razão intuitiva opera em cada uma das situações concretas de ação. Ela encontra o fim último, aquilo que corresponde à ação a ser feita aqui e agora em cada uma dessas situações. Ocorre que os diferentes fins particulares encontrados pela razão intuitiva possuem uma característica comum: todos são virtuosos. Assim, o universal referido que a razão intuitiva encontra a partir dos particulares na passagem citada é o agir virtuoso. É como se ela identificasse a matéria para uma forma já dada: o desejo de agir virtuosamente. No entanto, como a ação se dá sempre no singular, é preciso que uma instância desse universal seja encontrada aqui e agora. Isso é feito na medida em que se determina qual a ação que é, nesse momento, virtuosa. A razão intuitiva apreende, assim, o universal que é o agir virtuoso nos particulares presentes em uma situação.

III. 3. 4 – A prudência e a concepção correta da *eudaimonia*

O outro modo de compreender a afirmação de Aristóteles de que os universais são encontrados a partir dos particulares nos leva a considerar o modo pelo qual adquirimos ou formamos uma concepção de *eudaimonia*; de modo mais específico, nos leva a considerar como o prudente adquire a sua concepção. Com

efeito, nem todos formamos uma concepção correta porque prática¹⁷⁶ da *eudaimonia*; essa é uma característica exclusiva do prudente. Apenas a ele a experiência deu o “olho” para ver bem o que deve ser feito (cf. 1143b14-15). Como temos visto, as regras de conduta, os universais com os quais a prudência está relacionada, só puderam ser adquiridos mediante a experiência de casos particulares de realização da virtude. É preciso compreender porque apenas ele dispõe dessa concepção acertada da *eudaimonia* e o que a sua experiência tem de peculiar com relação à experiência das outras pessoas, uma vez que afirmamos que é por causa dela que o prudente sabe que coisas deve fazer.

Todas as capacidades judicativas e perceptivas às quais Aristóteles se refere, em VI 10 e 11, convergem para um mesmo ponto, pois todas elas lidam com particulares; porém, todos esses particulares são casos de e são em vista de um universal: a atividade virtuosa em que consiste a *eudaimonia*. Nesse sentido, todas as capacidades referidas devem relacionar-se com a prudência. Por isso, Aristóteles afirma:

Ora, todas as disposições que consideramos convergem, como era de se esperar, ao mesmo ponto. Pois, quando falamos do juízo [*gnome*], da inteligência [*sunesis*], da prudência e da razão intuitiva, consideramos que são as mesmas pessoas que possuem juízo [bom senso], chegaram à idade da razão, têm prudência e inteligência. Pois todas essas faculdades se relacionam com o que é último, isto é, com particulares. (1143a24-27)

Referindo-se às capacidades de percepção e juízo dos particulares, Aristóteles está chamando a atenção para o modo como adquirimos a concepção de *eudaimonia*. É através do exercício dessas capacidades, dos juízos realizados em diferentes situações de ação que aprendemos em que consiste a ação virtuosa. ‘Agir virtuosamente’: trata-se de um universal que aprendemos através do exercício das nossas capacidades de avaliar situações particulares. O uso conjunto dessas

¹⁷⁶ Como veremos, é preciso que afirmemos que todos dispõem de alguma noção de *eudaimonia*. Uma tal noção do que é bom e mau não pode ser exclusiva do prudente, pois isso acarretaria a tese socrática de que o vicioso age involuntariamente, pois ignora as coisas que ele deveria fazer. No entanto, é preciso conceder que apenas o prudente possui do modo mais perfeito porque prático essa concepção, pois ele não apenas sabe que coisas deve fazer, mas também as deseja e age em conformidade com elas. Ele compreende o conteúdo da *eudaimonia* no sentido prático e não apenas teoricamente (cf. nota 153).

capacidades, assim, cumpre uma função: a de ensinar ao agente em que consiste agir virtuosamente.

Essas capacidades colaboradoras da prudência devem ser inatas e presentes por natureza em todas as pessoas. É por isso que, em princípio, todos os seres humanos podem se tornar prudentes. A capacidade de usar a inteligência, o discernimento e a razão intuitiva, com efeito, nos é dada pela natureza, mas utilizá-las da maneira correta, aperfeiçoando-as, não depende da natureza e sim do modo como as utilizamos. Assim, quando alguém, através da experiência e de uma vida bem vivida, aperfeiçoa essas capacidades, também essa perfeição pode ser considerada, embora realmente não seja, natural. Como afirma Santo Tomás, é como se essas capacidades, aperfeiçoadas, nos fossem dadas pela natureza, uma vez que, a partir de uma certa idade, a “idade da razão”, elas estão presentes em nós¹⁷⁷.

A tarefa de formação da concepção de *eudaimonia*, no entanto, não é cumprida exclusivamente pelas nossas capacidades judicativas enquanto racionais. Devemos mesmo dizer que estas não podem funcionar isoladamente. Com efeito, nossa razão só pode operar em situações práticas porque nosso desejo aí também opera. Nossas ações só são possíveis mediante a colaboração do intelecto e do desejo, como foi visto. Se nossas capacidades de julgar operam em situações de ação, então é necessário que nossa capacidade de desejar opere com elas. Assim, uma concepção de vida feliz surge em nós através do desenvolvimento de ambas as capacidades, intelectual (prática) e desiderativa.

O prudente dispõe da concepção correta de *eudaimonia*, é bem verdade; mas devemos ter em mente que todos nós devemos ser capazes de reconhecer, se não nas situações concretas de ação, pelo menos de um modo geral de que modo devemos agir. A concepção correta de *eudaimonia*, enquanto noção a respeito do que deve ser feito, não é uma exclusividade do prudente. Se fosse assim e, além disso, se essa concepção fosse a causa única da boa ação do prudente, então nem ele nem ninguém deveria ser responsabilizado pelos seus atos. Não dispondo de

¹⁷⁷ Cf. Op. Cit., questões 1251 e 1252: “De fato, há um momento particular na vida, uma idade avançada em que, com a cessação das mudanças animais e corporais, se tem razão intuitiva e bom senso, como se a natureza fosse a sua causa”.

uma concepção verdadeira de uma vida boa, poderíamos agir apenas viciosamente; não teríamos a opção de agir diferentemente. O perverso estaria justificado a cometer as atrocidades que comete por causa da sua concepção (falsa) de *eudaimonia*.

Devemos, assim, ter em mente que desejamos as coisas que concebemos como boas e essas são aquelas nas quais fomos habituados ao longo de nossa vida, as quais aprendemos a amar. Mas todos nós, especialmente o vicioso, temos uma idéia geral das coisas que devemos e não devemos fazer. O perverso age mal deliberadamente, sabendo que o que ele faz é errado; no entanto, ele deseja essas coisas, aprendeu a amá-las. Ele foge do que é bom e persegue o que é mau não porque desconhece o bem – situação que descreveria corretamente uma concepção socrática¹⁷⁸, porém não aristotélica –, mas porque o que é bom lhe causa pesar. Se os desejos de alguém não foram aperfeiçoados, se ele não levou a sua vida tendo em vista a virtude, mas o vício, seus desejos não serão bons; assim, certamente, por causa do prazer e da dor com os quais ele se habituou, ele terá uma concepção equivocada sobre a felicidade – pois desejará o que é realmente mau –, mas não ignorará as coisas que deveria fazer. O prudente, por outro lado, foi educado na virtude; é por isso que ele não apenas sabe que coisas contam para uma vida verdadeiramente feliz, mas também deseja e age de acordo com as coisas que ele sabe que são boas. Por isso afirmamos que ele possui uma concepção correta porque *prática da eudaimonia*.

A “idade da razão” referida na passagem da *EN* citada anteriormente chega com o aperfeiçoamento das capacidades judicativas e perceptivas assinaladas, pela experiência na virtude ou, pelo menos, de ações próximas a ela, pois é agindo conforme à virtude que um dia chegamos a agir por causa dela.

¹⁷⁸ Para Sócrates, alguém só age mal porque ignora quais são as coisas boas a serem feitas. O vicioso, assim, o é involuntariamente, pois acredita que são boas as coisas que faz enquanto que, na realidade, são más. A incontinência, com efeito, não é um fenômeno: conhecendo o bem, alguém não pode agir mal; logo, agindo mal, só pode ser o caso que o agente desconhece o bem. Se há algum conflito no caso do incontinente, só pode ser entre dois apetites ou entre apetite e opinião, mas jamais entre apetite e conhecimento, que é aquilo a que o saber da virtude corresponde. A virtude é, assim, uma ciência: saber em que consistem as boas ações implica agir virtuosamente. Para Aristóteles, ao contrário, tanto as virtudes quanto os vícios não são ciências ou ignorâncias, mas disposições de caráter adquiridas através de bons ou maus atos; logo, alguém pode saber o que deve fazer e mesmo assim agir diferentemente.

Ninguém diria, com efeito, que alguém que viveu uma vida no vício tem uma experiência adequada para poder dizer às pessoas (ou mesmo a si próprio) o que elas devem fazer em vista de uma vida feliz, uma vez que esta última consiste no exercício da virtude. Não é a percepção de qualquer pessoa, ainda que experiente, que “vê bem” em situações práticas, mas apenas a daqueles que viveram uma vida virtuosa. Em vista disso, estes são procurados como conselheiros pelas pessoas, pois são tomados como capazes de indicar o caminho que elas devem seguir em vista de uma boa vida.

Há, assim, uma colaboração mútua entre as capacidades judicativas, perceptivas e morais do agente em vista da formação da concepção correta da *eudaimonia*. É por isso que, ao finalizar VI 9, Aristóteles pode afirmar que o prudente delibera bem com relação às coisas que conduzem ao fim, à *eudaimonia*: ele a apreende verdadeiramente, como resultado do exercício das suas capacidades práticas.

III. 3. 5 – Prudência e virtude moral

É assim que a prudência torna-se uma virtude intelectual intrinsecamente dependente da virtude moral. Poderia parecer que a concepção correta da boa vida seria originada de modo apenas teórico, intelectual. Procuramos mostrar que algumas capacidades intelectuais são necessárias, porém não suficientes para o surgimento de uma tal concepção. Com efeito, as referidas capacidades só podem ser intelectuais e, ao mesmo tempo, práticas se o desejo estiver de alguma maneira envolvido nelas. Apenas buscando amar a virtude aperfeiçoamos a nossa inteligência, nosso discernimento, nossa razão intuitiva e, assim, treinamos a nossa capacidade de perceber o que deve ser feito em diferentes situações. É através dessa prática que formamos nossa concepção de *eudaimonia* e buscamos, em cada situação particular, realizar as coisas que pensamos em que ela consiste. A *eudaimonia* é, assim, o primeiro princípio das nossas ações, a sua causa final. É por isso que, como Aristóteles afirma, “a virtude e o vício, respectivamente, *preservam* e destroem o primeiro princípio”, pois, “nas ações, o primeiro princípio é a causa final”

(1151a15-6, grifo nosso)¹⁷⁹. Assim, “a virtude, seja natural, seja adquirida pela prática, é o que *nos ensina* uma correta opinião sobre o primeiro princípio” (1151a17-18, grifo nosso).

Importa comentar a tese aristotélica de que a virtude *ensina e preserva* (as palavras que grifamos nas passagens acima citadas) uma concepção de *eudaimonia*, pois ela pode ser mal interpretada. A virtude ensina, de um lado, o primeiro princípio, na medida em que, agindo conforme a ela, aprendemos a desejar aquilo em que verdadeiramente consiste o fim da nossa vida como ser humano: a realização de atos virtuosos. É ela que ensina, portanto, porque é por causa dela – e não por causa de qualquer ensino teórico – que nossos desejos e sentimentos são educados. Por outro lado, ela preserva o primeiro princípio na medida em que o seu exercício reafirma esse desejo que temos pelo conteúdo adequado da *eudaimonia*, confirmando a opinião verdadeira que temos de que escolhemos uma boa vida ao escolher a virtude. Ao longo do tempo, através da prática da e na virtude, vamos formando, afirmando e reafirmando o desejo por aquilo em que consiste uma vida verdadeiramente feliz, a saber, uma vida virtuosa. Assim, na justa medida em que a praticamos, adquirimos e preservamos esse desejo.

Isso não significa, no entanto, que podemos ser virtuosos sem prudência, como se a apreensão do Fim fosse cronologicamente anterior à busca pelos meios de realizá-lo. Se, como vimos, nosso desejo participa da razão, então ele sempre implica a presença de uma opinião relacionada ao seu conteúdo. É necessário que nossa faculdade opinativa – da qual a prudência é virtude, o que implica o envolvimento, portanto, da inteligência, do juízo e da razão intuitiva – opere com a desiderativa. Assim, a virtude nos ensina uma concepção adequada da *eudaimonia* na medida em que as nossas capacidades desiderativas aperfeiçoam-se *ao mesmo tempo* que as judicativas e perceptivas.

¹⁷⁹ Cf. também 1144a34-1144b1: “(...); pois o vício nos perverte e faz com que nos enganemos a respeito dos primeiros princípios da ação”.

III. 3. 5.1 – Virtude moral e virtude natural

Apenas uma virtude, mas esta não pertence à esfera moral, pode existir em nós antes da e sem prudência, a saber, aquela chamada por Aristóteles de virtude natural. A virtude natural é uma certa predisposição inata ao agente para agir bem. É assim que Sorabji se refere a ela: “uma disposição inata benigna, a qual carece de virtude própria”¹⁸⁰, ou seja, que não é virtude moral propriamente dita na medida em que o agente que a possui não possui, também, prudência. Como é afirmado na *MM*, “há virtudes que se originam mesmo por natureza em diferentes pessoas, uma espécie de impulso no indivíduo à parte da razão para a conduta corajosa e justa e as atitudes similares” (1197b36-38). Quando agem bem, o virtuoso natural e o próprio se comportam da mesma maneira; entretanto, o virtuoso natural age sem escolher deliberadamente os atos que realiza; ele é como que levado até eles por um instinto, um desejo não refletido nem deliberado de agir daquele modo. O virtuoso natural tem uma inclinação para a virtude, mas não a escolhe nem apreende as corretas razões segundo as quais ele deve agir.

Sorabji esforça-se em mostrar que a tese aristotélica de que à virtude moral pertence a função de ensino e preservação da concepção certa da *eudaimonia*, a qual tentamos explicar anteriormente, não deve ser compreendida como aquela que afirma a existência prévia do desejo – irracional ou não racional – pelo bom fim no agente, antes que ele seja prudente. Aristóteles não está tentando nos convencer de que *primeiro* devemos adquirir uma virtude como a natural – a qual fixaria em nós o desejo destituído de razão pela virtude – e que, *depois*, ao adquirir a razão que falta nessa virtude, à qual corresponde a prudência, seremos virtuosos no sentido próprio. Poder-se-ia pensar que Aristóteles posterga a investigação da prudência, realizando-a apenas no livro VI, em função disso. Seria preciso primeiramente explicar como desejamos a virtude, ou seja, de onde vem que o prudente tenha uma concepção certa da *eudaimonia* – o que seria feito no livro II, III, IV e V – para, depois, esclarecer como, a partir dela, é possível adquirir essa razão prudencial.

¹⁸⁰ Cf. Sorabji, R., “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, p. 213.

Entretanto, como vimos, a virtude não pode ser ensinada sem que a razão do aprendiz esteja envolvida ativamente nesse processo. Com efeito, ninguém pode propriamente *aprender* qualquer coisa sem uma razão operante nesse aprendizado; os animais, no máximo, podem ser adestrados. Além disso, a virtude em que consiste a virtude natural não é uma virtude que possa ser, propriamente, adquirida por alguém: ela depende de um dom da natureza. Apenas essas pessoas afortunadas a possuem. Se fosse necessária a presença desta virtude em nós antes da aquisição da prudência, deveríamos abandonar ou pelo menos qualificar a tese de que todos nascemos com a capacidade de ser virtuosos; precisaríamos dizer que *alguns* nascem com a capacidade de se tornar virtuosos, enquanto que outros, em cuja situação se encontra a maioria das pessoas, por não visarem por natureza ao bom fim, estariam destinados ao vício, ao fracasso e, conseqüentemente, a uma vida infeliz. No entanto, Aristóteles mantém a tese de que a virtude é algo que pode ser aprendido por todo ser humano, se ele for educado moralmente, se ele agir bem; Aristóteles mantém a tese de que a felicidade é um bem para o ser humano, o que não permite excluir do seu escopo aqueles que nasceram sem um impulso inato para a virtude.

Com efeito, a virtude só é virtude *moral* no sentido próprio da palavra quando é acompanhada de prudência: ela só se constitui enquanto tal na medida em que a razão que opera no seu interior se desenvolve e aperfeiçoa junto dela. Assim, devemos compreender que é a virtude *moral* que é analisada nos livros II, III, IV e V, e não a virtude natural. É já no livro II que as sementes para a análise, em VI, daquilo em que consiste a sua normatividade estão plantadas. É bem verdade que Aristóteles enfatiza, antes de analisar a prudência, os aspectos emotivos e desiderativos da virtude moral: ela é, com efeito, a perfeição das nossas capacidades desiderativas e emotivas. Entretanto, ele jamais destituiu da virtude uma função cognitiva e é nessa medida que surge a necessidade da perfeição dessa função. Aristóteles jamais disse que a virtude examinada no livro II era carente de razão, mas que, justamente, a razão que supostamente operava no seu interior seria, posteriormente, objeto de análise.

Devemos estar conscientes de que, quando Aristóteles responde às questões relacionadas à utilidade da prudência na vida humana, em VI 12, uma das suas respostas consiste em lembrar o que foi dito no livro II:

Assim como dissemos que algumas pessoas que cometem atos justos não são necessariamente justas, ou seja, aqueles que realizam tais atos comandados pelas leis quer de mau grado, devido à ignorância ou por qualquer outra razão e não por causa dos atos eles mesmos (ainda que, certamente, eles façam o que devem e [façam] todas as coisas que o homem bom faria), do mesmo modo parece que, a fim de ser bom, o agente deve encontrar-se em uma certa condição quando ele faz esses variados atos, a saber, o agente deve fazê-los como um resultado da escolha e em vista dos atos eles mesmos. Ora, a virtude torna reta a escolha, mas a questão das coisas que devem naturalmente ser feitas para pôr em prática a nossa escolha não pertence à virtude, mas a uma outra faculdade [a deliberativa]. (1144a13-21)

Não é necessariamente justo aquele que se comporta como o justo se comportaria, mas sim quando realiza essas ações *do mesmo modo* que o justo as realizaria. Se é assim, o agente deve *escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos*, se ele é realmente bom. Ora, se a escolha é um desejo deliberado, para que o agente escolha bem, ele deve ter aperfeiçoadas tanto as suas capacidades desiderativas quanto as deliberativas, conforme já foi visto quando expusemos as três condições para a virtude, em II 4.

Esse movimento de auto-exegese de Aristóteles é uma resposta precisa à questão da utilidade da prudência. É como se ele dissesse: “Para saber qual a função da prudência, reconsidera os argumentos apresentados anteriormente. Se compreenderes em que consiste a virtude *moral*, compreenderás que desde sempre a razão prudencial já está lá operando, pois a virtude consiste numa mediania relacionada à *escolha*”. Sem a prudência, a virtude moral não pode ser o que ela é, ela não pode ser a perfeição definida no livro II. É preciso ter em mente que Aristóteles jamais separou, no domínio moral, desejo e razão, mas sim, pelo contrário, argumentou em favor da sua inseparabilidade.

Em vista de esclarecer a distinção entre virtude moral e natural, Zingano afirma que, no que diz respeito às virtudes morais, elas são de dois tipos. Destes,

o primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão. Aristóteles chama o primeiro de virtude (moral) natural, *arete phusike*. Isto pode ser enganador, pois alguém poderia imaginar que a *arete phusike* em questão opõe-se ao mesmo tempo à virtude adquirida pelo hábito e à obtida pelo uso da razão, sendo-nos dada naturalmente. Isto não é o caso. A análise está agora¹⁸¹ restrita às virtudes morais; e Aristóteles declara expressamente que nenhuma das virtudes morais nos pertence naturalmente (1103a19).¹⁸²

A virtude natural, cuja noção estamos aqui tentando elucidar, não é essa virtude *moral* natural à qual Zingano se refere. Ele traça uma distinção entre virtudes em uma esfera moral, isto é, na medida em que a escolha do agente está, de alguma maneira, envolvida. Como vimos, a virtude natural é uma disposição cuja origem última está na natureza do próprio agente. O virtuoso natural tem um desejo irrefletido natural de agir bem¹⁸³. Ele escolhe o ato virtuoso porque lhe agrada e não porque o reconhece como virtuoso. Essa virtude não pode, portanto, pertencer ao domínio moral, pois sua aquisição não depende dos esforços, atos e escolhas do agente. Já a disposição virtuosa que é adquirida através de atos em uma mesma direção é uma disposição moral, mesmo que não seja, ainda, acompanhada de prudência. É essa e a disposição acompanhada de prudência que Zingano quer distinguir. O mesmo traço, porém, de não possuir prudência pertence ao virtuoso moral natural e ao virtuoso natural. A distinção entre elas está em que uma disposição é adquirida e a outra é dada pela natureza.

¹⁸¹ A referência de Zingano é à passagem da *EE* onde Aristóteles afirma: “Cada virtude, de certo modo, como se dirá mais adiante, existe naturalmente e de uma outra maneira, na qual é acompanhada de prudência.” (1234a28-30)

¹⁸² Cf. “Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles”, p. 16.

¹⁸³ Em III 5, Aristóteles argumenta contra a tese que, uma vez que buscamos os fins tais quais eles nos aparecem – quer sejam ou não realmente bons –, então, se o fim nos for dado por natureza, não seremos mais responsáveis pelos nossos atos, pois não depende de nós mirar ou não ao alvo certo. A resposta de Aristóteles consiste em dizer que, quer os fins sejam, de fato, dados pela natureza, quer sejam em alguma medida dependentes do caráter do agente que se constituiu ao longo do tempo, a adoção dos meios está completamente sob nosso controle e é por isso que merecemos ser responsabilizados: “(...) é porque o homem bom adota os meios voluntariamente que a virtude é voluntária; do mesmo modo, o vício não será menos voluntário. Pois no caso do homem mau está igualmente presente nele aquilo que depende dele ao realizar as suas ações, ainda que não esteja na adoção do seu fim” (1114b19-22). Dessa forma, a ignorância do fim, na medida em que aquilo que é ruim aparece como bom ao agente, não caracteriza um ato como involuntário; não destitui o agente, portanto, de responsabilidade moral sobre os seus atos, pois dependia dele adotar ou não os meios em vista desse fim. Assim, tanto os “bons por natureza” quanto os maus são responsáveis pelos seus atos.

É preciso, a fim de entender a distinção feita por Zingano, ter em mente a distinção entre agir em conformidade com e agir pela virtude. A ação feita em conformidade com a virtude é aquela que peca em atender a pelo menos uma das exigências para o ato propriamente virtuoso expostas em II 4: o conhecimento das circunstâncias em que a ação se dá, a escolha por ela mesma da ação reconhecida como a virtuosa a ser feita e o caráter propriamente virtuoso do agente. Não atendendo a um desses quesitos, a ação que apresenta características externas virtuosas não é feita de modo virtuoso ou por causa da virtude. Não sendo capaz de se enquadrar nessas exigências, deve-se dizer que o agente não é, ainda, virtuoso propriamente dito, ou seja, ele não é, ainda, prudente. No entanto, se ele busca, deliberadamente, realizar atos virtuosos, embora nem sempre consiga fazer isso, ele já possui uma boa disposição de caráter; ele já é virtuoso moral mesmo que não disponha, ainda, de toda a perfeição de que ele é capaz.

Aquele que age em conformidade com a virtude, seja porque ainda está aprendendo em que ela consiste, seja porque sua ação parte de um impulso natural, está agindo, como dizemos de alguns instrumentistas, “de ouvido”: ele realiza os movimentos certos, mas não pelas razões corretas. Alguém que aprendeu a tocar um instrumento dessa maneira sabe fazer isso apenas porque é capaz de realizar certos movimentos, pois ele não possui o conhecimento da técnica; ele não sabe porque, suponhamos, o indicador e não o polegar é o dedo que deve ser utilizado em um determinado momento. Acidentalmente e não pelas devidas causas, esse instrumentista é, por exemplo, um violoncelista. Similarmente, a virtude natural e a *moral* natural estão em nós “de ouvido”: as ações que se originam delas não são realizadas da maneira correta, pois não têm como base as corretas razões para agir. As ações oriundas delas podem ser tão afinadas quanto as originadas da virtude moral; entretanto, não terão o mesmo timbre. Tais ações serão apenas conformes à virtude, mas não por causa dela, como o são as ações feitas por um virtuoso moral no sentido próprio.

Assim, deve ser assinalado que, de um modo ou de outro, no que concerne à virtude natural, a sua origem está na natureza do agente. Já a virtude *moral* natural é a disposição do agente que está em processo de aprendizado da virtude, tendo ou não nascido com os seus desejos direcionados a ela. A virtude

moral própria, diferentemente das duas anteriores, é a disposição de caráter virtuosa acompanhada de prudência.

III. 3. 5. 2 – Virtude moral e prudência

Os aprendizes da virtude, aos quais Aristóteles se refere no início da *EN*, podem ser virtuosos naturais, pessoas que dispõem de um desejo inato pela virtude¹⁸⁴. No entanto, sem fornecer a direção adequada para esse impulso, ele não passará de uma mera *tendência* para a virtude; jamais consistirá em um caráter propriamente virtuoso sem a justa regra da razão, assim como a virtude moral natural também não consistirá. “Pois a virtude nos faz desejar o que é correto e a prudência nos faz adotar os meios corretos”, afirma Aristóteles (1144a7-8). A perfeição da faculdade desiderativa só é possível na medida em que a faculdade intelectual prática se aperfeiçoa. Sem a razão para direcionar o desejo oriundo da virtude, essa disposição é como um corpo forte e potente, porém desastrado porque cego:

Apenas nos parece que devemos observar que, enquanto alguém pode ser enganado por elas, assim como um corpo forte desprovido de visão pode tropeçar por causa da sua falta de visão, se alguém adquire razão, isto faz diferença na ação e esta disposição, permanecendo o que ela era, será, então, virtude no sentido próprio. (1144b8-12)

O virtuoso natural pode e deve tornar-se virtuoso propriamente dito: basta que ele adquira prudência. Apenas assim sua disposição não estará sujeita aos erros e enganos aos quais, enquanto ele ainda é virtuoso natural, ela está disposta. Apenas assim o agente apreenderá as corretas razões pelas quais ele deve continuar buscando realizar as mesmas ações que, até então, ele busca realizar. Trata-se de compreender que não basta visar bem ao alvo ou ao alvo certo: é preciso dispor dos meios – e dos meios corretos – de alcançá-lo. É assim que, do mesmo modo que a prudência é dependente da virtude moral, não podendo ser o

¹⁸⁴ Ou, também, podem ser pessoas que agem em conformidade com a virtude, que foram ou estão sendo educadas em vista da constituição de um caráter virtuoso.

que ela é sem que suponhamos a virtude moral operando naquele que a possui, também a virtude moral é intrinsecamente dependente da virtude intelectual em que a prudência consiste. A virtude moral só pode ser, como estabelecido no livro II, uma disposição de caráter relacionada à *escolha* do meio-termo se o agente que a possui dispuser da razão aperfeiçoada para bem deliberar e, conseqüentemente, escolher bem. O conhecimento das coisas que são em vista do fim (meios), como vimos, é tarefa da prudência; se é assim, os fins só poderão ser realizados excelentemente através da deliberação de uma razão como a do prudente.

A fim de sermos mais rigorosos, devemos dizer que apenas sendo prudente alguém poderá *desejar devidamente* e realizar plenamente esse desejo pelo (bom) fim. É impróprio dizer que *através* da prudência o agente realiza ou pode realizar o seu desejo; tampouco devemos dizer que só podemos *alcançar* a felicidade sendo prudentes. Ora, isso é assim justamente na medida em que o fim da boa ação é intrínseco a ela: nos casos morais, os fins são certas atividades. Em vista disso, qualquer tentativa de explicação do modo pelo qual podemos ser felizes que sugira uma relação extrínseca entre a felicidade e os meios de alcançá-la deve ser rejeitada.

Se é assim, a relação de mútua dependência entre virtude moral e prudência torna-se ainda mais evidente e necessária: o fim da boa ação consiste justamente na sua própria realização. Trata-se de buscar agir virtuosamente, de buscar, portanto, um fim que nada mais é do que um certo modo de realização das ações. A prudência é necessária ao virtuoso para dar conta de especificar exatamente esse modo de agir, o que inclui, se for o caso, a adoção dos meios apropriados. Como afirma Ackrill, seria um erro pensar que, na medida em que devem ser distinguidas, ação e produção devam ser sempre dadas separadamente na nossa experiência. Contrariamente, ações muitas vezes ou sempre são produções e vice-versa¹⁸⁵. Assim, pode ser o caso de o prudente ter que determinar quais os meios que melhor conduzem a um certo fim numa determinada situação. A prudência, assim, inclui a habilidade de descobrir os meios; no entanto, sua tarefa principal é a da apreensão das razões corretas para agir.

¹⁸⁵ Cf. Ackrill, J. L., "Aristotle on Action", p. 94.

É nessa medida que as ações do prudente são melhores que as ações do virtuoso natural (e, obviamente, que as do vicioso): o prudente sabe que e porque ele age como age, que e porque é bom agir assim. Do ponto de vista externo, suas ações são idênticas às do virtuoso natural: ambos agem em conformidade com a virtude. No entanto, apenas o prudente compreende adequadamente as razões pelas quais ele age. Ele compreende do modo adequado a universalidade e a necessidade normativa que as suas ações apresentam, as quais vimos anteriormente. Ele deseja em conformidade com elas e age de bom grado em vista daquilo que elas ordenam. Seu desejo está de acordo com sua razão porque sua razão está de acordo com o seu desejo. Há, com efeito, colaboração e complementação em vista da perfeição de ambas as faculdades, intelectual e desiderativa. Como consequência, a sua ação só pode ser perfeita. Como afirma Aristóteles na passagem que citamos anteriormente, “se alguém adquire razão, isto faz diferença na ação e esta disposição, permanecendo o que ela era, será, então, virtude no sentido próprio”. O prudente é, assim, o virtuoso moral, pois tem seus desejos, sentimentos e a sua razão prática aperfeiçoados.

Descartamos, assim, a possibilidade de interpretar a relação de dependência entre a virtude e a prudência de maneira instrumental, como se a virtude moral fornecesse o fim, a concepção correta de *eudaimonia* ao agente, e a prudência fosse a responsável pelo descobrimento dos meios mais eficientes de causar esse fim. Se, como vimos, a relação entre meios e fins, nos casos práticos, não pode ser assim compreendida, tampouco a relação entre virtude moral e prudência poderá. A relação entre fins e meios, justamente, não é instrumental, mas constituinte. Assim, a disposição responsável pelos meios, a prudência, não pode ser compreendida como uma “escada” da disposição responsável pelos fins, da virtude moral, como se, chegando no topo dela, pudéssemos, então, descartá-la. A prudência não pode, como argumenta Aristóteles, ser compreendida como uma mera habilidade de encontrar meios em vista de fins e, assim, ser acrescentada à disposição de encontrar (desejar) fins (cf. 1144a23-28); é preciso que a relação entre virtude moral e prudência seja explicada na medida em que ambas são mutuamente dependentes.

A habilidade de encontrar meios em vista de fins referida acima é a sagacidade. Ela é uma capacidade para encontrar meios em vista de um *fim qualquer*, de algo que aparece como bom para o agente, seja ele realmente bom ou não. Assim, a sagacidade é uma habilidade neutra do ponto de vista moral. Nesse sentido, é instrumental, pois, quer o fim seja bom, quer não o seja, sua tarefa é, simplesmente, a de encontrar os meios em vista dele. Com efeito, a sagacidade é necessária ao prudente; no entanto, a disposição intelectual prática em que a prudência consiste não se reduz a isso, em função da sua relação com a virtude moral. O fim em que consiste a boa ação é intrínseco aos meios adotados. Logo, a capacidade mediante a qual somos capazes de identificar e adotar os meios não pode ser uma capacidade que opere independentemente da capacidade através da qual identificamos e buscamos os fins. É por isso que a prudência depende intrinsecamente da virtude moral. Somente assim o agente pode visar à realização de fins consistentes em um modo de agir.

É por isso que Aristóteles afirma que o bem para o homem só é alcançado em conformidade com a prudência e com a virtude moral (1144a6-7), que o “olho” através do qual o prudente vê o que deve ser feito não pode cumprir essa função se não existir nele também a virtude moral (1144a28-29) e que não é possível ser bom sem prudência nem ser prudente sem virtude moral (1144b31-32). As duas virtudes são determinadas uma pela outra. A justa regra ou reta razão está presente na definição de virtude moral como o critério para a determinação da mediania em que ela consiste. A virtude moral, por outro lado, está presente naquilo que devemos compreender como prudência, pois esta é uma disposição para agir em vista do fim que ela apreende verdadeiramente por causa da virtude moral.

III. 3. 7 – O prudente e o virtuoso moral

À primeira vista, temos um problema aqui. Trata-se de uma circularidade concernente aos critérios estabelecidos por Aristóteles para a caracterização e determinação da boa ação e daquele que é capaz de realizá-la. Aristóteles afirma que a boa ação é aquela realizada por alguém que é virtuoso. Mas a ação do

virtuoso é boa porque ele possui a justa regra, ou seja, porque ele é prudente. O exame da justa regra e do prudente, por outro lado, mostra que aquele que a possui e é prudente é aquele que age bem, que é virtuoso. Aqui fecha-se o círculo: bom é aquele que é prudente; prudente é aquele que é bom. É assim que, com efeito, Aristóteles explicita a relação entre virtude moral e prudência: “não é possível ser bom no sentido próprio sem prudência nem ser prudente sem virtude moral” (1144b32-33). Em vista disso, ficaríamos sem ter critérios independentes para identificar as boas ações.

Uma das maneiras de abolir a circularidade referida acima seria através da idéia de que a prudência passa a existir em um agente *após* ele ter adquirido a virtude. Já vimos essa interpretação anteriormente, quando tratamos de determinar o significado da tese aristotélica de que a virtude moral nos ensina e preserva uma concepção correta da *eudaimonia*. Segundo essa interpretação, a virtude natural é o critério para a prudência na medida em que fornece ao agente o fim em vista do qual ele deve agir, consistindo na disposição a partir da qual a prudência pode, posteriormente, se desenvolver. Uma vez desenvolvida, ela se torna critério dessa virtude natural que agora é moral, na medida em que fornece os meios em função dos quais os fins dados devem ser perseguidos. O livro VI viria, assim, “corrigir” o tratamento dado por Aristóteles à virtude no livro II. Até então, ele teria tratado apenas de uma virtude não aperfeiçoada pela razão, a qual, em VI 13, ele chama de virtude natural. Essa virtude seria a responsável pela aquisição do fim, do desejo e da concepção acertada de *eudaimonia*. No livro VI da *EN*, ele tentaria mostrar que a virtude natural não pode ser a virtude segundo a qual seremos felizes, pois ela não implica a presença da razão prudencial.

Dada a definição de virtude moral, no entanto, e o modo pelo qual Aristóteles concebe que ela seja uma perfeição, não é possível, como vimos anteriormente, defender essa idéia. Pensamos que as duas virtudes desenvolvem-se lado a lado, ao mesmo tempo, no agente. Se, mesmo assim, na idéia de mútua colaboração entre os aperfeiçoamentos das diferentes partes da alma for observada uma circularidade, esta deverá ser dita virtuosa, ou seja, não consistirá em um problema. Como afirma Natali, “os dois elementos, prudência e virtude moral, pertencem a diferentes partes da alma e sua colaboração mútua não apresenta

nenhum problema lógico”¹⁸⁶. Trata-se de compreender que a virtude moral e a prudência são duas virtudes e virtudes de diferentes partes da alma; porém, elas necessariamente existem e dependem uma da outra em um mesmo sujeito e podem, assim, funcionar como critério uma da outra. Como afirma Sorabji,

A virtude do caráter é considerada uma disposição para escolher o meio-termo que é encontrado e ditado pela capacidade da deliberação, enquanto que a prudência é a disposição para usar a capacidade deliberativa em vista de encontrar o meio-termo [virtuoso] e ditá-lo. Essa maneira de distinguir entre as duas não implica que uma possa existir sem a outra, mas, pelo contrário, exclui isso¹⁸⁷.

A afirmação de Sorabji de que a virtude escolhe o meio-termo encontrado pela prudência não deve nos confundir. Poder-se-ia pensar que, se é tarefa da virtude nos ensinar e fornecer os fins, enquanto que à prudência restaria a função de buscar os meios, então não pode ser tarefa da virtude desejar aquilo que, por deliberação, foi concluído como o melhor a ser feito pelo prudente. Ora, é bem verdade que a virtude diz respeito aos fins enquanto que a prudência relaciona-se com os meios. Mas isso deve ser compreendido como uma afirmação a respeito das partes da alma que essas diferentes virtudes aperfeiçoam. A virtude moral aperfeiçoa a nossa capacidade de desejar e os nossos sentimentos; a prudência aperfeiçoa a nossa capacidade deliberativa, nossa capacidade de escolher em vista da *eudaimonia*. Devemos, no entanto, sempre estar conscientes de que a deliberação é um processo propagador porque transmite o desejo que a iniciou. Se eu quero ‘x’ e descubro, por deliberação, que ‘y’ é o meio para ‘x’, o desejo de ‘x’ é transmitido para ‘y’; desejo, então, ‘y’ (em vista de ‘x’). Assim, se desejo agir virtuosamente e a ação ‘a’ é concluída por deliberação como a ação em que consiste a virtude nesse momento, desejo ‘a’. O fim passa a ser, nesse momento, ‘a’; busco, então, os meios de realizá-lo. É preciso, assim, apenas distinguir as capacidades que operam em cada um dos diferentes momentos da deliberação e, ainda, estar consciente desses diferentes momentos. A virtude pode ter a função de

¹⁸⁶ Cf. Natali, *The Wisdom of Aristotle*, p. 55.

¹⁸⁷ Cf. Op. Cit., p. 211.

desejar o meio-termo encontrado pelo prudente porque é ‘isto’ que se revela como o fim que deve ser buscado aqui e agora.

Virtude moral e prudência aperfeiçoam diferentes partes da alma que sempre operam conjuntamente; é por isso que não só podem como devem desenvolver-se juntas e ser, sob diferentes aspectos, uma o critério da outra. Se a ação humana estrutura-se em termos de fins e meios ou coisas em vista do fim (*ta pros to telos*) e se, além disso, há partes da alma que são as principais responsáveis pela adoção de uns (fins) e de outros (coisas em vista dos fins), então, para que a ação seja perfeita, deve haver perfeição de ambas as partes da alma. Com efeito, a virtude moral só pode desempenhar seus papéis de educação e manutenção da concepção e desejo e escolha da *eudaimonia* se o agente exercitar e aperfeiçoar sua capacidade de julgar – racional, portanto – em situações de ação. É assim que ele vai *aprendendo* a escolher, deliberadamente, a virtude por ela mesma.

Do mesmo modo, também o prudente só poderá buscar e determinar o que deve ser feito nas situações particulares se um desejo pelo agir virtuoso em geral estiver nele presente. Em geral, todos fazemos nossas escolhas, em última instância, em vista daquilo que acreditamos que consista uma boa vida. Com o prudente não poderia ser diferente: sem o desejo por aquilo que ele corretamente entende por *eudaimonia*, ele não poderia deliberar excelentemente e determinar o que a coragem ou a temperança requerem dele agora. Sorabji procura mostrar que a concepção de *eudaimonia* do prudente está presente, conscientemente ou não, em todas as suas escolhas particulares. Como ele afirma,

Nós não podemos decidir o que devemos fazer em uma situação particular tendo como referência alguma consideração isolada como, por exemplo, a falta de medo. Muitas considerações nos influenciarão. E, para o homem virtuoso, segundo Aristóteles, essas considerações se encaixarão na sua concepção unificada da boa vida, uma concepção sobre a qual ele sem dúvida refletiu no período em que a estava adquirindo e sobre a qual ele refletirá novamente em casos difíceis.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Cf. Op. Cit., p. 207. Esta idéia corrobora aquela que estamos aqui defendendo e que Sorabji também procura defender, a saber, que virtude moral e prudência coexistem e são implicadas uma pela outra naquele que dispõe de perfeição moral.

Dizer que a nossa concepção de *eudaimonia* é sempre operante nas nossas escolhas não significa, no entanto, que o agente deve sempre ter em mente, de modo consciente e claro, aquilo que ele entende como uma boa vida; essa é a interpretação da *eudaimonia* a título de um “Grande Fim”¹⁸⁹. Ela afirma que a concepção de *eudaimonia* deve estar sempre presente, como uma grande figura, na mente daquele que escolhe; o prudente seria aquele que visaria realizar *O Bem* na medida em que tentaria pôr em prática um determinado conteúdo que, segundo ele, deve estar presente na vida plena. Esse conteúdo, com efeito, é o que diferenciaria o prudente das demais pessoas: apenas ele disporia da visão correta das coisas que devem constar em uma boa vida na medida em que só ele saberia determinar o seu conteúdo.

Essa visão, no entanto, implica a aceitação de duas outras teses, as quais já vimos serem inadequadas para explicar a teoria moral de Aristóteles. Como afirma Broadie, “se ele [Aristóteles] acreditasse em um único fim constante que justificasse toda escolha racional, ele certamente teria que sustentá-lo como uma ‘resposta fixa’, ainda que esta fosse uma resposta em um nível tão alto [geral] que não fosse fácil de aplicar aos particulares”¹⁹⁰. A dificuldade seria, assim, unicamente a de aplicar adequadamente uma tal resposta às situações concretas; entretanto, ela estaria lá: correta e inabalável. Ocorre que nenhuma resposta fixa, sempre certa, pode ser dada à pergunta ‘como devo agir?’ que não a seguinte: ‘aja bem’. Entretanto, o que se quer saber é, justamente, em que consiste esse ‘aja bem’. Como vimos, uma tal resposta sempre depende das circunstâncias. Não devemos compreender a concepção de *eudaimonia* como uma figura fixa estampada na mente do prudente, ao qual resta buscar os meios de causar, de maneira mais eficaz, o seu conteúdo.

Devemos, ao contrário, compreender simplesmente que, sem *algum* pano de fundo, alguma idéia bastante geral e formal – quando, então, é possível preenchê-la com diferentes conteúdos – não podemos realizar nossas deliberações e escolhas singulares. Como afirmou Sorabji, trata-se apenas de observar que essa concepção geral *influencia* todas as escolhas do prudente, embora nem sempre de

¹⁸⁹ Conforme veremos, essa interpretação é fortemente rejeitada por Broadie (cf. *Ethics with Aristotle*, pp. 198-202).

¹⁹⁰ Cf. Op. Cit., p.199.

modo explícito e consciente. O agente voltará sempre a refletir a respeito dessa sua concepção em casos difíceis de decisão sobre o que fazer; o seu conteúdo não é um conteúdo imutável. Se fosse possível a existência de um tal conteúdo, a prudência seria ciência, ela encerraria um conteúdo universal e necessário; o prudente seria alguém capaz de demonstrar teoricamente como devemos estabelecer prioridades e objetivos na nossa vida. No entanto, ele não é capaz de fazer isso porque o conhecimento que lhe pertence é uma virtude e não uma ciência. Seu conteúdo, como vimos, é indeterminado: por deliberação, é preciso estabelecê-lo em cada caso particular.

O prudente precisa, pois, estabelecer, em cada caso, qual ação é a ação virtuosa. Ele não sabe isso de antemão. No entanto, ainda que ele não disponha diante de si de uma figura do “Grande Fim”, é preciso que ele saiba, de um modo geral, em que a *eudaimonia* consiste, pois é por causa dela e em vista dela que ele faz as suas escolhas. Esse fim, portanto, como causa final, deve, de alguma maneira, influenciar todas as suas escolhas e ações. Assim, devemos dizer que só podemos saber o que as virtudes particulares requerem de nós a cada momento se soubermos, de uma maneira bastante abrangente e geral, o que a virtude requer de nós. Com efeito, se um fim específico é o que dá início a todo processo deliberativo particular, então, em geral, é O Fim que permite o início desses processos. A *eudaimonia* é sempre o objetivo último das nossas deliberações; porém, ela nunca o é diretamente, mas através das nossas deliberações e decisões particulares em vista de fins particulares. Assim, ainda que indiretamente, fazemos tudo o que fazemos em vista daquilo que, em geral, pensamos que deve consistir uma vida feliz.

III. 3. 8 – O prudente e a justa regra

O que vimos que parece ser um problema, com efeito, segue-se da interdependência entre prudência e virtude moral. Trata-se de reconhecer, em vista disso, que o critério para determinar a boa ação é imanente àquele que é virtuoso; ele é o padrão das ações porque é prudente. O prudente é aquele que possui a justa regra ou dispõe dela. Mas é preciso esclarecer ou mesmo corrigir essa afirmação.

Quando dizemos que a justa regra pertence ao prudente, não queremos dizer que ela é algo externo a ele. Não é o caso, assim, de compreender que, por ser virtuoso, o prudente tem um acesso privilegiado à justa regra. Não há uma regra e um padrão de ação fora de si para o qual o prudente olhe e determine quais são as boas ações. Como afirma Aubenque, o critério de determinação da boa ação não é transcendente àquele que dizemos que o possui:

O valor do *spoudaios* não é medido por qualquer Valor transcendente, mas é *ele mesmo* a medida do valor. Propomos, nesse sentido, assim chamá-lo: o nobre. Este personagem aparece na sua função de critério e fundamento de medida desde o livro I da *Ética Nicomaquéia*. (...) ¹⁹¹

Em nenhum momento Aristóteles desconectou, na *EN*, a razão do desejo no que concerne à ação; devemos disso concluir que ele jamais separou a justa regra da justeza e nobreza do caráter daqueles que são ditos virtuosos ou nobres. É nisto que consiste ser bom e *ser*, no sentido próprio da palavra, a justa regra da bondade das ações. No livro VI, a justa regra e sua imanência àquele que a possui são tornadas explícitas; não são, contrariamente, introduzidas como algo novo. Aristóteles nos pede para lembrar com atenção o que já foi dito afirmando que a justa regra opera desde sempre em um caráter virtuoso, tal como foi exposto no livro II. No livro VI, é preciso apenas mostrar que o virtuoso é padrão para a ação por causa da presença nele da justa regra, ou seja, por causa de uma perfeição, ao lado da perfeição adquirida em seus desejos, em sua razão prática.

É assim que bom é aquilo que os homens bons julgam como tal. Isto é assim não porque eles fazem com que algo seja, através do seu juízo, bom, mas porque eles são o critério de reconhecimento para aquilo que deve ser feito. Eles aprenderam a desejar e julgar adequadamente, de modo que as coisas só aparecem como boas para eles quando o são realmente. Como observa Aubenque:

O bem real é aquele que aparece como tal à vontade do homem bom; nele, *phainomenon agathon* [o que aparece como bom] e *agathon haplos* [bom absolutamente ou sem qualificações] coincidem; o que permite, em

¹⁹¹ Cf. Aubenque, P., *La Prudence chez Aristotle*, p. 45.

todo caso, distinguir a verdade da aparência, é a decisão do *spoudaios*, cuja vontade é menos esclarecida (pois, para quem seria?) do que esclarecedora (...) ¹⁹².

Não há vontade, aqui entendida como desejo e razão prática operando harmonicamente em vista da *eudaimonia*, superior a uma vontade prudente, a qual seria capaz de funcionar como critério para ela, verificando se ela é realmente boa ou não. A vontade do prudente esclarece o modo pelo qual devemos agir, mas não pode ser esclarecida, ou seja, atestada como correta por nenhuma outra instância superior a ela; com efeito, uma tal instância inexistente. Através da sua vontade, assim, o prudente esclarece a conduta das pessoas na medida em que uma tal vontade não se presta a ser esclarecida, mas a esclarecer como devem ser as condutas das pessoas. Ela mostra, porque foi bem educada, que espécie de coisas devem ser buscadas, quais devem ser evitadas e de que modo. É vendo o que é verdadeiro no domínio prático que a vontade do nobre pode guiar as ações das pessoas e funcionar como padrão para elas.

Na medida em que a regra e o padrão de ação do prudente são dados por ele e nele mesmo, é novamente Platão o alvo de Aristóteles. É preciso negar uma maneira platônica de conceber a justa regra, como algo supranatural, transcendente e, portanto, independente da conduta virtuosa particular dos seres humanos. Segundo Aristóteles, essa regra nos pertence: é através dos homens e como homens perfeitos, na medida em que isso nos é possível, que podemos determinar o que deve ser feito. Como afirma Aubenque, "(...) se não há mais [para os homens], como para Platão, uma Medida transcendente que lhes permita julgar, resta que sejam os homens de valor os juízes do valor ele mesmo". ¹⁹³

Isso, no entanto, embora aproxime a posição aristotélica da protagórica no que concerne à tese do homem-medida, não pode ser confundida com ela. Trata-se de um critério imanente, o que não constitui uma arbitrariedade ou relativismo. Também nesse ponto, como em outros momentos, a comparação com a arte ajuda Aristóteles. Trata-se do caso da saúde, novamente. Como Aristóteles afirma:

¹⁹² Cf. Op. Cit., p. 46.

¹⁹³ Idem, ibidem.

(...) assim é no caso dos corpos, onde também as coisas que são saudáveis são saudáveis para os corpos que estão em boa condição, enquanto que para aqueles que estão doentes outras coisas são saudáveis – ou amargo ou doce ou quente ou pesado e assim por diante –; pois não é o caso que o homem bom julga cada classe de coisas corretamente e em cada uma delas a verdade aparece para ele? Pois cada disposição de caráter tem as suas próprias idéias sobre o nobre e o prazeroso e talvez o homem bom distinga-se dos demais porque ele vê a verdade em cada classe de coisas, sendo como que a norma e a medida delas. (1113a25-34)

O critério para determinar se alguém tem saúde são as pessoas saudáveis. Não existe “A Saúde” independentemente daqueles que a têm, como um padrão externo por comparação ao qual as demais pessoas devem ser ditas saudáveis; são as próprias pessoas saudáveis o padrão para julgar a saúde dos demais¹⁹⁴. Assim, o paladar de uma pessoa saudável é o padrão para determinar se algo é doce, amargo, azedo ou salgado; a boa visão de alguém é padrão para determinar as cores dos objetos e não a visão de um daltônico; a temperatura de uma pessoa sem febre é padrão para afirmar o quanto uma outra está ou não febril. Do mesmo modo, é o caráter de alguém que é virtuoso que deve ser tomado como o padrão do que devemos fazer: ele é o corpo saudável em função do qual podemos saber o quanto estamos doentes, fornecendo-nos o modelo que o nosso “corpo moral” deve seguir.

¹⁹⁴ Embora pareça, essa tese não é contraditória àquela de que a saúde é um fim extrínseco aos meios de obtê-la, como o são todos os fins visados pelas artes. No caso que estamos vendo, trata-se de esclarecer o que consiste dizer que alguém tem saúde, quais os critérios que alguém deve adotar para estabelecer isso. No segundo caso, tratou-se de esclarecer que tipo de relação deve ser compreendida entre os fins e os meios que, nas técnicas, conduzem a eles.

CONCLUSÃO

Podemos, agora, tentar uma resposta à questão que motivou e guiou este trabalho. Trata-se de assinalar de maneira mais explícita a (as) função (funções) que Aristóteles atribui à prudência na *EN*. O objetivo da *EN* é mostrar como devemos viver, em que consiste viver uma vida humana perfeita, e a prudência é peça fundamental em vista desse objetivo, pois é a razão que opera no interior das virtudes morais; ora, a realização da *eudaimonia* necessariamente envolve o exercício da nossa razão. Uma vida humana plena consiste, essencialmente, em viver e agir virtuosamente; a virtude moral se apresenta sob diferentes formas, ou seja, há várias e não apenas uma virtude moral. Segundo qual delas devemos viver? Segundo uma, duas ou todas elas? A mediania em que nos encontramos quando estão em jogo os nossos sentimentos de medo e confiança chama-se coragem; já nos casos em que estão em jogo os prazeres corporais, o meio-termo chama-se temperança. Poderíamos encontrar na *EN* critérios para determinar se a coragem é ou não melhor do que a temperança e, assim, decidir dedicar a nossa vida à realização de atos corajosos?

Ainda que as virtudes morais sejam muitas e diferentes, todas elas encontram-se sob uma única caracterização geral, a saber, todas são medianias determinadas racionalmente por uma razão prudencial. E, como vimos, não apenas devem todas as virtudes estar de acordo com a prudência, mas devem ser acompanhadas dela. Uma virtude moral na qual não está presente a prudência não é, no sentido próprio, uma virtude moral, mas uma virtude natural, assim chamada porque é uma tendência inata do agente à boa ação ou porque é uma virtude adquirida pela prática, mas na qual ainda não é operante a apreensão das corretas razões para agir. A virtude moral, com efeito, só é capaz de aperfeiçoar completa e plenamente nossa capacidade desiderativa – a qual envolve igualmente desejos e emoções – se a nossa capacidade racional prática também for aperfeiçoada. Da mesma forma, a perfeição da razão prática, a prudência, só é possível se houver uma perfeição da capacidade desiderativa. Como Burnet afirma, fazendo um trocadilho com a afirmação kantiana de que intuições sem conceitos são cegas e

conceitos sem intuições são vazios, “a *arete* sem *phronesis* é cega; a *phronesis* sem *arete* é vazia”¹⁹⁵.

Embora virtude moral e prudência não sejam a mesma coisa, pois consistem em perfeições de diferentes partes da alma, capacitando o agente à realização de diferentes funções, há, como vimos, uma dependência mútua entre elas, a qual se torna mais explícita quando consideramos as pessoas que possuem essas virtudes: não é possível encontrar uma só pessoa que seja verdadeiramente virtuosa e não seja prudente; não é possível encontrar um prudente que não seja, no sentido próprio da palavra, virtuoso.

Estreita e essencialmente ligada à virtude moral, a prudência liga-se estreita e essencialmente à *eudaimonia*: se o *eudaimon* é o virtuoso moral no sentido próprio, o prudente é aquele capaz de viver uma vida humana plena. Se a *eudaimonia* consiste em viver e agir virtuosamente e as virtudes morais são muitas, é razoável questionar quais dessas virtudes são necessárias para que alguém seja feliz, como assinalamos anteriormente. Bastará que o agente seja corajoso desde que sua coragem seja acompanhada de prudência? Ou é preciso que ele seja corajoso (próprio) e também generoso (próprio)? Ou apenas justo, uma vez que, sob um certo aspecto, a justiça é a virtude moral ela mesma, ainda que não absolutamente, mas com relação às demais pessoas (cf. 1129b26-27)? Ou, contrariamente a todas essas alternativas, são necessárias todas as virtudes morais? Sabemos que alguém só será corajoso ou temperante propriamente dito se ele tiver aperfeiçoadas tanto a sua capacidade desiderativa e emotiva quanto a sua capacidade racional prática. Nesse caso, seria possível que alguém estivesse disposto a agir de uma determinada maneira em certos contextos, mas, em outros, estivesse disposto a agir da maneira contrária? Em outras palavras: é possível que alguém seja virtuoso com relação a alguns sentimentos e ações, mas seja vicioso – ou indiferente – com relação a outros e tenha, assim, uma virtude, mas não tenha outra?

Todas as questões acima estão relacionadas ao conhecido e discutido problema da unidade ou conexão das virtudes. “Segundo a doutrina clássica da

¹⁹⁵ Cf. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p. 286.

conexão das virtudes”, afirma Zingano, “quem tem uma virtude moral tem todas”¹⁹⁶. A visão negativa dessa doutrina consiste em afirmar que quem não tem uma das virtudes, não tem nenhuma. Zenão seria um defensor dessa idéia. Segundo ele, há diferentes virtudes, as quais são inseparáveis através da prudência; no entanto, na medida em que ele as define, acaba por igualá-las à prudência, diferenciando-as apenas em função dos diferentes contextos nos quais elas são exercidas¹⁹⁷. A prudência, assim, unificaria as virtudes na medida em que todas elas seriam como que aspectos seus.

Conseqüentemente, segundo Zenão, quem tem qualquer uma das virtudes, na medida em que todas elas são atualizações da prudência em determinado tipo de contexto, tem todas; justamente, ter prudência é ter as virtudes morais a serem aplicadas nos diferentes contextos em que o agente se encontra. No entanto, essa não pode ser a razão pela qual Aristóteles argumenta em favor de uma unidade das virtudes. Em primeiro lugar, a virtude moral e a prudência são virtudes de natureza distinta: as virtudes morais são disposições para desejar e sentir as coisas que se deve desejar e sentir; a prudência é a virtude de deliberar bem em vista da realização das coisas que desejamos e sentimos adequadamente por causa da virtude moral.

Além disso, segundo Aristóteles, tampouco podemos confundir as virtudes morais entre si. É bem verdade que todas elas têm uma e mesma base intelectual, pois todas estão de acordo com a prudência; independentemente disso, enquanto disposições morais que originam atos antes com umas do que com outras características, elas não podem ser confundidas. Não apenas a definição de coragem não pode ser confundida com a de temperança, mas também uma situação que requer a coragem do agente não pode ser confundida com uma situação que

¹⁹⁶ Cf. Zingano, na comunicação apresentada no Centre De Wulf-Mansion (Louvain-la-Neuve), no colóquio *La raison pratique dans l'éthique et la politique d'Aristote* (março/ 2000), “A conexão das virtudes em Aristóteles”, p. 262.

¹⁹⁷ Cf. Annas, *The Morality of Happiness*, p. 79. Annas cita o comentário de Plutarco à tese de Zenão: “Zenão admite muitas e diferenciadas virtudes assim como Platão, por exemplo, a prudência, a coragem, a temperança e a justiça, na medida em que, embora sejam inseparáveis, elas são distintas e diferentes umas das outras. Mas quando ele define cada uma delas, ele diz que a coragem é a prudência nas coisas a serem enfrentadas, moderação é prudência nas coisas a serem escolhidas, a prudência no sentido próprio é a prudência no que deve ser feito, a justiça é a prudência nas coisas a serem distribuídas – isso na medida em que são todas uma única virtude que apenas parece diferir de acordo com as atividades em função das suas relações com as coisas”.

requer dele temperança ou generosidade. Isso é assim não apenas porque os sentimentos envolvidos nas diferentes virtudes são distintos, mas principalmente porque elas implicam que o agente compreenda o que é, primeiramente, mais importante e relevante nas circunstâncias distintas de ação. Como Annas afirma, “há um ponto de vista do qual as considerações acerca do que a coragem requer vêm *primeiro* e isto é coragem. Similarmente, o ponto de vista a partir do qual aquelas coisas que concernem à justiça são tomadas primeiramente é justiça”¹⁹⁸.

Se os aspectos próprios a uma determinada virtude são os mais evidentes e relevantes em uma situação em vista da descoberta daquilo que deve ser feito, então essa é a virtude que está sendo requerida do agente naquele momento. Em uma batalha, as situações onde é preciso decidir quando e por que meios deve-se atacar o inimigo, se é que se deve atacá-lo, são situações que envolvem de modo mais imediato considerações a respeito da coragem. Já as situações que envolvem a distribuição de bens requerem, primeiramente, considerações a respeito do que é justo e não do que é temperante a ser feito.

Assim, a posição que se pode atribuir a Zenão parece excessiva à doutrina aristotélica. Não é verdade que, para Aristóteles, as virtudes sejam meros aspectos ou casos de aplicação da prudência. Elas são distintas da prudência e distintas entre si. Uma outra versão da tese da unidade das virtudes encontra-se no estoicismo. Segundo Gauthier e Jolif, para os estóicos, “não apenas quem tem uma virtude tem todas, mas quem realiza um ato virtuoso realiza todas as virtudes”¹⁹⁹. Deve-se não apenas dizer que uma pessoa que possui uma virtude possui conjuntamente todas as virtudes, mas também que ela realiza ao mesmo tempo todas as virtudes quando age virtuosamente. O estoicismo encontra, em vista disso, o mesmo problema que a doutrina de Zenão. Como afirma Annas, para os estóicos,

A pessoa que possui uma única virtude, se ela a possui completamente, então ela tem *phronesis*; e ter esta é ter todas as virtudes. Mas, então, a virtude consistirá na *phronesis* e o que intuitivamente nos aparece como diferentes tipos de ações (justa, controlada) serão exercícios de uma mesma disposição em diferentes contextos. E, então, a pessoa justa, a

¹⁹⁸ Cf. Op. Cit., p. 82.

¹⁹⁹ Cf. Gauthier e Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire, p. 559.

que age de acordo com a justiça, estará de fato agindo de acordo com a *phronesis*. Mas agir assim é agir de acordo com todas as virtudes.²⁰⁰

Em suma, de acordo com o estoicismo, todas as virtudes morais consistem na prudência. Sua unidade se faz em função da sua identidade²⁰¹. Como vimos quando apresentamos sumariamente a posição de Zenão, essa consequência é inaceitável para a doutrina aristotélica: as virtudes morais são perfeições da parte desiderativa da alma; logo, não podem ser identificadas com a prudência. É preciso encontrar uma maneira de unificar as virtudes sem identificá-las com a razão prática que opera, segundo Aristóteles, no seu interior.

Uma primeira coisa a fazer em vista de determinar o tipo de unidade que Aristóteles atribui às virtudes é buscar o momento no texto em que ele estaria se pronunciando a esse respeito. *EN VI 13* certamente é este momento. No entanto, ele é bastante sucinto e pensamos que, apenas tendo em mente as coisas que já vimos a respeito da prudência e das virtudes morais, podemos esclarecer a unidade que se forma entre elas. Um dos principais - se não o principal - objetivos de Aristóteles no capítulo 13 do livro VI é distinguir a sua posição da socrática, de um lado, e da dos “homens de agora”, de outro. A analogia da prudência com a visão, presente neste capítulo 13, já foi objeto de análise e mostrou que é preciso que a virtude moral seja dotada do “olho” sagaz do prudente a fim de poder deliberar bem em vista da realização das boas ações para as quais ela tende. Sem isso, a virtude permanece sendo uma boa tendência, mas não é capaz de realizar plenamente a *eudaimonia*.

²⁰⁰ Op. Cit., p. 81.

²⁰¹ Cf. Annas, Op. Cit., p. 81. No entanto, Crisipo teria tentado dar conta desse problema, afirmando que, com relação aos seus “pontos principais”, as virtudes diferem umas das outras. Esses “pontos principais” foram considerados por Annas como expressando a idéia de perspectiva. No entanto, essa idéia não parece resolver o problema da identidade entre virtude moral e prudência, no caso do estoicismo. Sendo que, para o estoicismo, “todas as emoções são defeituosas e a virtude requer a sua supressão”, como afirma Annas (Op. Cit., p. 82), as diferentes perspectivas requeridas pelas diferentes virtudes não podem dizer respeito aos diferentes desejos e emoções abrangidos por cada uma das virtudes. Assim, se a base intelectual das virtudes é uma e a mesma - a *phronesis* -, resta que essa base seja as virtudes elas mesmas. Ora, esse é um problema com o qual os aristotélicos, segundo Annas, estariam comprometidos, pois, como temos visto, também para Aristóteles a prudência é a base intelectual sobre e a partir da qual operam todas as virtudes morais. Entretanto, como a teoria moral aristotélica não exige a supressão das emoções, mas, antes, a sua educação, isso nos ajudará a encontrar uma solução para esse problema. Isso inclui a idéia segundo a qual, como já assinalamos, as coisas que concernem a uma virtude, primeiramente, não são as mesmas que concernem às demais.

Aristóteles observa que é por causa dessa relação intrínseca entre virtude moral e prudência que algumas confusões foram geradas; em especial, a tese socrática de que as virtudes são formas da prudência. Aristóteles pretende evitar essa posição, a qual, na medida em que identifica virtude moral e prudência, é equivalente às doutrinas de Zenão e dos estóicos. A relação de bi-implicação entre as funções e perfeições das partes desiderativa e racional prática, por outro lado, deve ser mantida. “É por isso”, como Aristóteles afirma,

que alguns dizem que todas as virtudes são formas de prudência e que Sócrates, com relação a um aspecto estava certo enquanto que com relação a outro estava errado; em pensar que todas as virtudes fossem formas de prudência ele estava errado, mas em dizer que elas implicam prudência ele estava certo. Isso é confirmado pelo fato que mesmo agora todos os homens, quando definem a virtude, após nomear a disposição de caráter e seus objetos, acrescentam ‘aquela (disposição) que está de acordo com a justa regra’; ora, a justa regra é o que está de acordo com a prudência. (1144b16-23)

Se a relação existente entre as virtudes morais e a prudência é a de bi-implicação na medida em que a existência de uma implica a existência da outra porque colaboram entre si, então a concepção socrática não está totalmente errada. Sócrates estava certo em conectar de maneira forte virtude moral e prudência, porém errou ao pensar que a relação existente entre elas era de identidade. Ele cometeu o equívoco de identificar as virtudes morais com a prudência porque não compreendeu as virtudes morais como aperfeiçoamentos da parte não racional da alma – porém capaz de ouvir a razão –, mas sim como perfeições da razão. Aristóteles explica a posição socrática: “Sócrates, então, pensava que as virtudes eram regras ou princípios racionais (pois ele pensava que elas todas eram tipos de conhecimento científico)” (1144b28-30) na medida em que todas eram formas da prudência, a qual, por sua vez, devia ser considerada como uma ciência. Para Aristóteles, no entanto, essa possibilidade está excluída por razões que apresentamos anteriormente: a prudência é uma virtude, a qual pertence à parte calculativa e não demonstrativa da razão.

Aristóteles buscou mostrar ao longo de toda a *EN* que: 1) as virtudes morais são perfeições da nossa capacidade desiderativa, a qual é não racional, mas

é capaz de ouvir a razão. Se a prudência não pode ser uma forma de conhecimento, tampouco elas podem ser; 2) as virtudes morais, embora não sejam disposições racionais, estão intrinsecamente relacionadas com a prudência; se alguém tem uma, tem a outra e vice-versa. É nesse sentido que deve ser compreendida a afirmação de Aristóteles em 1144b19: as virtudes morais *implicam* razão porque a sua plena aquisição requer a prudência no agente que as possui. Como ele afirmará mais adiante, elas podem e devem ser *acompanhadas* de razão, o que significa exigir prudência daquele que é virtuoso moral.

Negando a identidade entre virtude moral e prudência, os “homens de agora” passaram a definir a virtude moral como a disposição que está de acordo com a justa regra. Essa definição está, segundo Aristóteles, correta. Com efeito, desde o início da *EN*, Aristóteles assume como verdadeiro esse princípio comumente aceito sobre a virtude moral, postergando ao livro VI a análise da justa regra e o esclarecimento a respeito do modo como devemos compreender a sua relação com as demais virtudes (cf. 1103b32-35). Os resultados dessa análise pretendem mostrar não que a definição corrente está errada, mas apenas que ela é ampla demais: é correto dizer que a virtude moral está de acordo com a reta razão prudencial, mas essa afirmação é compatível com uma outra segundo a qual ela *apenas* está de acordo com a prudência, sem que seja necessária a presença e colaboração da última na obra da virtude moral. Por outro lado, é preciso notar, essa afirmação também é compatível com a que a virtude moral é uma disposição necessariamente acompanhada de prudência: é disso que Aristóteles quer nos persuadir. É preciso “ir mais adiante” e requerer não apenas a conformidade à, mas também a presença da prudência naquele que é virtuoso moral:

Pois não é a mera disposição de acordo com a justa regra que é virtude, mas a disposição que implica a *presença* da justa regra; e a prudência é a justa regra sobre esses assuntos. Sócrates, então, pensava que as virtudes eram regras ou princípios racionais (pois ele pensava que todas elas eram formas de conhecimento científico), enquanto que nós pensamos que elas *envolvem* um princípio racional. (1144b26-31)

Dada a identificação assinalada anteriormente entre ter a justa regra (ou ter prudência) e ser prudente (ou ser a justa regra), torna-se evidente o que

Aristóteles pretende ao introduzir a correção acima. Dado o modo como devemos compreender ambas as disposições, virtude moral e prudência, e a relação existente entre elas, não é possível que uma exista sem a outra; em especial, Aristóteles quer chamar a atenção para o fato de que a virtude moral, sendo o que ela é, não pode existir sem prudência.

Os elementos para que a relação entre as duas disposições fosse assim compreendida certamente já foram dados; por isso pudemos, no capítulo anterior, esclarecê-la. Entretanto, faltava explicitá-la e extrair as conseqüências dessa dependência mútua. A conclusão do livro VI da *EN* visa a cumprir essas duas tarefas.

O *Prudente*²⁰² tem uma concepção verdadeira e acertada da *eudaimonia* e não apenas delibera em vista dela como a realiza, sempre, através da sua deliberação. Como vimos, essa concepção é obtida principalmente através da virtude moral, da prática de atos em uma mesma direção. As perguntas feitas anteriormente, ainda que por uma outra via, retornam: quais e quantas são as virtudes morais capazes de oferecer ao agente não apenas uma concepção acertada e formal da *eudaimonia* (como algo completo e auto-suficiente), mas um conteúdo ainda que geral que se deve realizar? Haverá uma delas ou um conjunto delas que forneça os fins que devem compor uma vida feliz?

Ao falar da reciprocidade entre virtude moral e prudência, Aristóteles fala exatamente dessa maneira, a saber, da *virtude moral* ou das *virtudes morais*. Ele jamais especifica uma entre elas ou determina que é a realização deste e não daquele conjunto de virtudes que deve ser visada pelo prudente. Como ele afirma, “não é possível ser bom em sentido estrito”, ou seja, virtuoso moral (no sentido próprio), “sem prudência” e vice-versa (cf. 1144b32-34). Não sendo especificada a virtude, podemos afirmar que, de um modo geral, nenhuma das virtudes morais já analisadas na *EN* pode ser dada sem prudência. Não há coragem propriamente dita sem prudência, não há temperança ou generosidade propriamente ditas sem prudência; é preciso que o justo e o magnânimo sejam, eles mesmos, prudentes

²⁰² As maiúsculas e o grifo que aparecem nas palavras ‘prudente’ e ‘virtuoso moral’ serão explicados e justificados adiante.

para que possuam plenamente a virtude que a eles atribuímos. Ser virtuoso, possuir qualquer uma das virtudes morais, implica ser prudente ou possuir a virtude intelectual da prudência.

Se a prudência está em todas as virtudes morais propriamente ditas, deve haver uma relação entre elas: ser corajoso deve ter alguma relação com ser temperante, com ser justo, com ser generoso e com as demais virtudes. Com efeito, todas elas são igualmente virtudes morais, perfeições dos nossos sentimentos e desejos. Todas elas engendram atos virtuosos, específicos a cada uma das suas áreas. Aristóteles defende, como afirmamos desde o início, uma certa conexão entre as virtudes; nosso problema todo parece ser determinar a natureza dessa conexão. É em função dela que Aristóteles afirma que podemos refutar a tese de que as virtudes podem ocorrer separadamente umas das outras:

(...) o mesmo homem, poderia ser dito, não é bem dotado pela natureza de todas as virtudes, de tal forma que ele possuirá uma enquanto ainda não adquiriu a outra. Isto é possível com relação às virtudes naturais, mas não com relação àquelas a respeito das quais um homem é chamado bom sem qualificação; pois, com a presença de uma única qualidade, a prudência, todas as virtudes serão dadas. (1144b35-1145a3)

A passagem citada parece não deixar dúvidas: Aristóteles é um adepto do que parece ser uma versão forte da doutrina da conexão ou unidade entre as virtudes. “Com a presença de uma única qualidade, a prudência, todas as virtudes serão dadas”, Aristóteles afirma. Com prudência, elas como que tornam-se uma só no agente que as possui. Sem prudência, elas nem mesmo são virtudes morais, mas apenas virtudes naturais. Assim, se alguém possui uma das virtudes morais, possuirá todas elas porque possuirá prudência. Esta última é como que causa da existência de todas as virtudes morais em um agente. Ser virtuoso, assim, compreende ter aperfeiçoadas as capacidades desiderativa/ emocional e a racional prática, sendo que, por causa do aperfeiçoamento da segunda, o agente possuirá todas as virtudes morais.

Podemos compreender agora porque Aristóteles não especifica a virtude em questão quando afirma que o virtuoso é necessariamente prudente. Trata-se de

compreender que esse é, como assinalado, *O Virtuoso Moral* ou *O Prudente*, aquele que possui todas as virtudes morais. Seria errado especificar qualquer uma delas ao se referir ao seu caráter: ele possui todas. Essa seria a figura moral máxima da *EN*. Parece que temos aqui, no entanto, alguns problemas. Se, para Aristóteles, as virtudes morais são distintas, por que não pode ser o caso de o agente saber distinguir e determinar o que deve ser feito em situações de coragem, mas não saber fazer isso em casos de generosidade e das demais virtudes? Por que, nesse caso, o agente ainda não seria corajoso propriamente dito? Por que a posse de uma delas engendra a posse das demais? O que a prudência de fato proporciona ao agente de tal forma que ele é capaz de tornar-se “bom absolutamente”, isto é, bom enquanto ser humano e não apenas um homem bom porque é, por exemplo, corajoso? Como é possível que, simplesmente através da aquisição de uma qualidade intelectual, o agente tenha as disposições de caráter nas quais ele não foi educado, possuindo, assim, virtudes que ele jamais praticou?

Problema semelhante a esse também pode ser encontrado se consideramos o modo pelo qual adquirimos as virtudes morais uma a uma. Aristóteles afirma e insiste que cada uma delas é adquirida através da prática de atos em uma mesma direção; é preciso que o agente crie o hábito de agir e sentir antes de uma maneira do que de outra. Mas, se as virtudes são distintas, a educação de alguém no hábito da coragem será distinta daquela no hábito da generosidade: as ações visadas pelo educador ou pelo próprio agente não são as mesmas, mas correspondem aos principais aspectos de cada uma das virtudes em particular. É preciso, com efeito, a experiência das situações particulares correspondentes a cada uma das virtudes para que alguém possa adquirir a disposição para agir daquela maneira. No entanto, nenhuma situação de ação é idêntica a uma outra: sempre haverá características peculiares a um determinado contexto, e esses jamais se repetirão. Como, então, é possível adquirir qualquer uma das virtudes, uma vez que nunca as situações se repetem para que o agente possa dizer que agora sim ele tem experiência sobre aquele tipo de caso – e adquiriu seja a coragem, seja a temperança – porque já vivenciou situações semelhantes?

O ponto para a dissolução desse problema já foi assinalado. Ainda que as situações e as circunstâncias envolvidas jamais se repitam, é possível adquirir a disposição de agir e reagir de uma determinada maneira a partir da experiência de casos particulares porque podemos abstrair dessas particularidades e perceber o que pode ser comum a todos eles. As situações não são iguais, evidentemente, mas o fato de todas elas serem casos de temperança, por exemplo, as aproxima. Por causa disso, o agente pode adquirir uma disposição de caráter para agir de maneira temperante, pois, nas diferentes situações e circunstâncias de ação que se apresentam para ele, há algo que é comum a elas que pode ser por ele apreendido. A realização daquilo que é percebido como característica comum a diferentes situações e contextos proporcionará a ele a disposição de caráter correspondente.

Nosso problema é entender como isso funciona no caso de todas as virtudes. É preciso lembrar, primeiramente, que a prudência é um conhecimento que envolve uma certa universalidade e uma certa necessidade. Ambas dizem respeito ao modo pelo qual devemos compreender as razões para agir que a prudência é capaz de oferecer. Tais razões são universais não porque valem sempre, em qualquer circunstância de ação, mas porque em determinadas circunstâncias, justificam a prática dessa e não daquela ação. Elas revelam, com efeito, um universal peculiar, a saber, *o melhor a ser feito aqui e agora*.

Além disso, a universalidade da prudência diz respeito a uma função de generalização das experiências do agente. Aprendemos, através dela, que casos diferentes de ação podem estar sob uma mesma caracterização na medida em que são todos virtuosos. E ela envolve necessidade porque é normativa, prescrevendo o que se deve fazer e como se deve fazer na medida em que se é um ser humano. A necessidade normativa relacionada com a prudência só é possível porque suas razões são válidas universalmente para o ser humano.

Essas funções de universalidade e, principalmente, de normatividade da prudência só podem ser por ela cumprida dada a sua relação com a virtude moral, ainda que o agente tenha praticado, no início da sua educação moral, apenas algumas delas. Através da educação moral, o agente pode compreender em que consiste ter uma vida boa, o que significa não apenas conceber que coisas são

essas, mas também e principalmente desejar essas coisas. O perverso é mesmo capaz de conceber que coisas ele deve fazer, mas deseja as coisas opostas a isso, tomando como razão para a sua ação o prazer prometido ou a dor a ser evitada. Ele não é capaz de, como é o continente, agir em conformidade com as coisas que reconhece como boas, ainda que de mau grado, isto é, ainda que elas lhes sejam pesarosas. O mau, assim, não age mal porque ignora o que é bom – ele é capaz de reconhecê-lo –, mas sim porque ele deseja e *escolhe* as coisas más.

O prudente, por outro lado, porque é também virtuoso moral, deseja e escolhe as coisas que são realmente boas e, mais que isso, é capaz de desejá-las unicamente porque as reconhece como boas. Através da deliberação ele pode concluir que algo muito doloroso (física ou mesmo moralmente) é o melhor a ser feito. Isso não significa que seus sentimentos não estão em harmonia com a sua razão, mas justamente o contrário: seus sentimentos estão educados ao ponto de poderem harmonizar-se com ela. É justamente quando a dor em realizar um determinado ato não é capaz de persuadir o agente a desistir do que ele escolheu deliberadamente como o melhor a ser feito – sendo o seu desejo pela virtude e a alegria em agir assim mais fortes – que podemos dizer que, completa e plenamente, seus desejos e sentimentos estão de acordo com a sua razão. Nesse caso, ao contrário do que parece à primeira vista, o agente não age continentemente, mas virtuosa e prudentemente.

A ação boa que o continente comete lhe causa pesar, mas ele a segue mesmo assim, contrariamente àquilo que desejava fazer. Já ação de um agente prudente não lhe causa pesar; ele é capaz de sobrepor o desejo pelo melhor a ser feito ao desejo pelo que seria o mais prazeroso *caso fosse o correto a ser feito*. Ele não age contrariamente ao que ele desejava fazer: a partir do reconhecimento do que é bom a ser feito, ele deseja e escolhe exatamente isso que ele concebe como bom. Seus desejos aperfeiçoados seguem a sua escolha deliberada, sem vacilar.

Podemos agora compreender melhor a tese de que alguém pode ter uma virtude sem jamais tê-la exercido, quando então poderemos compreender a tese de que ter uma é ter todas as virtudes. Se é possível que o agente aprenda a distinguir que coisas fazem parte da temperança através da experiência e percepção do que é

temperante a ser feito, apreendendo o que há de comum aos diferentes casos de ação temperante, então deve ser possível para ele aprender que coisas fazem parte das virtudes, em geral.

Assim como todos os casos de temperança têm em comum o fato de expressar ou consistir em atos temperantes, envolvendo as coisas em que essa virtude consiste, todos os casos de virtude têm em comum o fato de serem virtuosos, isto é, de estar de acordo com a reta razão. Desse modo, aperfeiçoada a sua razão prática, o agente será capaz de, entre outras coisas, perceber que, embora pertençam a domínios de ação distintos, com relação ao que é mais importante eles são idênticos: são virtuosos e, se são escolhidos pela razão prudencial como o melhor a ser feito em uma determinada situação, consistem na realização da *eudaimonia*.

O prudente ordena cada uma das suas ações em vista da *eudaimonia*, afirmando em que ela consiste em cada situação particular. Além disso, ele sabe que coisas contam, *em geral*, para a boa vida. Ainda que ele tenha sido educado, no início do processo de aquisição da virtude moral, em apenas algumas virtudes, ao começar a adquirir prudência, ele passará a compreender que também os demais domínios da sua vida podem e devem ser concebidos e realizados dessa mesma maneira. Ao começar a compreender seus atos corajosos como virtuosos, isto é, ao começar a perceber que eles são atos que se enquadram sob uma caracterização mais geral, sendo virtuosos porque estão de acordo com a reta razão prudencial, consistindo na realização de uma vida feliz, a busca pelo meio-termo em que consiste a coragem ou a temperança poderá ser aplicada também nas situações que exigiriam dele, em princípio, outras virtudes.

Compreender um ato corajoso como bom é compreendê-lo como virtuoso, o que significa compreendê-lo como constituinte da *eudaimonia* porque está em harmonia com a reta razão. Ora, todas as virtude morais são segundo esse princípio racional. Ser *Virtuoso* (propriamente dito) implica saber que os atos pertencentes a uma virtude, sob um certo aspecto, não pertencem a ela, mas a uma caracterização mais geral em que consiste a *eudaimonia*: todos são virtuosos e devem, por isso, ser realizados. Sendo assim, quando o agente compreende verdadeiramente a

amplitude das suas ações, ele busca o meio-termo nas demais áreas da sua vida. Possuindo prudência, ele possuirá todas as virtude morais, pois saberá que tipo de coisa deve buscar e fazer mesmo nos casos em que ele não foi habituado a encontrar o meio-termo. As particularidades de cada uma das virtudes, para ele, são irrelevantes: o que importa é que toda situação apresenta uma ação que é a virtuosa – em geral –, que é aquela em que consiste a *eudaimonia* aqui e agora. O *Prudente* é aquele que reconhece essa ação e jamais erra nas suas deliberações.

A possibilidade dessa função de generalização ou universalização da capacidade perceptiva e de escolha do prudente, no entanto, pode ser negada. Alguém poderia considerar casos em que, à primeira vista, determinadas virtudes simplesmente não puderam ou não podem ser adquiridas. Uma pessoa que sempre viveu em más condições financeiras não adquiriu e, poder-se-ia pensar, jamais adquirirá a magnificência, a virtude com relação ao gasto de grandes quantias de dinheiro. Ela não dispõe das condições para exercer uma tal virtude. Uma pessoa que nunca se encontrou nem se encontrará em situação de guerras ou batalhas jamais poderá desenvolver a virtude da coragem. Similarmente, essa pessoa não poderá ser corajosa e, assim, não poderá aperfeiçoar-se plenamente: faltar-lhe-á uma virtude.

Sendo assim, poder-se-ia argumentar, essas pessoas estariam condenadas ao fracasso: jamais poderiam ser prudentes porque lhes faltariam uma ou duas virtudes; jamais poderiam, portanto, ser felizes. Essa não parece ser, no entanto, uma idéia aristotélica: essas pessoas deixariam de ter condutas exemplares porque não possuem aquelas virtudes que, por algum motivo, não puderam e não podem exercer? Parece que não devemos censurar um agente pelo simples fato de ele não possuir uma ou outra virtude, mas elogiá-lo por possuir pelo menos algumas.

É nesse momento que surge a principal crítica à tese da unidade ou conexão forte entre as virtudes: exigir de alguém todas as virtudes parece, de fato, um exagero; em uma vida *humana*, portanto, finita, seria impossível realizar e ter à disposição a matéria para realizar *todas* as virtudes. Deveríamos, antes, considerar que, com relação às virtudes que um agente tem, ele pode viver de maneira virtuosa. Como, então, devemos compreender a afirmação de Aristóteles de que

com a presença de uma única qualidade, a prudência, *todas* as virtudes serão dadas?

É preciso compreender que a prudência unifica a experiência daquele que a possui; ela o faz compreender que, como um todo, todas as suas escolhas estão em vista da *eudaimonia*, sendo preciso, assim, buscar o modo virtuoso de agir em todas as circunstâncias de ação. Se é assim, devemos afirmar que é preciso que cada agente aja e viva, nas circunstâncias que se apresentam para ele, da melhor maneira possível. Não existe o melhor, de modo absoluto; a pessoa virtuosa é aquela que realiza o que é melhor *nessas circunstâncias*, as quais, em uma grande medida, independem dos seus esforços. Um bom sapateiro, com efeito, é aquele que faz o melhor sapato com o couro que lhe dão e não apenas aquele que faz o melhor sapato dispondo do melhor material. Do mesmo modo, o virtuoso é aquele que faz o melhor possível em cada situação; ele faz o melhor que pode, lembrando o caso do sapateiro, “com o couro que lhe é dado”.

Assim, o fato de parecer faltar a alguém uma ou duas virtudes, na medida em que o agente está impossibilitado pelas circunstâncias de exercê-la, não implica que ele não a(s) possua. Através da prudência, é possível possuí-la(s). É bem verdade que um agente *não realiza ou exercita* a virtude da magnificência, por exemplo, na medida em que não dispôs nem dispõe de grandes somas de dinheiro para que possa agir virtuosamente com relação a elas. Mas isso não significa que, se forem dadas as circunstâncias para que ele possa exercê-la, ou seja, se ele dispuser dessa grande quantia, sendo prudente, ele não saberá que é preciso cuidar como se gasta, para quem se dá dinheiro, quanto, em que momento, etc. Ele considerará essas coisas nas suas deliberações. Ele saberá, ao menos em linhas gerais, o que precisa fazer, pois busca o tipo que coisa em que também essa virtude consiste: o justo meio. Certamente não será o caso de ele ficar sem saber absolutamente o que fazer, assim como um aprendiz da virtude em estágios iniciais talvez não saiba que tipo de coisa precisa visar e realizar.

Se a função de universalização das nossas escolhas e unificação das virtudes é, de fato, assim cumprida pela nossa razão prática – mostrando-se menos misteriosa do que, à primeira vista, parecia ser –, então o agente compreenderá que

deve buscar nesse contexto o mesmo tipo de coisa que ele busca naqueles contextos em que ele formou, através da educação moral, uma disposição de caráter. Assim, o prudente possuirá todas as virtudes potencialmente e não atualmente: não é preciso ter *realizado* ou vir a *realizar* todas elas para que alguém seja feliz. Mas é preciso *poder realizar* todas elas, o que só é possível através da prudência. É assim que Santo Tomás interpreta Aristóteles:

(...) pode acontecer que se diga que a um homem, que tem as outras virtudes morais, falte uma virtude por causa da falta da matéria; por exemplo, a alguém que é bom, porém pobre, falta a magnificência, porque ele não possui os meios necessários para gastar grandes quantias de dinheiro. Entretanto, graças à prudência que ele possui, ele está de tal forma disposto que ele pode assim se enquadrar se ele tiver a matéria para esta virtude.²⁰³

A prudência mostra ao agente que as ações corajosas são de mesmo tipo que as ações temperantes e magnificentes, que as circunstâncias e a virtude específica a elas mudam, mas que o que deve ser buscado é sempre uma e mesma coisa: o justo meio. O que é importante notar é que o aperfeiçoamento de um sentimento próprio ou característico a uma determinada virtude implica o aperfeiçoamento dos outros sentimentos. Assim, possuir uma virtude é possuir todas. Nossos sentimentos estão, com efeito, desde o início da nossa vida, interligados: é impossível dispor de um e apenas um deles sem que, de maneira secundária, os demais não estejam envolvidos. Muitos sentimentos, desejos e considerações acerca desses entram em jogo quando estamos em uma situação prática. Eles podem, certamente, apenas “tangenciar” o sentimento principalmente envolvido na situação, mas mesmo assim estão lá. Se, como Aristóteles afirma, devemos sentir na hora certa o que é certo com relação às pessoas certas, pelas razões corretas e etc., e alguém faz isso efetivamente, então ele compreende o lugar que um determinado sentimento ocupa na sua vida. Isso significa que ele sabe localizar adequadamente esse sentimento e o tipo de ação que ele engendra em meio aos demais sentimentos e ações que lhe pertencem; se, em certos casos, eles não colaboram entre si, pelo menos não conflitam.

²⁰³ Cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro VI, lição XI, questão 1288.

Uma outra consideração deve ser feita com relação ao fato de que talvez jamais nos encontremos nas situações apropriadas para o exercício de alguma das virtudes. As virtudes apresentadas nos livros II-V da *EN* respondem ao contexto vivido por Aristóteles. Os exemplos de coragem apresentados por Aristóteles são todos bélicos; referem-se à coragem dos soldados e participantes de batalhas e guerras. No contexto e época em que Aristóteles vivia, era indispensável, para a boa vida do cidadão e a boa vida da *Polis*, possuir essa coragem. Atualmente, é estranho e desnecessário exigir de todos os cidadãos uma conduta virtuosa bélica.

Essa assimetria, no entanto, não mostra que Aristóteles está “desatualizado” ou que deve ser tomado como um importante pensador apenas no seu contexto histórico e social. Antes, como o faz Aristóteles, trata-se de observar que as questões éticas “exibem muita variedade e flutuação” (1094b16), de tal forma que, ainda que a coragem bélica continue sendo uma virtude e sua aquisição seja estimulada em determinados contextos e épocas, em outros pode ser o caso de ela ser menos importante do que uma outra virtude ou, ainda, uma coragem relacionada a um outro contexto. Quando, por exemplo, é preciso contar algo certamente doloroso a um amigo – como informar sobre o falecimento de um parente –, dizemos, e com razão, que é preciso ter muita coragem.

Não apenas as ações, mas as virtudes cujo exercício é requerido para a felicidade de alguém dependem do contexto em que a pessoa está inserida. Isso inclui lugares ou sociedades diferentes – onde, por hipótese, só há cidadãos paupérrimos não se pode exigir o exercício da magnificência –, assim como diferentes épocas. Assim, se parece absurdo exigir de alguém uma virtude desnecessária para a sua vida e dizer dele que não pode ser feliz porque não pode exercer uma tal virtude, é também absurdo pretender que não pode ser feliz aquele que não se encontra nas circunstâncias certas para exercer todas as virtudes.

Como vimos, a virtude moral consiste de uma disposição de caráter para sentir e agir antes de uma maneira que de outra. Assim como o vidro é quebrável ainda que nunca nenhum vidro tenha sido quebrado ou venha a ser quebrado, o agente propriamente virtuoso está disposto a agir bem em todas as situações, ainda que determinadas situações nunca tenham se apresentado ou nunca se

apresentem. Um agente educado, por hipótese absurda, apenas na virtude da coragem é, por exemplo, se for prudente, magnificente, ainda que jamais possua quantias grandes de dinheiro para gastar. Ele está disposto a agir assim e isto é o suficiente para dizer de alguém que ele *possui* uma determinada virtude; se situações de magnificência se apresentassem, ele agiria de modo magnificente, pois visa antes à virtude do que à coragem ou a qualquer outra virtude específica.

A proposta dos estóicos, à primeira vista exagerada e absurda, principalmente porque não permite que distingamos entre as virtudes, reaparece. No caso de Aristóteles, entretanto, essa proposta soa melhor. Trata-se de pensar em um sentido fraco em que agir segundo uma virtude é agir segundo todas elas. Esse sentido fraco não implica que as virtudes sejam iguais; Aristóteles não as identifica, mas as conecta fortemente. Essa é a interpretação sugerida por Halper a respeito da tese aristotélica da conexão das virtudes,

A coragem requer não apenas que as paixões de medo e confiança sejam guiadas pela prudência, mas também que as paixões pertencentes aos atos de justiça, magnificência e moderação estejam sob a guia da prudência. (...) Conseqüentemente, alguém que age corajosamente em uma batalha exerceria não apenas coragem, mas também as outras virtudes – de fato, ele estaria exercendo *todas* as virtudes. Ele tem essas outras virtudes não no sentido em que ele realiza os atos que são os mais característicos delas, mas no sentido fraco de que ele está disposto a experimentar as paixões associadas a cada uma delas na medida apropriada às circunstâncias.²⁰⁴

Por exemplo, agir corajosamente implica saber, nessa situação, que a virtude exigida do agente é a coragem e que os sentimentos envolvidos são, principalmente, porém não somente, medo e confiança. Consistindo num meio-termo variável e adaptável a cada situação, estes estão em harmonia com os demais sentimentos do agente. Visando àquilo em que realmente consiste a *eudaimonia*, os sentimentos, desejos e ações do *Virtuoso Moral* jamais conflitam entre si; suas virtudes, conseqüentemente, tampouco. A ausência de conflito é uma das expressões da tese aristotélica da unidade ou conexão entre as virtudes²⁰⁵. Sempre

²⁰⁴ Cf. Halper, "The Unity of Virtues in Aristotle", p. 119-120.

²⁰⁵ O que não significa ausência de conflito moral: pode haver casos em que mesmo o prudente fica em dúvida em relação ao que ele deve fazer. Trata-se apenas de assinalar que as virtudes não

há uma e apenas uma coisa certa a fazer nessas circunstâncias e essa coisa diz respeito, primeiramente, a uma das virtudes morais. Mas diz respeito também às demais virtudes, pois seus princípios são os mesmos – todas elas são segundo a prudência – e a realização de todas elas consiste em uma única coisa: a boa vida. Sendo assim, é correto afirmar que, dado que as virtudes não conflitam entre si, mas estão em harmonia e colaboração mútua, uma ação virtuosa segundo uma virtude específica é uma ação *virtuosa em geral*. Esse é o sentido fraco segundo o qual uma ação virtuosa é uma ação segundo todas as virtudes.

Uma última consideração deve ser feita a respeito da tese da conexão entre as virtudes. Trata-se da referência que fizemos anteriormente ao *Virtuoso* e ao *Prudente*. As maiúsculas e os grifos visam a acentuar justamente a aparência irrealizável de situações e casos ideais que, em alguns momentos, descrevemos. O *Prudente*, em alguns momentos, aparece como um alvo último, acabado e inatingível de perfeição moral. Essa figura máxima moral da *EN*, realmente inexistente, aparece como um padrão a ser sempre buscado: O *Prudente* não apenas possui as virtudes morais no sentido de estar disposto a sentir e agir de uma determinada maneira caso as circunstâncias adequadas se apresentem, mas as possui no sentido em que ele exerce cada uma delas.

É assim que Annas compreende o objetivo de Aristóteles em expor, da maneira como ele expõe, a perfeição em que consiste a prudência:

Uma vez que aceitamos a necessidade de tomar a estrutura da virtude seriamente, isto nos coloca em vista de um ideal da pessoa completamente virtuosa, o qual funciona como um ideal normativo, ainda que nunca venha a ser encontrado na vida real. Assim, não surpreende que a pessoa completamente virtuosa, com a completa posse da *phronesis*, seja um ideal e funcione como tal.²⁰⁶

Não podemos alcançar esse ideal normativo, justamente por ser um ideal. Essa impossibilidade, a insistência no fato de que não podemos realizar o melhor, mas o melhor dadas as circunstâncias, parece nos colocar um problema. Por que

podem conflitar entre si: aquilo que é requerido pela coragem nunca será oposto àquilo que é requerido pela temperança.

²⁰⁶ Op. Cit., p. 83.

Aristóteles apresentaria como padrão máximo de ação uma situação irrealizável? Ele não acabaria assim aproximando-se do platonismo? Com efeito, Aristóteles parece vacilar entre a apresentação do máximo de perfeição – ideal – e o máximo de perfeição para um ser humano – real. Para nós, trata-se menos de um vacilo do que uma confusão intencional: apresentando casos de prudência, como o de Péricles, Aristóteles quer chamar a atenção para o fato de que pessoas prudentes existiram ou existem e podem servir como exemplos para a nossa conduta, pois tiveram uma existência elogiável e louvável. Mas, como são seres humanos, em algum momento, em alguma circunstância, essas pessoas podem falhar. Pessoas prudentes não são infalíveis; na justa medida em que são pessoas, a possibilidade do erro está sempre presente. Daí a referência de Aristóteles, em alguns momentos, a um ideal irrealizável de perfeição moral, *O Prudente*, aquele que nunca erra; é a esse tipo de deliberação e ação que devemos visar e não a uma que sempre possa errar.

Essa maneira de entender o papel da prudência, no entanto, não enfraquece nem torna platônica a tese de que ela engendra a posse de todas as virtudes em um *ser humano* moralmente virtuoso. Trata-se de compreender que dizer de um ser humano, nas condições em que ele vive, que ele é virtuoso, é dizer que, como um todo, seu caráter está bem disposto e ele faz o melhor nas circunstâncias que se apresentam para ele. Isso não significa – e é para isto que estamos tentando chamar a atenção – que ele exerceu ou exerce todas as virtudes, mas que ele está disposto a agir assim caso determinadas circunstâncias de ação se apresentem. Tampouco significa que o agente jamais errará em suas deliberações: somos seres humanos, finitos e limitados²⁰⁷. Nosso saber prático é limitado pelas nossas condições e as condições em que o mundo se encontra.

A prudência exerce, pois, a função de unificação da experiência virtuosa dos agentes: ela permite ao agente alcançar as coisas que realmente contam como *eudaimonia*. As virtudes vêm todas juntas quando há prudência; é preciso, com efeito, todas elas para alcançar a *eudaimonia*, uma vez que é preciso prudência.

²⁰⁷ É essa uma das coisas nas quais Aubenque mais insiste ao referir-se ao conhecimento engendrado pela prudência: “a *phronesis*, esta é o saber [nas coisas práticas], mas o qual é limitado e consciente dos seus limites; é o pensamento, porém humano e que se sabe e se reconhece como humano” (*La Prudence chez Aristote*, p. 160).

Através da última, o agente compreende que todas as suas ações devem ser realizadas virtuosamente e não apenas as de um ou outro tipo. É assim que ser feliz é ser virtuoso e agir virtuosamente, segundo Aristóteles. Mas descobrimos, atentando para o papel de ideal normativo que a prudência cumpre na busca de cada ser humano pela felicidade, que ser feliz é mais do que isso: é realizar o que é possível tendo em vista a virtude, mas sempre visando a uma perfeição ainda maior, esforçando-se para ser alguém mais perfeito.

ANEXO- CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA TRADUÇÃO DO TERMO 'EUDAIMONIA'

As questões apresentadas nos conduzem à discussão concernente à tradução do termo grego *eudaimonia*, o qual temos transliterado ou traduzido no mais das vezes por 'vida plena', 'plenitude humana', 'vida boa' ou, o que é a tradução controversa, por 'felicidade'. Segundo alguns comentadores, essa não pode ser uma boa tradução em virtude daquilo que, contemporaneamente, entendemos por uma pessoa feliz, a saber, alguém que percebe a sua vida como uma vida boa e, simplesmente por causa disso, pode ser considerada feliz. Em poucas palavras, feliz é aquela pessoa que se *sente* feliz. Tendemos, mais do que isso, a dizer não que uma pessoa *é*, mas que *está* feliz. 'Triste' seria o contrário de 'feliz'. Ou seja: tendemos a considerá-la como um sentimento ou estado da alma. Desse modo, às vezes estamos felizes, às vezes estamos tristes. E isso pode se alternar ao longo de toda a nossa vida ou, mesmo, ao longo de um único dia.

Ora, Aristóteles pretende justamente dizer em que consiste uma vida boa; a negação de plenitude ao avaro nos mostra, com efeito, que a *eudaimonia* não pode, portanto, depender apenas de como a própria pessoa concebe a sua vida. Além disso, a boa vida deve ser boa por inteiro, durante toda a vida. Ainda, deve-se acrescentar que uma vida não se faz plena em um único dia ou em um pequeno espaço de tempo (1098a19-21). A durabilidade é algo próprio da plenitude; em vista dessa característica, assim parece, a expressão 'ser pleno' se encaixaria melhor como alguém que possui *eudaimonia* (o *eudaimon*) do que 'ser feliz', pois não parece plausível que alguém em um dia seja pleno e, em outro, deixe de sê-lo. Cooper é um comentador que rejeita a tradução do termo por 'felicidade' e prefere adotar 'flourishing', florescimento:

(...) 'felicidade' tende a ser tomado como se referindo exclusivamente a um estado psicológico subjetivo e, com efeito, como um estado que é muitas vezes temporário e recorrente. Conseqüentemente, muito do que Aristóteles fala a respeito da *eudaimonia* manifestamente não se sustenta com relação ao que ordinariamente é entendido por felicidade.²⁰⁸

²⁰⁸ Cf. Cooper, J. *Reason and Human Good in Aristotle*, pp. 89-90.

Além do fato de que a *eudaimonia* necessariamente envolve durabilidade, Cooper apresenta uma outra razão para evitarmos o termo ‘felicidade’: “(...) e, entre os homens, apenas os adultos [podem viver em *eudaimonia*], uma vez que só é aceitável chamar uma criança de *eudaimon* na medida em que se espera que sua vida adulta seja tal que a torne, posteriormente, *eudaimon* por completo”.²⁰⁹ A esse argumento e à alegação de que a felicidade é pensada como um mero estado psicológico, Kraut responde de modo incisivo:

É uma ilusão, de qualquer forma, pensar que nós contribuimos para uma melhor compreensão de Aristóteles se usamos ‘bem estar’²¹⁰ ou ‘florescimento’ como traduções de *eudaimonia* antes do que ‘felicidade’. Se usamos essas palavras, estamos dizendo que, segundo Aristóteles, as crianças e os homens maus não alcançam bem estar nem podem florescer. São essas afirmações mais plausíveis que aquela que ela supostamente substitui? Se uma jovem árvore pode florescer em certas condições, por que não uma pessoa jovem? Por que dizer que o bem estar está para além da alçada das crianças e dos homens maus?²¹¹

‘Bem estar’ e ‘florescimento’ são termos que implicam as mesmas características da noção de felicidade. É pelas mesmas razões que digo de crianças e animais que eles têm bem estar e florescem que, contemporaneamente, posso dizer que são felizes. Desse modo, seria possível manter a tradução de *eudaimonia* por ‘felicidade’, já que as alternativas de tradução envolvem os mesmos problemas ou, pelo menos, problemas similares.

Além disso, Kraut pensa que nem mesmo o que Cooper afirma como o que as pessoas entendem ordinariamente por felicidade é correto. De um modo bastante amplo, podemos dizer que o aspecto subjetivo é bastante forte; no entanto, uma certa objetividade se impõe quando consideramos, por exemplo, casos em que alguém se sente feliz por ser ou ter algo que na verdade ele não é ou não tem. Kraut oferece o exemplo de alguém que se sente muito feliz porque julga ter amigos que o

²⁰⁹ Idem, p. 89.

²¹⁰ Como fez Ross em *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought* a despeito da sua própria tradução por ‘felicidade’ na edição de Oxford da *EN* (apud Kraut, “Two Concepts of Happiness”, p. 80).

²¹¹ Cf. Kraut, *Op. Cit.*, p. 80-1.

admiram e amam. Mas isso, suponhamos, não é verdade²¹². A pessoa que se sente feliz tem seu sentimento fundado em uma ilusão. Podemos dizer que essa pessoa é, de fato, feliz? Perante uma situação como esta, Kraut responde que apenas um “subjetivista extremado” diria que sim, que essa pessoa é feliz. Ordinariamente, no mínimo nos sentimos incomodados com a possibilidade de uma resposta afirmativa à pergunta feita ainda que, enquanto a pessoa está sendo enganada, ela se sinta muito bem. Isso significa que nós fazemos, sim, uma distinção entre *ser* e *sentir-se* feliz: no primeiro caso, a felicidade depende não apenas de como a pessoa percebe a sua própria situação, mas de como as coisas de fato se configuram na sua vida; no segundo caso, a felicidade depende apenas de como essa pessoa se sente.

Além disso, negar que *eudaimonia* possa ser traduzida por ‘felicidade’ porque esta envolve o estado subjetivo da pessoa pode levar ao engano de que a *eudaimonia*, segundo Aristóteles, é algo independente de como a pessoa percebe e sente a sua própria vida. Ora, o prazer é evidentemente um bem (ainda que não seja o bem supremo): a *eudaimonia* não seria o bem supremo se não fosse agradável, pois uma vida idêntica a ela, porém acrescida de prazer seria a ela preferível e consistiria, em virtude disso, em uma vida melhor do que a primeira. Ser *eudaimon* inclui, portanto, o sentir-se bem. O que Aristóteles mostra é que a *eudaimonia* não pode consistir apenas neste sentimento, não pode ser um vida conduzida em vista do prazer.

Apoiado na evidência acima (mas não apenas nesta), Kraut sustenta que devemos manter a tradução de *eudaimonia* por felicidade: ser *eudaimon* é ser feliz e não, apenas, *sentir-se* feliz²¹³. O fato de que pensamos atualmente muitas coisas a respeito da felicidade que não coincidem com o que Aristóteles pensava a respeito da *eudaimonia* não deve ser razão para abandonarmos o termo. Ora, justamente, o que Aristóteles faz em *EN* I 5 é analisar concepções correntes de *eudaimonia*. Se Aristóteles vivesse em nossa época, ele deveria analisar aquilo que entendemos ordinariamente por felicidade, pois, de qualquer maneira, ela é tomada, hoje, como a razão última para as coisas que fazemos. A divergência que importa assinalar diz

²¹² Idem, p. 89.

²¹³ Idem, p.91.

respeito ao conteúdo de uma vida plena ou feliz. Podemos manter o termo 'felicidade' porque as características apresentadas por Aristóteles afastam a suposta idéia de um subjetivismo. Basta fazer as devidas ressalvas e caracterizações: assim, deve-se concluir, 'vida plena' e 'felicidade' traduzem bem o termo grego *eudaimonia*.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Aristóteles:

ARISTÓTELES. *Categorias*, J. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*.

Trad.: Ackrill, J. L. Princeton University Press, vol. I, New Jersey, 1995;

_____. *Eudemian Ethics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Solomon, J. Princeton University Press, vol. II, New Jersey, 1995;

_____. *Magna Moralia*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: St. G. Stock. Princeton University Press, vol. II, New Jersey, 1995;

_____. *Metaphysics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Ross, D. Princeton University Press, vol. II, New Jersey, 1995;

_____. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Ross, D., Oxford University Press, London, 1998;

_____. *Physics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Hardie, R. P. e Gaye, R. K. Princeton University Press, Vol. I, New Jersey, 1995;

Outras obras (artigos e comentários):

ACKRILL, J. L. "Aristotle on Eudaimonia". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 15-33;

_____. "Aristotle on Action". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 93-116;

AQUINO, Santo Tomás de. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, vol. II, trad.: Litzinger, C. I. Henry Regenery Company, Chicago, 1961;

- _____. *Commentary on the Physics*, vol. II, trad.: Litzinger, C. I. Henry Regenery Company, Chicago, 1961;
- AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Presses Universitaires de France, 1986;
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, New York, 1991;
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. Ayer Comany, Publishers, Inc. New Hapshire, 1998;
- BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to be Good". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 69-92;
- COOPER, J. "The "Magna Moralia" and Aristotle". In: *Aristotle's Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 01-23;
- _____. *Reason and Human Good in Aristotle*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1986;
- _____. "Reason, Virtue, and Moral Value". In: *Reason and Emotion* (capítulo 11). Princeton University Press, Princeton, 1999;
- GAUTHIER & JOLIF. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, Tomme I et II. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1959;
- HALPER, E. "The Unity of Virtues in Aristotle". In: *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Vol. XVIII. Sedley, D. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 119-120;
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle Ethical Theory*. Claredon Press, Oxford, 1980;
- _____. "Aristotle on the Best Life for a Man". In: *Aristotle's Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 151-166;
- HURSTHOUSE, R. "A False Doctrine of the Mean". In: *Aristotle's Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 279-294;

- KOSMAN, L. A., em “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 103-116;
- KRAUT, R. “Two Conceptions of Happiness”. In: *Aristotle’s Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 79-109;
- LEAR, J. *Aristotle: The Disire to Understand*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988;
- MCDOWELL, J. “The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 359-376;
- NATALI, C. *The Wisdom of Aristotle*. Trad.: Parks, G. State University of New York Press, Albany, 2001;
- OWEN, G. E. L. “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, Nussbaum, M. (ed.), in: *Logic, Science and Dialectic*;
- SORABJI, R. “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 201-219;
- URMSON, J. O. “Aristotle’s Doctrine of the Mean”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 157-170;
- WHITE, S. A. “Aristotelian Happiness”. In: *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Vol. VIII. Annas, J. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 103-143;
- WHITING, J. “Aristotle’s Function Argument: a Defense”. In: *Aristotle’s Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 189-204;
- WIGGINS, D. “Deliberation and Practical Reason”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 221-40.

WILKES, K. V. "The Good Man and The Good for Man in Aristotle's Ethics". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 341-357;

ZINGANO, M. A. "A conexão das virtude em Aristóteles". Apresentado oralmente no Centre De Wulf-Mansion (Louvain-la-Neuve), no colóquio *La raison pratique dans l'éthique et la politique d'Aristote* (março/ 2000);

_____. "Agir *secundum rationem* ou *cum ratione*? – A propósito da distinção entre *kata logon* e *meta logou*". Publicado em *O filósofo e sua história – uma homenagem a Oswaldo Porchat* (CLE vol. 36, Unicamp 2003, pp. 239-263);

_____. "Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles", in: Revista *Analytica*, vol.1, nº 2, 1994, pp. 11-40;

_____. "Lei moral e escolha singular na ética aristotélica". Texto inédito;