

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO EM FILOSOFIA**

LEANDRO BORGES FERREIRA

**A CARACTERIZAÇÃO INICIAL DO BEM SUPREMO E A ACUSAÇÃO
DE FALÁCIA EM *ETHICA NICOMACHEA* I**

Porto Alegre, novembro de 2013

LEANDRO BORGES FERREIRA

**A CARACTERIZAÇÃO INICIAL DO BEM SUPREMO E A ACUSAÇÃO
DE FALÁCIA EM *ETHICA NICOMACHEA* I**

Monografia apresentada ao curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia, orientado pela Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli.

Porto Alegre, novembro de 2013

**A CARACTERIZAÇÃO INICIAL DO BEM SUPREMO E A ACUSAÇÃO
DE FALÁCIA EM *ETHICA NICOMACHEA* I**

LEANDRO BORGES FERREIRA

Monografia defendida e aprovada, em __/__/____, pela banca examinadora:

Agradeço à Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli pela paciência e competência que demonstrou ao orientar este trabalho, aos colegas de graduação e todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização do mesmo.

"Was mich nicht umbringt, macht mich
stärker"

Friedrich Nietzsche

RESUMO

Aristóteles pensava que havia algo que seria o maior bem que o ser humano poderia alcançar. Na tentativa de demonstrar o que ele acreditava que esta coisa era, ele propôs um argumento que se funda na noção de fim. Deste modo, o bem supremo seria uma espécie de fim. Em EN I.1 ele discute a relação entre fins e meios e firma que aquilo que é buscado é melhor que aquilo que é utilizado como meio para se obter o que se busca. Em EN I.2 ele argumenta de forma a demonstrar que o melhor dentre todos os fins será aquele buscado apenas por si mesmo e que nunca é tomado como um meio para se alcançar outra coisa. Ele também afirma que o bem supremo, o que quer que ele seja, terá que ser algo que possua tais propriedades. Mas alguns estudiosos afirmaram que seu argumento contém um grave erro lógico. O suposto erro foi primeiramente apontado por Geach e, à partir daí muitos outros estudiosos têm procurado interpretações alternativas da passagem em EN I.2, alguns defendendo Aristóteles, outros confirmando a acusação. O principal objetivo deste trabalho será mostrar que tal acusação se funda em uma interpretação que supõe que Aristóteles esteja ocupado em demonstrar a existência do bem supremo. Será defendida uma interpretação de acordo com a qual o objetivo dele era tão somente estabelecer algumas das características que algo precisaria ter para ser considerado o bem supremo e que, deste modo, a acusação de falácia é um equívoco.

Palavras-chave: Aristóteles, bem supremo, ética, falácia, fim último.

ABSTRACT

Aristotle thought that there was something that would be the greatest good that human being could achieve. In an attempt to demonstrate what this thing was, he proposed an argument founded on the notion of end. Thus, the supreme good would be a kind of end. In EN I.1 he discusses the relationship between ends and means and states that that which is sought is better than that which is used as a means to obtain what is sought. In EN I.2 he argues in order to demonstrate that the best of all ends will be that which is sought only for itself and never as a means to something else. He also states that the supreme good, whatever it is, must be something that possesses such properties. Nevertheless, some scholars have said that his argument contains a serious logic error. Geach was who at first pointed out the supposed error, and then many other thinkers have sought for alternative interpretations of the passage in EN I.2, some of them defend Aristotle while others confirm the accusation. The main objective of this work is to show that such an accusation is founded on an interpretation that assumes that Aristotle is engaged in demonstrating the existence of the supreme good. It will be defended an interpretation according to which his goal was just to establish some of the characteristics that something must have to be considered the supreme good and that in this way the charge of fallacy is nothing but a misconception.

Keywords: Aristotle, ethics, fallacy, supreme good, ultimate end.

SUMÁRIO

Apresentação.....	9
1. O bem real e o bem aparente.....	11
2. Sobre "Virtudes não Relativas".....	19
3. Fins intrínsecos e fins extrínsecos.....	26
4. Dos fins últimos e da noção de bem supremo.....	31
5. Geach e a suposta falácia.....	37
Considerações Finais.....	46
Referências Bibliográficas.....	48

APRESENTAÇÃO

O escopo deste trabalho é discutir uma das noções centrais do pensamento moral de Aristóteles tal como o encontramos em sua obra *Ethica Nicomachea*. Entretanto, seria um engano supor que, por se tratar de uma obra escrita em algum momento no século IV a.C., não possamos nela encontrar concepções suscetíveis de servir como fundamento para investigação ética contemporânea. Como se verá no decorrer de nossa pesquisa, nos últimos anos tem havido uma constante retomada de certas noções primeiramente desenvolvidas por Aristóteles, o que parece conferir certa atemporalidade a alguns aspectos de seu trabalho. Um dos temas mais debatidos atualmente é a questão acerca da validade universal de juízos morais. Com efeito, uma proposição como “não matarás”, que é evidentemente um juízo sobre a prática exposto de forma imperativa, deve ser considerada como tendo validade para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares, ou é válida apenas para grupos e/ou indivíduos particulares em determinado momento? Em seu tempo, Aristóteles enfrentou a mesma dificuldade quando se deparou com a tese de Protágoras segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas”, da qual se segue a concepção moral segundo a qual cada indivíduo em particular será a medida do bem e do mal para si mesmo. Em nossos dias o mesmo problema se nos impõe e acreditamos que a *Ethica Nicomachea* (ora em diante EN) pode nos oferecer uma ótima base para o que seria uma resposta objetiva. Assim sendo, nos capítulos I e II discutiremos algumas das noções propostas em EN I e indicaremos o que poderia ser uma forma de se argumentar em favor da validade objetiva certos elementos relativos à prática segundo a teoria moral aristotélica.

Contudo, o tratamento da questão acima descrita não constitui nosso objetivo central. Quando Aristóteles se propôs a escrever um tratado sobre as ações ele assim procedeu no intuito de responder algo que pode ser expresso do seguinte modo: qual o maior bem alcançável pelo ser humano e de que maneira podemos nós obtê-lo? Evidentemente, quem pergunta *qual* é certa coisa está previamente comprometido com a crença na existência desta coisa, pois do contrário se indagaria, primeiramente, se a coisa em questão existe. De fato, Aristóteles acreditava que havia algo que era o maior bem que a humanidade poderia alcançar. E ele também pensava que este bem era algo universalmente bom, ou seja, era algo bom para todas as pessoas em todos os tempos e lugares, mesmo que muitos discordassem disso. Sendo o objetivo de Aristóteles nos mostrar que coisa seria o maior bem humanamente alcançável, o nosso será mostrar como ele faz isso. Neste afã, nos deteremos em EN I.1 – 2, pois é precisamente neste trecho da obra que

o filósofo fará uma primeira e muito importante caracterização do assim chamado “bem supremo”. Como se verá, esta caracterização consiste em estabelecer duas propriedades que certa coisa precisa ter para que seja reconhecida como o maior bem alcançável, a saber, ela precisa ser buscada tendo a si própria como objetivo da busca e jamais ser buscada como meio para se alcançar algo mais. Como frequentemente ocorre em filosofia, nem tudo é claro e descomplicado, e assim também é o procedimento utilizado por Aristóteles. Para alguns estudiosos, este que teria sido o grande “criador” da lógica acabou por fazer uma inferência formalmente inválida no início de I.2. Para outros, o mesmo erro teria também ocorrido logo nas primeiras três linhas da EN. Todos os que criticam a passagem geralmente assumem que a mesma contém algo como uma prova da existência do bem supremo. Pensamos e argumentaremos em favor de que esta suposição é infundada, que Aristóteles não estava provando a existência de coisa alguma, mas antes, seu objetivo era tão somente nos dizer, em linhas muito gerais, como algo precisaria ser para que se apresentasse legitimamente como o maior bem alcançável pelo homem. Deste modo, nos capítulos I, IV e V analisaremos algumas propostas de interpretação da passagem em EN I 1 e 2. Por fim, apresentaremos o que consideramos ser a interpretação mais adequada levando-se em conta a estrutura geral da passagem em EN I.2.

1 – O bem real e o bem aparente

Aristóteles pensa que todas as ações humanas têm algum objetivo, e este seria o fim ou finalidade em vista do que elas são realizadas. Ele tem em mente as ações voluntárias nas quais os agentes conhecem as circunstâncias em que agem e o princípio é interno ao agente (cf. EN III 1111 a22-23). Como veremos adiante (Cap. 4), este princípio parece ser algo como o desejo que o agente possui de realizar um fim qualquer, ou ao menos algo que o move em direção a certo fim. O movimento parece requerer uma finalidade minimamente determinada para que seja iniciado. Dada uma ação voluntária qualquer ou uma série de ações, o fim labora justamente como causa final ou um último termo da ação/série. Além disso, ele não parece atuar simplesmente como objetivo buscado, mas também determinando em alguma medida que ações poderão ser realizadas (se o que x deseja e busca é saciar sua sede, fechar a janela parece ser uma ação que ele jamais praticaria como meio para este objetivo, a menos que imaginemos uma série muito improvável onde esta ação seja uma das etapas). O fim parece atuar como um motor que gera movimentos que vão em direção a ele próprio, pois sem ele não existiria objetivo algum e, conseqüentemente, ação alguma seria realizada. Podemos dizer que ele está no início e no final de cada ato: no início como simples imagem mental e objetivo a ser alcançado; no final consistirá naquilo que resultou da ação ou na própria ação. Muitas vezes, porém, ocorrerá que uma ação singular não será suficiente para alcançar um objetivo. Nestes casos, as pessoas costumam se valer de uma série de ações. Isto pode ser observado, por exemplo, nas ocasiões em que alguém faz planos. Um plano ou um planejamento, deste modo, constitui uma organização das ações a serem colocadas em prática em vista de um objetivo, descrevendo coisas como o tempo, o modo ou a ordem em que cada ação será praticada. As coisas podem mesmo se tornar mais complexas, tal que alcançar determinado objetivo exigirá a participação de várias pessoas em conjunto, cada uma executando uma ou mais ações do modo como planejado.

É importante ressaltar que há certa relação entre os termos *fim* (τέλος) e *bem* (αγαθός). Como dissemos, o fim é o que dá início a uma ação voluntária e também o que é buscado por meio dela. E o fim será sempre *considerado* um bem pelo agente. Não estamos a dizer que o fim será sempre um bem, pois é evidente que há fins que são maus. As pessoas más perseguem fins que são maus porque os *consideram*, sob algum aspecto, bons. Ora, considerar que algo

seja assim e assim não torna este algo, em si mesmo, assim e assim. É difícil, senão impossível, imaginar alguém buscando algo ruim para si próprio. Mesmo uma pessoa masoquista não busca o mau para si, ela o faz apenas porque tem, digamos, uma visão distorcida acerca do bem. É perfeitamente compatível com a ética aristotélica o fato de as pessoas se confundirem ao julgarem. Por outro lado, as pessoas boas também buscam coisas que consideram boas, o diferencial é que elas no mais das vezes não se confundem quando julgam. Aristóteles conhecia e rejeitava a tese de Protágoras segundo a qual o homem seria a medida de todas as coisas, inclusive do bem e do mal. Ele opôs a esta tese e ideia de que somente o homem bom julga corretamente. Portanto, a relação entre fim e bem para a qual, de início, chamamos atenção, consiste no fato de que no caso das pessoas más, o fim será algo que é considerado bom, mas que em si mesmo é mau, e no caso das pessoas boas, fim e bem significam exatamente a mesma coisa, são termos sinônimos¹.

Dadas estas considerações, podemos agora passar à leitura do que é dito ao início da EN em 1094 a1-3. Com efeito, Aristóteles nos diz que todas as nossas atividades (ενεργειαί) têm como objetivo algum bem e que, por este motivo, o bem é aquilo que é buscado por todas as coisas. Tomada isoladamente, a passagem em questão poderia nos levar a supor incorretamente que mesmo as atividades de uma pessoa má têm um bem por finalidade. Mas isso só parece ser verdadeiro no caso das pessoas boas. A finalidade de um “mau elemento” é um bem apenas aparentemente, isto é, por lhe *parecer* tal. O que de fato está por trás deste complexo é a distinção entre o que é que o que parece ser ou, como nos referiremos à partir de agora, entre o *bem real* e o *bem aparente* (αγαθος e φαινομενον αγαθον respectivamente).

A discussão acerca do que *é* o caso e do que *parece ser* o caso (*real* e *aparente*) era muito frequente na antiguidade clássica. Para Platão, por exemplo, aquilo que *é* o caso ou o *real* seria as *Formas*, noções eternas e imutáveis habitantes de um mundo conceitual ao qual somente o filósofo teria acesso, todas as outras coisas, a saber, as que povoam o mundo concreto no qual vivemos, não passariam de meras “sombras” das primeiras. A fim de ilustrar o significado da noção de “ser uma sombra de uma Forma”, vejamos este exemplo: no mundo físico existem múltiplos seres concretos aos quais chamamos de “cavalos”; e sabemos que cada cavalo se distingue do outro em maior ou menor grau (no caso dos seres vivos, ainda que

¹ As noções expressas neste parágrafo referem-se à EN III.4. Pensamos que é uma boa ideia ler EN I.1 e EN III.4 em conjunto. Na primeira passagem se diz que nossas ações buscam algum bem, no início da segunda se diz que o que desejamos é o fim, seguindo-se uma discussão sobre se o fim é o bem ou o bem aparente.

nasçam gêmeos monozigóticos não ocorre que haja identidade absoluta entre eles, pois então seriam o mesmo ser e não seres distintos); porém, e ao mesmo tempo, embora reconheçamos que cada um destes seres é diferente do outro, nós nos referimos a eles pelo mesmo termo; ora, que o termo “cavalo” seja utilizado na designação dos seres desta espécie é um fato meramente convencional da linguagem, mas o fato de haver uma convenção linguística pela qual reunimos seres diversos sob um mesmo nome indica a existência de um elemento permanente (uma propriedade ou um conjunto de propriedades) que subjaz à diversidade. Para Platão, a existência deste elemento é um vestígio da Forma nos seres concretos do mundo físico, e o fato de estes últimos possuírem tal vestígio é o que faz que eles não sejam mais que meras “sombras”. Logo, o cavalo *real* seria a Forma *Cavalo*, eterna e imutável, que só pode ser conhecida pelo filósofo, ao passo que todos os cavalos particulares são *cavalo* apenas de modo aparente, isto é, na medida e que algo da Forma neles se encontra. Do mesmo modo, tudo aquilo a que chamamos *bem* seria bom apenas aparentemente, e o bem *real* seria a Forma do *Bem* presente no mundo conceitual da ideias tal que, mais uma vez, somente o filósofo teria dele conhecimento. Não é sem razão que Platão achava que a política obteria êxito somente quando os filósofos governassem ou quando os governantes se tornassem filósofos.

Mas apesar de ter sido por tanto tempo um discípulo de Platão, Aristóteles não era tão simpático à teoria das Formas. Ele pensava que a essência das coisas deveria estar, de algum modo, nas próprias coisas e não em um mundo fictício ou meramente conceitual. Dentre suas várias críticas às Formas, uma das mais comentadas é a que veio a ser conhecida como o Argumento do Terceiro Homem. Como não é nosso propósito discutir metafísica neste trabalho, apresentaremos o argumento de forma bastante rudimentar, apenas para mostrar que Aristóteles tem uma boa razão para recusar a teoria platônica. O argumento baseia-se na ideia de que Platão não se decide claramente sobre qual seja o papel das Formas (Sharma, 2005), normalmente ele se refere às mesmas como atributos, isto é, como aquilo que é “predicado de”, mas muitas vezes ele as trata como entidades que não são predicadas de nenhuma outra entidade, atuando, portanto, como algo que corresponderia à categoria aristotélica da substância. Ora, a substância é sempre uma entidade individual, um “este” ou um “isto” (τοδε τι), enquanto um atributo tem sempre um caráter genérico, resultante do fato de poder ser predicado de outras entidades. Logo, na expressão “este ser é um homem” teríamos a Forma *Homem* exercendo uma função predicativa da entidade denotada pela expressão “este ser”. Semelhantemente, todas as Formas tais como *Bem*, *Cavalo*, *Branco*, etc., seriam meros atributos predicáveis de outras entidades.

Mas se a Forma platônica deve ser entendida como uma substância na mesma acepção em que um ser singular do mundo concreto o é, o resultado seria a impossibilidade de se predicar, pois uma substância não pode ser um atributo de outra substância. Seguir-se-ia a necessidade de se postular uma terceira entidade que legitimasse a ligação entre a “substância concreta” (o ser no mundo físico) e a “substância formal” (a forma no mundo conceitual). Esta nova entidade desempenharia o papel de atributo, sendo predicada simultaneamente às duas substâncias mencionadas. Mas se ela deve se comportar como atributo, é evidente que não poderá ser uma entidade singular concreta, pois então seria novamente uma substância. E se de fato não pode ser concreta, resta que seu lugar estará entre as entidades formais. Mas se as Formas são substâncias, nossa nova entidade, por sua vez, será também uma substância, tornando-se impossível de ser predicada de algo mais. Logo, seguir-se-ia a necessidade de se postular uma quarta entidade, tal que todo o processo se repetiria ao infinito.

A teoria das Formas era, dentre outras coisas, o modo como Platão explicava a distinção entre o que *é* e o que *parece ser*. Tendo-a rejeitado, cedo ou tarde Aristóteles teria evidentemente que encarar o problema de sua própria perspectiva. Moss chama atenção para duas passagens extraídas de duas obras aristotélicas distintas onde o *real* e o *aparente* são objeto de discussão, uma talvez mais relevante epistemologicamente em *De Insomnis* 460b 16-20, a outra, mais pertinente a uma discussão sobre ética, transcrevemo-la na íntegra:

Aquilo que é buscado e o que é desejado ou é o bem ou o bem aparente. E é por isto que o que é prazeroso é buscado, pois é um bem aparente; alguns acreditam que o que é prazeroso é um bem, mas para outros ele parece um bem, embora eles não acreditem que ele o seja. Pois o aparente e a crença não residem na mesma parte da alma. (*EE* VII.2 1235b 26-29)

A primeira noção importante que podemos extrair desta passagem é a ideia de que o que as pessoas buscam, cobiçam, desejam, etc., é sempre algo que lhes parece um bem ou um bem propriamente dito. Ora isso significa que ninguém buscaria ou desejaria algo se o considerasse ruim, ninguém buscaria o mal para si. E quando alguém faz o contrário de buscar ou desejar algo, isto é, quando alguém afasta-se de ou enjeita alguma coisa, podemos assumir que esta pessoa assim o faz porque considera a coisa enjeitada um mal e, portanto, atribui o bem à

direção oposta. O ponto é que os seres humanos dão valor moral² às coisas, ou seja, julgam-nas como boas ou como más. Evidentemente há coisas sobre as quais não fazemos nenhuma avaliação moral, por exemplo: não faz sentido dizer que “ $2+2=4$ ” é bom, nem que é mau, no limite podemos dizer que saber matemática é bom ou mau. Só avaliamos moralmente alguma coisa quando esta é passível de tornar-se um fim/objetivo que alguém se propõe buscar ou um meio para se alcançar um fim qualquer, em outras palavras, quando esta coisa tem alguma relevância no âmbito prático.

Outra informação importante que a passagem nos traz é a ideia de que há dois níveis diferentes em jogo quando dizemos que algo é bom (ou mau): primeiro o nível da aparência e, a seguir, o nível da crença. Esta distinção requer um cuidado extra para não ser entendida simplesmente como significando o mesmo que a distinção entre o *parece ser* e o *é*, respectivamente. O nível da aparência de fato corresponde àquilo que *parece ser* ou, dito de outra forma, é no nível das aparências que as coisas *parecem* ser. Mas *crer* que certa coisa é o caso de modo algum implica que tal coisa seja *realmente* o caso. Esta passagem da *EE* parece tornar mais problemática nossa discussão sobre o *real* e o *aparente* na medida em que introduz o elemento da crença. Logo, há o modo como algo nos parece ser, depois nossa crença acerca deste algo e, independentemente da crença ou da aparência, está o que a coisa é na realidade. Ora isto significa que algo pode nos parecer bom, podemos acreditar ou não que a coisa seja tal como nos aparece e, em uma camada mais profunda, estaria a realidade do fato. Para Aristóteles tanto as aparências quanto as crenças podem estar equivocadas, mas não a realidade. Seu propósito maior na *EN* é a busca daquilo que que é *realmente* o Bem Humano. Se aplicarmos então esta concepção a, por exemplo, o caso de um ataque terrorista, o resultado seria mais ou menos como se segue: suponhamos que “terrorista” signifique tão somente “indivíduo que pratica ato violento em razão de certa ideologia”; o ato terrorista provavelmente *parecerá* um mal para a maioria das pessoas; para o terrorista, o ato poderá *parecer* bom ou mau (na maioria

² Com o emprego da expressão “valor moral” não estamos assumindo qualquer compromisso especial com o termo “moral”. O uso que fazemos deste termo serve tão somente para distinguir valores como bom/mau ou certo/errado de valores como verdadeiro/falso. Estes últimos podem ser considerados valores de verdade ou valores lógicos. Logo, quando dizemos “é falso que $2+4=5$ ” estamos atribuindo valor de verdade à expressão “ $2+4=5$ ”, e quando dizemos “x agiu bem” ou “x agiu corretamente” estaríamos atribuindo um “valor moral” à ação que x praticou. O problema é que nem tudo que julgamos como bom ou mau, certo ou errado são ações. Podemos dizer, por exemplo, que certo tipo de comida é bom e, neste caso, trata-se de um juízo de gosto, algo relativo à estética. Do mesmo modo, um professor pode, ao avaliar a resposta de um aluno, dizer que a mesma está certa ou errada, e isto é completamente diferente de dizer que uma determinada ação é certa ou errada. Assim sendo, chegamos à conclusão de que os valores bom/mau e certo/errado podem ser utilizados tanto em avaliações sobre ações quanto em outros tipos de juízos. A expressão “valor moral”, tal como a empregamos, tem por função meramente especificar a aplicação destes valores a ações.

das vezes, um ato desta espécie não é um fim em si, mas um meio para algo mais, portanto ele parecerá bom para o indivíduo que o pratica quando resultar na finalidade desejada, mas pode também parecer mal caso não resulte no esperado); no que tange à crença, é certo que o terrorista *acredita* que o ato que pratica é bom, isto em vista do fim que ele busca, que pode ser algo como causar algum tipo de instabilidade em uma nação rival; é ainda provável que muitas pessoas não-terroristas, inclusive dentre aquelas para as quais o ato *pareça* mau, *acreditem* que o ato seja bom, isto é, bom como um meio eficiente para alcançar o objetivo que o terrorista se propôs, ainda que tais pessoas não concordem que o objetivo em si seja bom. Mas no que diz respeito à realidade, ou seja, se o ato é em si um bem ou um mal independentemente de crenças e aparências, esta é uma matéria mais complicada que exige primeiramente que certa questão ética mais difícil seja respondida, a saber: pode haver algo que seja em si mesmo bom ou mau, ou tais noções residem em nós e são, portanto, simplesmente o modo como julgamos que as coisas sejam? Aristóteles estava certo da possibilidade da existência de algo bom em si mesmo, objetivamente, e também estava certo de que o ser humano poderia alcançar este bem.

Acerca deste tema há ainda outro fato que merece consideração. Ocorre que, em certos casos, as pessoas escolhem praticar determinada ação mesmo crendo que estão a fazer algo ruim. Bostock³ coloca o fumante entre estes casos. Segundo o mesmo, uma pessoa viciada em cigarros crê ou está ciente de que o ato de fumar lhe é prejudicial, entretanto ela fuma no intuito de obter o prazer resultante do ato. Para ele isto caracterizaria um ato de *akrasia*⁴, ou seja, um ato no qual o agente faz o contrário do que acredita ser o correto a ser feito. Mas pensamos que o exemplo falha na medida em que o alvo do ato pode não ser o prazer. Uma pessoa viciada pode, independentemente do tipo de narcótico do qual faz uso, manter a prática do ato simplesmente porque não consegue parar, e isto não é ser um *akrático* em termos aristotélicos. É possível que ela já nem sinta mais prazer no ato, mas seu organismo, tornado dependente da substância, a compele à prática. Neste caso, cessar a prática *parece*, a esta pessoa, a coisa correta a ser feita, e não somente isto, como ela também *crê* que seja o correto. Mas ainda que a crença e a aparência coincidam na caracterização de algo como um mal do qual a pessoa deve abster-se, e mesmo que ela se informe sobre as consequências cientificamente comprovadas acerca do que a substância lhe pode causar, ela se encontra impossibilitada de cessar a prática, ainda que esta seja sua vontade. Como já vimos, a vontade ou desejo tem como objetivo sempre o bem

³ Cf. Bostock *Aristotle's Ethics*, p. 8.

⁴ Cf. EN VI para discussão acerca da *akrasia*.

ou o bem aparente. E, no exemplo que ora comentamos, o que parece ser um bem à pessoa em questão e o que ela acredita que seja um bem é a cessação do uso da substância da qual ela se encontra dependente. Mas, voltando ao exemplo de Bostock, no caso em que a pessoa ainda não é quimicamente dependente da substância, concordamos com ele que, de fato, o fumante seja um *akrático*, porém, no caso oposto, o que temos não é um estado de *akrasia*, que é da competência do filósofo moral estudar e entender, mas um caso de complicação fisiológica e/ou psicológica, o qual compete a um especialista da área da saúde e/ou da psicologia solucionar.

Com base na discussão anterior, talvez sejam necessárias duas ou mais palavras com respeito à questão sobre se há ou não coisas que sejam boas ou más nelas mesmas ou se bem e mal são apenas valores morais que nós atribuímos às coisas, que em si seriam neutras. Já dissemos que Aristóteles rejeitava a tese protagórica, a qual resultaria em uma forma de subjetivismo moral, uma vez que o bom e o mau, para cada pessoa, seria determinado pelo modo como as coisas lhe parecessem. Uma das razões que ele apresenta para a recusa da tese encontra-se em *EN III.4 1113 a15 – 22*. Nesta passagem é dito que, se o que nós desejamos e buscamos for o bem aparente, resulta que não há nenhum objeto de desejo natural. E Aristóteles estava convicto de que haviam coisas que nós desejamos naturalmente, por exemplo, o conhecimento, tal como ele assim estabelece ao início da *Metafísica*. E não é difícil para nós, mesmo hoje, pensarmos em mais exemplos de coisas naturalmente desejáveis. O desejo de viver parece ser uma destas coisas, visto que mesmo os animais irracionais se comportam de forma a preservar sua vida. Parece também ser uma consequência indesejável do protagorismo extremo a ideia de que não é possível haver ensino. Pois se cada pessoa julga verdadeiro, bom e correto as coisas que lhe parecem assim, e se de fato o que parece ser o caso é o caso para cada um individualmente, segue-se que cada pessoa poderá ter sua própria moral, sua própria matemática, e etc., de sorte nenhuma pessoa teria mais credibilidade ou autoridade que as demais para falar de qualquer assunto que fosse.

Talvez seja útil, para quem procure defender uma resposta objetiva nos dias atuais, olhar para as coisas que são provadas cientificamente. Isto porque a ciência procura entender como as coisas *realmente* são e, neste afã, provou, por exemplo, que a nicotina causa câncer. Como já afirmamos, uma coisa pode ser dita boa nela mesma ou boa como um meio para se alcançar um objetivo qualquer. Consideremos então o ato de consumo de nicotina praticado por uma pessoa que está ciente do que faz e o faz voluntariamente, não sendo viciada. Seria legítimo perguntar se o ato em si é bom ou mau, isto é, independentemente de crença e aparência? É

comum, ao avaliarmos um ato qualquer, considerarmos as consequências dele advindas. Uma pessoa sem conhecimento das consequências provavelmente o avaliará em função do prazer ou dor que dele resulte ou em função do que outras pessoas estão dizendo. Se a pessoa avaliar o ato pela sensação, ela estará agindo em busca de um bem *aparente*. Se ela o avalia com base no que outros afirmam, ela se torna passível de *crer* ou duvidar da palavra alheia. Mas não podemos saber o que algo *realmente* é nem no nível da crença nem no nível da aparência. Quando queremos saber precisamente como certa coisa é, é na ciência responsável pelo estudo desta coisa em particular que procuramos informação. Mas não é função da ciência dizer o que é bom e o que é mal, ela tão somente nos informa o que algo é e como se comporta. Portanto, se o resultado científico acerca, por exemplo, da nicotina, é cem por cento seguro e se consideramos o fato de desenvolver câncer pulmonar algo ruim, e isto independentemente de concepções individuais ou regionais, procede ou parece proceder que qualquer ato que possa ser praticado voluntariamente e por meio do qual ocorra introdução de nicotina no organismo será sempre prejudicial em razão de sua consequência. Logo, parece que podemos classificar tal ato como algo ruim independentemente do que ele pareça e de quais crenças o cercam. Mas reconhecemos que os resultados das ciências são gerais e que os casos particulares aos quais estes resultados se referem podem variar amplamente, tal que algo que prejudicaria noventa por cento de uma população pode não ter efeito negativo algum nos dez por cento restante. Em todo caso, o câncer é temido por ser uma doença que a medicina ainda não pode curar definitivamente, que leva à morte quase certa e de uma forma penosa, além de tornar a pessoa debilitada, impedindo muitas realizações. Parece difícil dizer que tal estado fisiológico é bom, isso contradiria o instinto de sobrevivência a tal ponto que se torna impossível imaginar uma pessoa (subjetivismo moral) ou um grupo de pessoas (relativismo moral) o buscando para si naturalmente. Entretanto, em toda parte do mundo, as pessoas fumam, e isto conhecendo ou não as consequências. Se elas as conhecem, não são ainda viciadas, mas mesmo assim o fazem, temos um exemplo concreto do que de fato caracteriza o indivíduo *akrático*. Mas se elas não conhecem as consequências, e se nem tão pouco são viciadas, mas ainda assim fumam, não poderíamos dizer que são pessoas *akráticas*, embora sejam ignorantes. De qualquer modo, a existência de um bem objetivo, válido para todas as pessoas em todos os tempos e lugares não implicaria jamais que todas as pessoas em todos os tempos e lugares necessariamente o buscariam.

2 – Sobre “Virtudes não relativas”

Anteriormente indicamos, de modo geral, um caminho para chegarmos a uma possível objetividade em ética fundamentada na distinção entre as noções de crença, aparência e conhecimento. Há diversas outras tentativas de se fazer isso com base na filosofia moral de Aristóteles e, à partir de agora, examinaremos uma delas, a qual foi proposta por Martha C. Nussbaum em um artigo intitulado “*Non-relative Virtues*”. De um modo resumido, podemos dizer que a autora procura apresentar o que seria uma resposta aristotélica à questão do relativismo moral. Este, por sua vez, é tratado como a visão de que “os únicos critérios apropriados para a bondade ética são os critérios locais, internos a tradições e práticas de cada sociedade ou grupo local, que coloca para si mesmo questões acerca do que é bom” (Nussbaum, p.685). Ou seja, aqueles que adotam esta perspectiva em ética admitem que existe algum padrão ou norma de conduta não singular ou não subjetivista, isto é, válida para mais de um indivíduo, mas, ao mesmo tempo, afirmam que tal norma somente tem validade enquanto restrita a um grupo ou sociedade específico, não podendo ser generalizada universalmente. De fato, um dos maiores problemas, senão o maior, enfrentado por teóricos da ética objetivista consiste em responder a questão sobre como generalizar juízos morais. Kant tentou fazê-lo por meio do conhecido imperativo categórico, Mill e os utilitaristas em geral tentam fazê-lo por meio de cálculo (o que deve ser feito é aquilo que traz maior benefício ao maior número). Mas no cenário da teoria ética contemporânea tem surgido um crescente descontentamento com estes autores, isto em função de que eles pretendem estabelecer juízos morais ou normas morais universais à parte da pessoa humana, isto é, sem levar em conta a experiência concreta do indivíduo. Um juízo moral universal diz: “todos devem fazer isto” ou “todos devem evitar fazer aquilo”, mas não é difícil perceber que, o que quer que sejam “isto” e “aquilo”, as pessoas responderão diferentemente, e o farão em função de toda sua experiência vivida. Um juízo utilitarista diz: “fazer isto resultará no máximo de benefício possível para o máximo de indivíduos possível, logo isto é o que deve ser feito”⁵, mas tal raciocínio pode facilmente transfigurar-se em

⁵ Os utilitaristas sustentam que só há um único princípio moral universal: buscar a maior felicidade para o maior número de pessoas. “Felicidade” aqui significa prazer e privação de dor. Nós voluntariamente utilizamos a palavra “isto” como variável para qualquer possível aplicação do princípio. Independentemente de qual seja o princípio e de qual seja a teoria moral, se ele é aplicável, sua aplicação será sempre singular. Princípios morais são princípios de ação e não é o ser humano que age: “ser humano” não passa de um termo geral utilizado para designar um conjunto de animais de certo tipo, do mesmo modo que o termo “gado” o faz. Então se um princípio de ação, sendo geral, diz o que o ser humano deve fazer, ele só pode estar querendo significar duas coisas: (a) designar ou (b) que x, y e z, que constituem o grupo designado, devem, cada um, fazer o que o princípio diz.

relativismo, pois o seu “isto” pode não ser tão gentil assim em uma segunda rodada ou entre diferentes grupos de indivíduos.

Segue-se que muitos teóricos têm visto esta separação entre a teoria e a experiência concreta das pessoas como um defeito e, na busca por uma teoria mais conectada com a experiência, eles têm se voltado a teorias éticas que envolvem as virtudes, especialmente a ética aristotélica. A questão que se apresenta, então, é se a ética de Aristóteles pode oferecer algum suporte objetivo à moral⁶. Para muitos filósofos contemporâneos, entretanto, voltar-se às virtudes significa assumir concepções relativistas, o que não é uma conexão difícil de se fazer, uma vez que frequentemente nos deparamos com grupos ou sociedades distintos com diferentes concepções acerca do que conta como virtuoso. Nesse âmbito, juízos, princípios e critérios morais podem ser universais, mas sua validade é regional, interna a grupos e sociedades dentro dos quais os mesmos se formaram. Sabemos que a pretensão de Aristóteles é bem diversa. O filósofo buscava o bem supremo para o ser humano em geral, ao menos é isso o que a *Ethica Nicomachea* nos leva a pensar, especialmente quando ele procura por aquilo que é característico e próprio do homem e que não é partilhado entre ele e os animais (e plantas). Com efeito, o que se passava na mente do povo grego por volta do século 400 a.C.? Podemos destacar as seguintes concepções: a terra era plana; o sol e as estrelas giravam ao seu redor enquanto ela permanecia fixa; tudo o que não era heleno era bárbaro, sendo a cultura dos primeiros considerada superior; mulheres cuidavam da casa e das crianças; escravos eram comuns e tinham cargos variáveis, servindo também como moeda; uma concepção particular de Aristóteles acerca dos escravos era o fato de eles o serem por natureza; cidadãos eram homens livres à partir de certa idade;

⁶ Por “suporte objetivo” entendemos qualquer elemento que possa justificar a afirmação de que há coisas, tais como valores ou regras etc., em alguma medida válidas e necessárias para todo ser humano. Suponhamos uma proposição ou juízo moral qualquer tal como “deve-se comer o coração do inimigo vencido na batalha”. Para nós, ocidentais do século XXI herdeiros da filosofia grega, este juízo parece ser claramente algo repulsivo, tal que, ao nos pronunciarmos acerca do mesmo, o rejeitaríamos. Mas sabemos que houve (talvez ainda haja) grupos ou sociedades que o consideraram como algo bom e por meio dele regulavam suas práticas. Ora, existem ao menos três principais grandes áreas do pensamento moral quantitativamente estabelecidas, isto é, que são derivadas de uma consideração numérica. São elas o subjetivismo, o relativismo e o objetivismo moral. A primeira considera que juízos morais têm validade apenas para indivíduos singulares, e mesmo que dois ou mais indivíduos concordem acerca de certa proposição, isto não constitui nada além de coincidência. A segunda, o relativismo moral, que é o alvo de Nussbaum, considera que juízos morais têm validade para grupos, e isto quer dizer qualquer número acima de um indivíduo e menor do que o número resultante da soma de todos os seres humanos. O objetivismo moral, por sua vez, afirma que há de fato juízos morais válidos para todas as pessoas em todos os lugares. Quando Aristóteles fala do bem humano, o termo “humano” já remete à validade universal, pois trata-se de um bem válido para o ser humano em geral. E ele nos apresenta inúmeras concepções em sua obra ética que pretendem ser universais (o bem humano, as virtudes morais etc.). Daí o fato de muitos se voltarem para a ética de Aristóteles quando buscam meios de combater o relativismo e/ou o subjetivismo. O problema é saber em que medida as concepções morais aristotélicas podem servir de base para a defesa de uma perspectiva objetivista nos dias atuais.

democracia significava a liberdade que estes cidadãos tinham de eleger seus governantes; e etc. A este ponto alguém poderia colocar a seguinte questão: mas sendo Aristóteles um grego e estando a par de todas estas concepções, defendendo inclusive noções de desigualdade tão incisivas quanto a ideia de ser escravo por natureza, seria o caso que o bem supremo por ele buscado seja “o bem” para todo ser humano? Ou ainda: o bem supremo procurado na EN contempla também as mulheres, os bárbaros e os escravos? Acreditamos que a resposta seja afirmativa. Como dissemos acima, Aristóteles busca por uma característica que separa o homem dos demais animais e das plantas. Esta característica, a razão, está presente tanto em cidadãos quanto em bárbaros, mulheres e escravos⁷. A razão é, por sua vez, condição necessária, mas não suficiente, para que alguém alcance o bem supremo. Há inúmeros outros fatores que precisam ser atendidos, um dos quais consiste na necessidade de se comportar de certo modo (as virtudes). E é aqui que, pensamos, fica claro que a ética aristotélica não é de modo algum relativista. No limite, podemos dizer que ela é relativa aos seres humanos, pois qualquer ser que não apresentar a característica da racionalidade fica automaticamente excluído do grupo dos seres aos quais é possível atingir o bem supremo humano, e os seres humanos são os únicos que conhecemos e que possuem tal característica.

Concordamos com Nussbaum quando ela afirma que Aristóteles defende uma perspectiva única e objetiva do bem humano. Para a autora, objetividade aqui significa que esta concepção de bem humano é justificável com razões que não derivam simplesmente de práticas e tradições locais, mas de características da própria humanidade. Ora, se certos princípios derivam da característica da humanidade ao invés da cultura local, é certo que, onde quer que

⁷ Quando dissemos “razão” a tratamos como aquela propriedade mínima necessária para distinguir o ser humano dos animais e das plantas. Com efeito, em Política I.5 Aristóteles expressamente afirma que alguns “... participam na razão o bastante para apreender, mas não para ter”, de tal sorte que estes serão escravos por natureza. Como discípulo de Platão, acreditamos que Aristóteles tivesse conhecimento das concepções de seu mestre tais como apresentadas no diálogo Menon, onde um escravo parece muito competente ao acompanhar o desenvolvimento de um problema em geometria. Mas este é um ponto complicado, pois o que Aristóteles teria em mente ao afirmar que o escravo tem razão para apreender, embora não a possua ele mesmo? A deliberação, por exemplo, envolve o uso da razão quanto à prática. Seria então o caso que, no que diz respeito aos escravos, lhes é negada mesmo a capacidade de deliberar por si mesmos? Se eles são incapazes de deliberar por si mesmos, então são também incapazes de reconhecer como devem agir nas situações particulares, portanto eles não podem ser virtuosos morais e, por consequência, não podem alcançar o bem supremo. Ou será suficiente que um autêntico virtuoso moral lhes diga o que fazer? Mas aqui devemos fazer uma ressalva acerca da noção de bem supremo, pois embora ela pretenda ser universalmente válida (objetiva), disso não se segue que todos os seres humanos alcançarão o Bem necessariamente. Independentemente de alguém aceitar ou não a concepção aristotélica dos escravos naturais, o fato é que, mesmo ao não-escravo não é garantida a *eudaimonia*.

haja seres humanos, tais princípios estarão bem fundamentados⁸. Conforme a autora, estes princípios estariam em uma camada mais profunda, abaixo daquela onde se encontram tradições, práticas e costumes. Mas se as tradições, práticas e costumes é que regem o comportamento e são variáveis de acordo com cada sociedade, por que ainda precisamos inventar uma camada mais profunda onde estejam princípios objetivos derivados da pura humanidade que não influem em nada nestas mesmas distintas tradições, práticas e costumes? Suponhamos que vivemos em uma sociedade onde tais princípios já estejam corretamente expostos e são reguladores de nossa tradição, costume e prática; a seguir, somos notificados de outras sociedades com tradições muito distintas e até mesmo contraditórias à nossa. Não seria estranho que um mesmo princípio derivado da própria humanidade inspirasse tradições e práticas que se contradizem? Que confiança podemos ter em um princípio que implica contradição? A nosso ver, se tal argumento pode ser salvo, seria necessário provar que ao menos em alguma medida todas as diferentes tradições refletem o princípio, que algum grau de conhecimento do mesmo todas as sociedades possuem e exibem, se o qualificamos como objetivo. Aparentemente, o que quer que a autora diga a seguir ficará estigmatizado por esta ideia do “está lá, quer eles conheçam, quer não”. Mas vejamos se a leitura que Nussbaum fará do texto aristotélico nos permitirá superar este obstáculo.

Um relativista poderia pensar que Aristóteles, quando trata das virtudes e vícios, nada faz além de expressar aquilo que, em sua sociedade e em sua tradição, era considerado ser o modo nobre e o modo vil de se agir. Nussbaum tem uma visão bem mais interessante do caso. Como dissemos, Aristóteles tem pretensão de universalidade quando discursa sobre questões morais, ele de fato acredita que o que está dizendo é válido para todo ser humano. No momento em que ele aborda a questão das virtudes e vícios, afirma Nussbaum, ele se encontra em uma situação onde lhe é necessário inventar termos a fim de designar certas posições ou atitudes. Ora, se ele de fato está criando novos termos, alguns dos quais inclusive não perfeitamente descrevem a disposição que o filósofo quer retratar, ao menos quanto a uma coisa podemos ter certeza: ele não está meramente se apoderando de termos já existentes em sua sociedade, portanto não se trata simplesmente de expressar coisas ligadas exclusivamente a sua tradição. Se uma sociedade não possui qualquer termo que sirva para designar certa coisa, é bastante sensato pensar que os membros desta sociedade sequer se dão conta da existência desta coisa.

⁸ Nas palavras da autora: “... quer de fato eles sejam ou não reconhecidos nas tradições locais.” Pag. 685. Mas se não são reconhecidos, como podemos ter certeza se eles estão lá ou se estão somente em nossa concepção moral particular? E se eles absolutamente não são reconhecidos, por que e para quem seriam importantes?

Sabemos como os gregos davam valor à coragem, sempre uma marca distintiva dos heróis nas tragédias, a covardia sendo-lhe o oposto. Podemos razoavelmente supor que os gregos conhecessem bem estas duas palavras e seus significados. Mas Aristóteles traz algo novo, ele apresenta a noção de meio termo ou mediania, que dilui a oposição covardia/coragem pela introdução de um novo extremo, a temeridade, designando com esta palavra uma dose excessiva daquela disposição que, em quantidade mais moderada, denominaríamos como “coragem”, ou seja, a atitude daquele que demonstra bravura em, e enfrenta situações nas quais seria mais sensato temer ou deter-se, evitando com isso o confronto. A nova oposição passa a ser covardia/temeridade, ambas extremas, ambas representando o vício, e entre elas a coragem, oposta às duas anteriores. Embora tenhamos aqui utilizado o termo “temeridade”, as coisas não são tão fáceis quando Aristóteles as aborda, pois ele diz: “Quanto àqueles que vão ao excesso, aquele que excede em ausência de medo não tem nome (dissemos previamente que muitos estados não têm nome)”, NE 1115b 24. A ausência de nome para o estado em questão pode bem significar que os gregos, até o tempo de Aristóteles, jamais haviam pensado que, além do vício “covardia” e da virtude “coragem”, poderia haver ainda um segundo vício, a “temeridade”. Portanto havia um grego falando de coisas que estavam presentes em sua sociedade, mas que, ao mesmo tempo, ninguém ali parou para pensar a respeito, exceto ele próprio. Mas talvez conhecessem e tão somente não haviam ainda cunhado um nome para designar o estado. Uma destas duas possibilidades tem que ser verdadeira. Caso seja verdadeiro que eles não conheciam, então parece que o discurso de Aristóteles se coloca no nível do “está lá, quer eles conheçam quer não”, o que soa “genial” (ele está descobrindo de fato algo que estava ali o tempo todo e ninguém mais sabia) ou subjetivista (ele está querendo aplicar suas próprias concepções morais a todos à sua volta). Mas se for verdadeiro que os demais gregos conheciam o estado de temeridade, mesmo que superficialmente, e apenas não o houvessem nomeado, então o discurso aristotélico faz de fato uma das coisas que um bom discurso filosófico deve fazer: tornar claras e precisas noções que o senso vulgar conhece imperfeitamente ou confusamente.

Porém se tentarmos derivar do fato de o estado de temeridade ser em alguma medida conhecido entre os gregos a afirmação de que ele também se encontra deste modo em todas as demais sociedades de todos os tempos (mais conhecido em uma, menos conhecido em outra, mas sempre em alguma medida conhecido), estaremos sendo, além de temerários, insensatos. Contudo, é verossímil supor que os opostos covardia/coragem sempre estiveram presentes e

bem conhecidos na grande maioria das sociedades (senão em todas), pois as pessoas definem mais facilmente uma coisa pelo seu oposto do que pela suposição de um termo médio e, no momento, não nos vem em mente nenhum exemplo de sociedade, antiga ou contemporânea, que não venere a coragem e despreze a covardia. Mas tudo isto constitui somente um exemplo de virtude e Aristóteles tem outros em mente: a justiça, a temperança, a generosidade, etc. Cada uma destas virtudes é um termo médio entre dois extremos viciosos, muitos dos quais o próprio filósofo deu nome. Para Nussbaum, não é uma virtude ou um vício específico que tem caráter universal ou objetivo, mas sim, como ela diz, as “esferas” da experiência às quais se atribui tais virtudes e tais vícios. A autora nos apresenta um quadro (pag. 686 – 687) onde descreve algumas esferas da experiência e qual a virtude atribuída a cada esfera. Por exemplo: a virtude da coragem e, conseqüentemente, os vícios da covardia e temeridade são pertinentes à esfera do “temor em face a danos importantes”; a virtude da moderação pertence à esfera dos “apetites corporais e seus prazeres”, e assim por diante. O que é universal e objetivo aqui não é o fato de uma sociedade particular ou várias sociedades venerarem a coragem e desprezarem a covardia, mas o fato de que todos os seres humanos em todos os tempos terão que tomar certa posição em relação à esfera do “temor em face a danos importantes”, bem como em relação a todas as demais esferas. Ora, mas isso poderia nos levar a pensar que não encontramos de fato nenhuma virtude não relativa, ao contrário do que sugeria o título do artigo de Nussbaum, pois as atitudes em face de cada esfera permanecem relativas e ligadas à cultura de cada sociedade. Por exemplo: em face à possibilidade de uma iminente morte pela fome, certo grupo pode considerar que o mais correto é aliar-se a grupos vizinhos, talvez até mesmo trabalhando para os mesmos; outro grupo pode achar que o mais sensato é submeter os grupos vizinhos a seu domínio, fazendo-os trabalharem para si; um terceiro grupo pode achar que exterminar os vizinhos e tomar posse de sua produção, bem como comer o coração dos mesmos a fim de obter sua “sabedoria”, seja a escolha correta. Poderíamos dizer que a esfera é a mesma nos três casos, mas cada grupo adota posturas distintas, cada qual considera virtuosa sua própria atitude. Para o relativista, a noção de esferas universais em nada obsta. Ele aceita que o ser humano age e isso é suficiente. O ser humano age em face de diversas coisas e dividi-las em esferas constitui apenas um esforço taxonômico da parte de quem classifica. A existência de tais esferas não implica a existência de virtudes não relativas.

Mas como reiteradas vezes repetimos, a teoria moral aristotélica busca a universalidade. Segundo Aristóteles, uma das coisas que são necessárias para se alcançar melhor vida ou bem

supremo para o ser humano (*eudaimonia*) é precisamente agir mediante aquele meio termo que constitui a virtude moral ou excelência. Se é assim, então somente poderiam alcançar a melhor vida aqueles grupos ou sociedades que observassem este termo médio em suas ações. As demais sociedades, que regulassem seus atos por qualquer dos dois extremos estariam de algum modo fadadas ao fracasso, a não ser que pudessem ser reeducadas. Nussbaum tem o mérito de ter identificado estes “princípios” objetivos que são as esferas de escolha na teoria aristotélica, mas o relativista ainda pode aceitar estes princípios sem se comprometer em aceitar as virtudes e os vícios tal como expostos por Aristóteles, tampouco precisa se comprometer com a teoria da mediania.

Portanto não parece que Nussbaum obteve muito êxito ao tentar suportar a objetividade em ética com base na abordagem que ela faz da teoria aristotélica da mediania. A existência de esferas de ação objetivas é insuficiente para se fundamentar a existência de virtudes objetivas. Para Aristóteles, por outro lado, as virtudes são objetivas, isto é, universais, e ele não precisa da noção de esferas de ação para suportar essa ideia. Se entendermos o bem supremo como inclusivo, ou seja, como um conjunto de bens (o que inclui a ação virtuosa fundada no termo médio), e se considerarmos que bem supremo é uma noção com pretensão de universalidade, bastará demonstrar que ele é de fato universal e inclusivo e, por conseguinte e automaticamente, tudo aquilo que for considerado ação virtuosa será também universalmente válido. Portanto é mais proveitoso, segundo pensamos, para quem quer defender uma perspectiva objetiva em ética fundada na teoria moral aristotélica, que se dê prioridade à noção de bem supremo, pois a teoria da mediania a pressupõe.

3 – Fins intrínsecos e fins extrínsecos

O que Aristóteles denomina como *fim* (τελος) são todas as coisas que os seres humanos possam ter como objetivo. Não é difícil ver que há uma pluralidade de coisas deste tipo. E elas podem ser boas ou apenas aparentemente boas, más ou apenas aparentemente más, e isto em si mesmas ou como meio para outras coisas mais. E Aristóteles também nos diz que há certa propriedade entre os fins em função da qual podemos classificá-los em duas categorias: há certos fins que são produtos ou resultados das atividades que os produzem (fins extrínsecos), enquanto outros não são produtos, mas consistem nas atividades em si mesmas (fins intrínsecos). Podemos dizer que, sempre que uma atividade qualquer é praticada por mera recreação, o objetivo do agente é simplesmente realizar a atividade e não, por meio dela, chegar a outra coisa. Por exemplo: alguém pode jogar golfe apenas como lazer ou porque isto lhe dá dinheiro; no primeiro caso o fim é intrínseco à própria atividade, mas no segundo o fim é extrínseco. Isso nos mostra que, ao menos em alguns casos, o que diz se certa coisa será um fim nela mesma (fim intrínseco) ou um meio para algo mais (fim extrínseco) é simplesmente a intenção do agente. Se este fosse todo o ponto, resultaria imediatamente que todos os fins seriam intrínsecos ou extrínsecos tão somente em função da intenção das pessoas, ou seja, o fator determinante seria subjetivo. Mas sabemos de pelo menos uma atividade cujo fim, segundo a teoria aristotélica, é intrínseco, e isto independentemente da intenção de quem quer que seja, a saber, a *eudaimonia*. Com efeito, esta será caracterizada mais tarde (EN I.7) como uma forma de atividade, e ela é tal que é desejável por si e nunca buscada por algo mais. Do mesmo modo, todas as ações do virtuoso moral segundo Aristóteles serão fins intrínsecos objetivamente assim. E quando, ao início da *Metafísica*, nos deparamos com a afirmação de que todo homem deseja naturalmente o conhecimento, o que temos é o conhecimento como um fim intrínseco e naturalmente estabelecido. E dentre as formas de conhecimento existentes, Aristóteles considera a filosofia o mais elevado precisamente porque não é produtivo, e o que não é produtivo não pode ter como finalidade algo que tenha produzido uma vez que não produz nada, logo o fim de coisas tais como a filosofia também é intrínseco. A medicina é também uma forma de conhecimento e, portanto, algo que é naturalmente um fim, mas seu produto, a saúde, é o objetivo final que se procura alcançar por meio dela. Por isso, se a considerarmos independentemente deste ou daquele médico que possa, porventura, praticá-la como recreação

(se é que tal coisa é possível), resulta que ela é uma atividade cujo fim é extrínseco, e é assim também objetivamente.

Segundo Hardie⁹, buscar um fim implica buscar o meio apropriado para alcançá-lo, mas dado o modo como Aristóteles emprega o termo *telos*, fim não implicaria meio. Uma atividade como apreciar uma pintura ou acompanhar um argumento é um fim se ela é desejada por si mesma. A seguir, ele afirma que ver e entender são atividades agradáveis que não requerem a adoção de meios que levem à sua realização. Pensamos que a afirmação de Hardie é correta em razão de que, para todos os casos tais como os exemplos por ele citados, o que ocorre é que há identidade entre os fins e seus meios.

Vimos, então, que há dois tipos de fins, extrínsecos e intrínsecos: os do primeiro tipo sendo produtos ou resultados de atividades, os do segundo consistindo na própria prática de uma atividade qualquer. O próximo passo de Aristóteles é o estabelecimento de uma forma de relação entre as atividades e seus fins. Ele afirma que, para todos os casos em que o fim for extrínseco, ele será sempre melhor que a atividade que o produz. Trata-se, portanto, da relação “ser melhor que”, que faz surgir uma espécie de hierarquia entre atividades e fins. É evidente o motivo pelo qual esta relação não se aplica ao caso dos fins intrínsecos, pois neste caso em particular a atividade e a finalidade se confundem¹⁰, e a predicação de relação ‘ser melhor que’ supõe a existência de dois elementos relacionáveis distintos (x não pode ser melhor que ele mesmo, mas pode ser melhor que y). Estamos certamente afirmando que: para todo fim, se ele é intrínseco, ele é o mesmo que a atividade que o realiza, mas diferente de um produto qualquer. Uma possível objeção a este ponto poderia ser assim colocada: mas quando a atividade é praticada por si mesma, o fim desejado não seria o prazer que resulta de sua prática, portanto algo claramente distinto desta? E, por serem coisas diferentes, a relação “ser melhor que” não seria também aplicável no caso dos fins intrínsecos, tal que o prazer seria melhor que a atividade à qual está associado? Quem assim objetasse estaria de fato distinguido o prazer da atividade de onde ele resulta, e se isso for correto, é certo que o prazer seria preferível em relação à atividade. Seria até mesmo possível supor que, se outra atividade x produzisse o mesmo tipo de prazer que uma atividade y qualquer, porém de forma mais eficiente, a pessoa que buscar o prazer em questão e estiver ciente da superioridade de x em relação a y provavelmente escolherá

⁹ Cf. Aristotle’s Ethical Theory, p. 12.

¹⁰ Entendemos que não esteja nada claro dizer simplesmente que “se confundem”, mas este ponto será retomado mais adiante.

praticar a atividade *x*. Nós, porém, argumentaremos que, segundo Aristóteles, prazer e atividade não devem ser assim distinguidos.

É muito comum, no primeiro contato com as noções de fim extrínseco e fim intrínseco, pensarmos imediatamente em alguma atividade produtiva como exemplo do primeiro caso. Por “atividade produtiva”, entendemos qualquer atividade semelhante à carpintaria, isto é, que produz objetos distintos de sua própria prática. Uma atividade não-produtiva seria algo como ouvir música, pois trata-se de uma atividade que não produz nenhum objeto distinto de si mesma, ao menos não do modo como uma mesa distingue-se da carpintaria. Mas é um erro supor que o resultado de uma atividade deva ser sempre um objeto físico concreto tal como a mobília que o carpinteiro fabrica. Podemos também considerar como resultado/produto de uma atividade o prazer que sua realização proporciona.

Mas alguém que objetasse nos termos acima apresentados demonstraria ignorância acerca da concepção aristotélica de prazer, a qual parece ser uma boa opção teórica. Isto não seria, porém, algo condenável, uma vez que o tema não é tratado na passagem que ora discutimos. Segundo Frede¹¹, Aristóteles não entende o prazer como um fim nele mesmo, o que é precisamente o ponto da objeção, mas ao invés, ele o vê como algo que é concomitante à ação e dependente da personalidade do agente. Em *EN* I.8 1099 a10-11 é dito: “... atos justos são prazerosos ao amante da justiça e, em geral, atos virtuosos ao amante da virtude...”. Nestes mesmos termos poderíamos afirmar que ir ao cinema é prazeroso ao cinéfilo ou que torturar os outros é prazeroso ao sádico. Alguém que defendesse a noção de prazer como um fim em si poderia ainda se valer destas fórmulas para dizer que o cinéfilo e o sádico só praticam as atividades que praticam em busca do prazer resultante delas. E nós concordaríamos com ele em tudo na medida em que, aparentemente, qualquer pessoa que pratique uma atividade cujo fim é intrínseco somente o faz porque considera a prática prazerosa. Mas pensamos que ele teria dificuldades em dizer que o indivíduo justo só pratica atos justos pelo prazer que ele obtém daí, pois isto parece contradizer a ideia mesma de justiça. Aristóteles, e a maioria das pessoas ainda hoje, pensa que a noção de justiça envolve a realização do ato justo como um fim em si, do contrário ele seria visto como um ato por interesse. Conforme a perspectiva de Frede, o prazer não é um fim em si, mas um elemento extra que se produz no indivíduo em decorrência de sua personalidade, pois parece óbvio que a pessoa de personalidade tendente à injustiça não terá

¹¹ Cf. Dorothea Frede, *Prazer e dor na ética aristotélica*. Em: Aristóteles *A Ética a Nicômaco*, p.240.

prazer caso realize um ato justo. Isto nos permite inferir que uma ação justa não produzirá prazer em qualquer pessoa sempre que praticada, como se fosse uma consequência necessária da própria ação. Do mesmo modo, ir ao cinema não será prazeroso para todos sempre e necessariamente. Por outro lado, sempre que a atividade da carpintaria for praticada, se seguirá a produção de objetos de madeira, independentemente da personalidade do carpinteiro. Mas discordamos de Frede que o prazer não possa ser um fim nele mesmo. Com efeito, os seres humanos realizam inúmeras atividades só porque estas lhes são prazerosas. Não é porque o prazer é concomitante à prática que ele não pode ser um objeto de busca. Não podemos, isso é verdade, considerá-lo um fim extrínseco, do mesmo modo que uma mesa o é, pois ele não tem existência independente da atividade que o produz.

Ditas estas coisas, podemos concluir que, primeiramente, nosso objetante tinha razão ao chamar atenção para o fato de que a atividade que é um fim em si mesma é algo diferente do prazer que pode resultar de sua prática. Mas ele errou ao tomar o prazer como um fim extrínseco à atividade, acreditando que a atividade seria um meio para obtê-lo. Logo, fim intrínseco significa precisamente que a atividade é realizada por ela mesma, isto é, o fim é sua própria prática porque prazerosa a quem a realiza.

Mas, voltando à questão da relação “ser melhor que”, o que autoriza sua aplicação ao caso dos fins extrínsecos? Pensamos ser o fato de que o objetivo do agente é o resultado, não a atividade. Uma atividade qualquer só é realizada, neste caso, se ela conduz ao fim que se busca. Supondo que o agente não esteja interessado no resultado da atividade, mas na prática da mesma, o que se segue é que, ainda que a atividade produza algo, este produto não será “melhor que” a atividade da qual ele resulta. Logo, aquilo que é melhor será sempre o fim buscado, seja ele extrínseco ou intrínseco. Dizer que o produto é melhor que a atividade no caso dos fins extrínsecos equivale a dizer que os fins são melhores que os meios que conduzem a eles.

Como afirma Aristóteles, muitas são as ações, artes e ciências, e muitos são também os fins correspondentes, por exemplo: o fim da medicina é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza (1094 a6-17), todos exemplos de fins extrínsecos que, portanto, são melhores que as atividades das quais resultam. Ocorre, ainda, que algumas atividades se subordinam a outras, por exemplo: a selaria e, juntamente, quaisquer outras artes ocupadas com coisas relativas aos cavalos, subordina-se à atividade ou arte da equitação; esta e, junto a ela, todas as atividades militares, estão subordinadas à estratégia, e assim por diante. Assim sendo, vê-se que há certa organização entre as diferentes atividades,

de modo que umas são superiores a outras. Mas não se trata de uma organização fixa e imutável, ou seja, o modo como as artes serão ordenadas dependerá do fim que, com elas, se pretende alcançar. Citamos o exemplo dado por Aristóteles, o qual ordena as artes de modo a obter um fim um tanto específico, acerca do qual podemos supor que se trate da vitória em uma guerra. Mas a estratégia não tem por fim somente a vitória militar, podemos certamente nos valer dela a fim de vencer uma partida de xadrez, ou uma disputa por vaga de emprego ou de estudos, ou ainda ao fazer o planejamento de nossas despesas mensais. E, se nosso alvo é vencer uma partida de xadrez, a arte da selaria ou a arte de atirar com rifles, por exemplo, se mostram completamente dispensáveis. O ponto é que, dado um fim que se pretenda atingir, todas as artes que forem necessárias à obtenção de tal fim se organizarão em vista dele e por causa dele.

O ordenamento também diz respeito aos fins. Se o fim que pretendemos alcançar é a vitória militar, então artes como artilharia com armas de fogo, a pilotagem ou a construção de aeronaves de guerra, artes marciais, a medicina, etc., serão necessárias. Todas elas estarão subordinadas à estratégia, que é a arte que planejará o roteiro do ataque de modo a se obter a vitória, utilizando cada uma das demais conforme o necessário. Logo, o fim da medicina, *neste caso*, será inferior ao fim da estratégia, pois o que se quer obter é a vitória sobre os inimigos, que é o fim da última, e a saúde, que é o fim da primeira, será ao mesmo tempo um fim e um meio a ser utilizado para se atingir o fim superior. Também entre os fins o ordenamento não é fixo e imutável, pode haver uma situação onde o fim que se pretenda obter seja a saúde, e a medicina será a arte superior (arquitetônica, como dirá Aristóteles acerca da política em *EN I.2*) que organizará quaisquer outras artes necessárias para que seu fim seja alcançado. E a vitória militar poderia muito bem vir a servir de meio para se alcançar a saúde (exemplo: nações poderiam lutar pela fórmula de um remédio capaz de curar uma praga). Consequentemente, segue-se que nenhum fim e nenhuma arte são superiores por si mesmos, eles podem ocupar posições diferentes em ordenamentos distintos conforme a finalidade última buscada. Além disso, seria absurdo supor que um único agente, quando busca alcançar um fim qualquer, deve dar conta de todas as artes subordinadas sozinho. Se quisermos escrever um livro, não precisamos saber fazer papel nem caneta, mas isso não significa que as atividades relacionadas à confecção de papel e à confecção de caneta (e quaisquer outras mais que sejam necessárias enquanto meio) sejam prescindíveis, pois alguém se encarregou de realizá-las antes, e nós apenas utilizamos os resultados como meios.

3 – Dos fins últimos e da noção de bem supremo

Em EN 1094 a18-22 Aristóteles escreve¹²:

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

Começamos por analisar a passagem no intuito de deixarmos o mais claro possível qual seja, segundo pensamos, a estrutura do argumento nela presente. As seguintes proposições podem ser assinaladas sem muito esforço: (1) “Há algum fim último¹³ para as coisas que fazemos”; (2) “Nem tudo o que escolhemos o escolhemos em vista de algo mais”; (3) “Tal fim último será o bem supremo”. Estas três proposições são, a nosso ver, as constituintes do argumento principal. Mas acreditamos que haja um argumento intermediário na passagem e, portanto, nos ocuparemos dele antes de prosseguirmos.

O argumento intermediário é aquele que tem por conclusão a proposição ‘2’ listada acima. As premissas são as proposições contidas entre os parênteses da terceira linha, a saber (a) ‘O processo (de escolha) irá ao infinito’ e (b) ‘Nosso desejo será vazio e vão’. A proposição ‘2’ é o resultado da negação da seguinte proposição: (c) ‘Tudo o que escolhemos o escolhemos em vista de algo mais’. Logo, o argumento intermediário pode ser esboçado como se segue:

Se ‘c’ então ‘a’ e ‘b’; Não é o caso que ‘a’ e ‘b’; logo não é o caso que ‘c’. Portanto a negação de ‘c’ é o caso, ou seja, ‘2’.

¹² EN 1094 a18-22: “Εἰ δὲ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὁ δι’ αὐτοῦ βουλομεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (προεῖσι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἀπειροῦ, ὡστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαιὰν τὴν ὀρεξίν), δηλοῦ ὡς τοῦτ’ ἀν εἴη ταγαθὸν καὶ τὸ ἀριστόν.” “Bem supremo” não aparece no texto, o que se encontra literalmente escrito é “o bem e o melhor”. Se este “o melhor” for interpretado como “o melhor dentre os bens”, a perspectiva da noção de bem supremo como exclusivo parece ganhar uma forte base textual. Utilizaremos “bem supremo” por esta parecer uma expressão mais neutra.

¹³ É evidente que Aristóteles não utiliza a expressão *fim último*. Acrescentamos a palavra *último* à palavra *fim* na proposição ‘1’ apenas no intuito de referenciar aquilo que está contido entre os primeiros parênteses do texto (*tudo o mais sendo desejado em vista dele*). Assim sendo, entendemos por *fim último* aquele fim em vista do qual desejamos tudo o mais, incluindo outros fins, que neste caso são menos finais que ele, uma vez que são também meios.

Mas como é que Aristóteles prova que ‘a’ e ‘b’ não são o caso? O leitor acostumado aos textos aristotélicos certamente se lembrará de que frequentemente o filósofo rejeita processos que avançam ou regressam ao infinito. As razões para que se evitem tais processos variam conforme o contexto. No contexto epistemológico, por exemplo, e tratando-se da demonstração de asserções, Aristóteles rejeita a ideia de que devemos provar toda e qualquer asserção. Se quisermos demonstrar uma asserção, lançamos mão de outras asserções que servirão de base para a demonstração da primeira. Mas se devemos provar toda e qualquer asserção, então devemos também demonstrar as que tomamos como base, o que faríamos lançando mão de outras asserções, as quais, por sua vez, também precisariam ser demonstradas. É evidente que estaríamos embaraçados com um processo de regresso ao infinito e o resultado seria a impossibilidade de se fazer ciência, filosofia, e tudo o mais que denominamos conhecimento. Daí a necessidade de proposições indemonstráveis, isto é, autoevidentes.

A proposição ‘2’, por sua vez, deixa claro que o processo do qual fala nada mais é que o processo de escolha. Qual seria, então, a pena de haver um processo que avance ao infinito no que diz respeito à escolha? Quando desejamos um fim qualquer, por exemplo, viajar, escrever um livro etc., nós fazemos escolhas, isto é, nós escolhemos os meios que supostamente nos permitirão alcançar o fim desejado. As coisas escolhidas, neste caso, serão sempre escolhidas com vistas ao fim que buscamos, o que é dizer que são elas escolhidas com vistas a algo mais. E parece não haver problema nenhum que tais coisas sejam sempre escolhidas com vistas a algo mais. Se o fim desejado for escrever um livro, por exemplo, podemos fazê-lo com caneta e papel ou com um programa de computador próprio para tal atividade. Dado um fim qualquer, tudo que for escolhido em função deste fim será sempre algo escolhido em vista de algo outro, e não há processo que vá ao infinito *neste caso*. Vejamos um exemplo: se nós somente dispusermos de dois métodos diferentes para escrever (com caneta e papel ou com um computador), e se o fim que buscamos for algo como escrever um livro, parece improvável que a deliberação sobre qual o melhor método prossiga ao infinito, pois só temos duas opções, mesmo o ser humano mais indeciso chegaria a um ponto onde optaria por um dentre estes dois métodos. Não é, portanto, com relação à escolha dos meios que há possibilidade de um processo que vá ao infinito. E ao que parece, para todo e qualquer objetivo que possamos ter, haverá sempre um número limitado de meios capazes de nos levar a alcançá-lo. E quando nós deliberamos sobre as opções das quais dispomos, o número já limitados destas reduz-se ainda mais, isto supondo que deliberar signifique selecionar segundo algum critério, dentre os meios

existentes, os mais eficazes com respeito a nosso objetivo. Portanto, quando se diz que a escolha prosseguiria ao infinito, isto não parece significar que o processo que culmina na escolha repete-se infinitamente, pois então não se chegaria nunca à escolha propriamente dita.

Agora suponhamos que, uma vez alcançado o fim que buscávamos, este venha a tornar-se um meio para outra finalidade qualquer. Suponhamos ainda que, para todo e qualquer fim que alcancemos, este seja sempre e imediatamente convertido em um meio para algo mais, de modo que não haja nunca um fim buscado por si mesmo. Neste caso, pensamos, teremos um problema. E isto porque nenhum fim seria um *fim final* ou um *fim último*. É necessária a existência de algo que possa ser o termo último de uma ação ou uma série de ações, ou seja, algo que possa em alguma medida ser desejado por si mesmo, e não somente como meio para outra coisa. É este algo que determina que ações poderão ser realizadas pelo agente com vistas a seu objetivo. Esta coisa desejada por si estará tanto no início quanto no final de uma série de atos: no início como imagem mental e objeto do desejo da pessoa, no final como o resultado da execução dos meios apropriados. Na hipótese da inexistência de algo buscado por si, a escolha iria ao infinito pela simples razão de que a pessoa passaria toda sua vida deliberando sobre os *meios*. E sempre que ela chegasse a um termo, este seria tomado como um novo meio para algo além de si, a saber, outro meio. Mais que isso, dado não haver um fim determinado que possa ser contado como o objetivo que a pessoa busca, segue-se que estas coisas consideradas nem ao menos podem ser chamadas de meios, pois um meio somente é assim definido por relação a um fim qualquer. Se seguiria, ainda, que a pessoa não teria motivo algum para considerar coisa alguma. A ausência de um termo buscado por si não implicaria, portanto, que todo fim seria, ao mesmo tempo, um meio, mas sim que não haveria mais nenhum fim, nenhum meio e nem qualquer atividade ou ação. Pensamos que Aristóteles foi generoso ao dizer que o desejo seria vazio e vão, pois, com efeito, o que determina se alguém considera ou não um objeto qualquer como um fim digno de busca é justamente o seu desejo com respeito ao objeto. Aristóteles de fato afirma que há coisa que em si mesmas são dignas de busca, por exemplo, a virtude. Mas o que torna a virtude algo digno de busca para alguém particular é o fato de esta pessoa, o virtuoso moral ou alguém a caminho de tornar-se virtuoso moral, desejar ou ter inclinação pelas coisas virtuosas. Tornar-se médico pode ser o objetivo de alguém e, neste caso, ser médico é algo que é desejado por si para esta pessoa em particular, e ela provavelmente prosseguirá na realização dos meios apropriados para atingir sua meta; mas isto não prova que ser médico é um fim desejado por si sempre e para todas as pessoas necessariamente; foi o desejo da pessoa em

questão que tornou isto (ser médico) um fim digno de busca para ela própria. Isto nos permite afirmar que, em um mundo possível onde não exista coisas buscadas por si, o que primeiramente não existe é o desejo. Este não é, portanto, vazio e/ou vão, mas inexistente. Ainda neste mesmo mundo possível, podemos seguramente dizer que tampouco haverá coisas buscadas por algo mais, pois para que alguma coisa seja buscada por algo mais, é necessário que alguma outra coisa seja buscada por si, o que não ocorre no mundo que supomos. Quando anteriormente dissemos que o fim é um motor que gera movimentos que vão em sua própria direção, o que de fato insinuávamos era a característica que uma coisa qualquer tem de despertar o interesse em uma pessoa qualquer. Uma coisa tal como ser médico não gera nada por si só. Ela pode até mesmo existir como uma imagem mental no pensamento de alguém e ainda assim não ser desejada, ou a pessoa pode desejar o oposto. Se, portanto, algo é considerado um fim, isto quer dizer que este algo passou a ser objeto de desejo de alguém. Mas evidentemente nem tudo que é objeto de desejo é um fim, pois em razão de motivos diversos as pessoas nem sempre vão em busca do que desejam. Wedin (1981, p. 243 – 262) pensa que a proposição ‘b’ não serve como suporte para ‘2’. Ele alude a EN X.9 1179 b10ss onde Aristóteles estaria afirmando que as pessoas não são guiadas somente pelo desejo de algo, mas também por medo e em razão de prazeres inferiores. Quanto a nós, acreditamos que as inconsistências entre EN I e EN X não são uma novidade entre os estudiosos. No que se refere a agir por medo, pensamos que há certas considerações a serem feitas. O medo pode, de fato, ser um muito bom motivo para que alguém considere certa ação como um fim digno de busca. Porém, da mesma forma, o fato de o pai de x ter sido um militar condecorado pode vir a ser um excelente motivo para que x *deseje* seguir a mesma carreira. O ponto aqui assinalado consiste em que uma pessoa pode desejar certa coisa somente em função do que essa coisa é, mas também pode passar desejá-la por diferentes motivos. Uma pessoa que sente medo pode, ao mesmo tempo, não fazer absolutamente nada (não é dito que o medo às vezes paralisa?), mas ela também pode considerar a evasão ou o enfrentamento daquilo que a atemoriza como opções viáveis em sua situação. E parece ainda ser necessário outra coisa além do medo para que esta pessoa se decida sobre qual destas opções deve escolher. Ela pode, por exemplo, pensar na situação como uma ocasião ideal para demonstrar coragem, de forma a obter elogios de terceiros, e pensar nisto lhe fará surgir o desejo necessário para perseguir este fim. Seja como for, não é exagerado dizer que a pessoa aterrorizada deseja livrar-se do que a terrifica e, portanto, novamente temos que o desejo é o que verdadeiramente a coloca em movimento. No caso dos prazeres isto é ainda mais claro, e

pouco importa se são prazeres inferiores ou nobres, a pessoa age tão somente porque *deseja* usufruir aquele tipo de prazer.

Em suma, tudo que o argumento intermediário procura estabelecer é que nem tudo que buscamos é buscado por algo mais, ou seja, nem tudo é simplesmente um meio. Algumas coisas, pensa Aristóteles, são buscadas por si mesmas. O próprio fato de que buscamos algumas coisas por causa de outras já é suficiente para demonstrar que estas outras são por si dignas de busca, ainda que elas também possa ser, por sua vez, úteis na busca de ainda outras coisas. Aristóteles não está dizendo que uma coisa qualquer não possa ser, ao mesmo tempo, fim e meio, mas sim que não pode haver no mundo apenas coisas buscadas por algo mais, pois este algo mais seria, então, buscado também por algo mais, e assim ao infinito. Mas é claro que falamos assim apenas de modo a tornar claro o argumento, pois na realidade não haveria busca alguma. Que existem coisas buscadas por si é algo passível de ser provado empiricamente. Consideremos, por exemplo, uma atividade tal como ouvir música: na grande maioria das vezes em que as pessoas ouvem música elas o fazem porque consideram isso algo que em si mesmo é bom, raramente o fazem para incomodar os vizinhos ou por outra qualquer coisa.

Visto como o argumento secundário funciona, voltemos ao argumento central da passagem que ora nos serve de base. Podemos esboçá-lo do seguinte modo:

- Se (1): “Há algum fim *último*¹⁴ para as coisas que fazemos”;
- E se (2): “Nem tudo o que escolhemos o escolhemos em vista de algo mais”;
- Então (3): “Tal fim *último* será o bem supremo”.

Se queremos entender qual o papel que este argumento ocupa na *EN*, sua conclusão será o ponto pelo qual devemos iniciar nossa busca. Com efeito, o que a conclusão nos traz é uma afirmação de identidade entre os conceitos de *fim último* e *bem supremo*. Logo, a função do argumento é tão somente afirmar que, caso houver¹⁵ algo que possa ser um fim buscado por si mesmo tal que todas as demais coisas (incluindo outros fins) sejam buscadas com vistas a ele, este algo será o maior bem humanamente alcançável. A nosso ver, não há problema algum quanto a esta conclusão. Ela nos parece muito bem fundamentada na concepção anteriormente

¹⁴ Cf. nota anterior para explicação sobre por que utilizamos “último”.

¹⁵ O ponto do argumento não é a afirmação de que há algo como um fim último, mas a afirmação de que fim último e bem supremo, embora sejam expressões distintas, designam a mesma coisa, ainda que esta coisa não exista concretamente no mundo.

vista de acordo com a qual há certa ordem hierárquica entre fins e meios. Como vimos, onde o fim é distinto da atividade que o produz, ele será melhor que a própria atividade. Agora suponhamos que haja um fim superior a todos os outros (que é precisamente o que a premissa ‘1’ quer-nos sugerir) e seja ele tal que todos os demais, ainda que buscados por si mesmos, sejam simultaneamente buscados também por causa dele, embora ele mesmo não seja em vista de nada outro. Segue-se que a mesma relação (ser melhor que) encontrada entre meios e fins e/ou entre atividades e seus produtos terá lugar entre este fim superior e os demais meios e fins que são buscados com vistas a ele, o que lhe coloca no topo da hierarquia como sendo a melhor coisa a ser buscada. Aparentemente, a garantia deste status é a propriedade de jamais ser buscado com vistas a algo mais, pois ser buscado por si mesmo é algo característico de todas as coisas denominadas fins.

Pensamos que o argumento pode ser lido como “se 1 e se 2, então 3”. Logo, 3 é o foco, as premissas que a precedem são oferecidas em seu suporte, e o que ela nos apresenta é uma primeira caracterização do bem supremo, a saber, que ele será um fim digno de busca por si mesmo e, ao mesmo tempo, não buscado como meio para outra coisa. Mas este parece ser um daqueles pontos onde não há consenso acerca da EN. Como veremos a seguir, os comentadores têm interpretado e formulado o argumento de diversas maneiras a fim de escusar Aristóteles da acusação segundo a qual ele teria cometido erro lógico na passagem.

5 – Geach e a suposta falácia

Geach (1973, p.1) chama nossa atenção para o curioso caso de uma falácia lógica recorrente na história da filosofia. Segundo ele, é fácil perceber que de “Todo menino ama uma menina” não se pode inferir que “Há uma menina que todo menino ama”. Do mesmo modo, de “É obrigatório que alguém deve ir” não se segue que “Há alguém que deve ir obrigatoriamente”, uma vez que alguém que vá voluntariamente estará também satisfazendo a exigência que obriga que alguém a ir. E de “Cada um destes livros pode ser lido em menos de meia-hora” não se segue que “É possível ler cada um destes livros em menos de meia-hora”. Geach denomina estes exemplos de a “falácia da troca do operador” nos dois últimos casos, onde “ser obrigatório” e “é possível” atuam como operadores modais, e no primeiro caso seria a “falácia da troca do quantificador” ou, como também veio ser conhecida, a “falácia do menino e da menina”. O primeiro exemplo histórico apresentado pelo autor encontra-se em EN I.2. Aristóteles teria indevidamente passado de *i* para *ii*, onde:

- i) “Nós não escolhemos todas as coisas com vistas a algo mais, pois deste modo alguém iria *ad infinitum*, e a busca (ορεξις) seria vazia e vã”.
- ii) “Há algum fim das ações que nós fazemos objeto da vontade (βουλομεθα) com vistas a ele próprio, e todas as coisas mais com vistas a ele... isso seria o bem e o melhor.” (EN I.2 1094 a18-22)

Geach, então, reformula em termos logicamente mais inteligíveis o que estaria ocorrendo na passagem em questão, o que é apresentado do seguinte modo:

- iii) “Todas as séries cujos termos sucessivos estão na relação *escolhido com vistas a* possuem um último termo”.
- iv) “Há alguma coisa que é o último termo de cada série cujos termos sucessivos estão na relação *escolhido com vistas a*”.

Ora, a inferência (*i* → *ii*) parece ser tão logicamente inválida quanto (*iii* → *iv*) evidentemente o é.

Esta acusação certamente causou um forte impacto entre os estudiosos de Aristóteles. Dentre eles, Broadie nos apresenta uma possível linha de defesa, que passaremos a discutir. Segundo a autora, se Aristóteles de fato cometeu uma falácia, isto teria ocorrido também em

EN I.1, onde lemos: “Toda arte e toda investigação e, similarmente, toda ação e toda escolha é pensada como buscando algum bem; e, por esta razão, o bem foi corretamente declarado ser aquilo o que todas as coisas buscam”. A inferência ilícita nesta passagem poderia ser assim formulada:

- v) Todas as coisas buscam algum bem.
- vi) Há um bem o qual todas as coisas buscam.

Broadie objeta que não é claro o que exatamente Aristóteles pretende ao início de EN I.1, mas que se ele de fato pretendesse estar argumentando com o objetivo de provar *vi* à partir de *v*, ele não teria procedido como fez a seguir, em EN I.2. Com efeito, nesta última passagem ele escreve tratando a noção de bem supremo como uma hipótese, e não como se já a tivesse provado anteriormente. Para a autora, o argumento em I.1 não pretende ter validade formal, mas busca estabelecer certa definição do bem. A afirmação *v* é tomada por Aristóteles como verdadeira, dizer que todas as coisas que fazemos buscam um bem significa dizer que cada atividade tem sua finalidade identificada com um bem particular, por exemplo: a sapataria seria uma atividade cujo objetivo, isto é, o bem, nada mais é que a produção de sapatos. Broadie chama estes bens particulares de bens parciais ou limitados. Mas o *Bem* (entenda-se bem supremo), seria a finalidade de todas as atividades em conjunto, e isto é o que *vi* estaria sugerindo. Como tal, ele não pode ser alcançado por uma única atividade¹⁶, pois neste caso seria um bem igualmente parcial, ou seja, obtido a partir de certa atividade particular, a qual corresponde a nada mais que uma pequena parte da vida. Se, por exemplo, a prática da sapataria ou qualquer outra atividade, quando isolada, fosse suficiente para nos levar a alcançar o Bem, por que razão precisaríamos ainda agir virtuosamente? O que a autora quer nos mostrar é, portanto, que *v* trata de bens particulares enquanto *vi* trata do Bem, o qual deve ser entendido como um universal, tal que todos os bens particulares seriam meios pelos quais poderíamos chegar a ele. Pensamos que esta é uma boa defesa na medida em que não é absurdo pensar que, se cada bem¹⁷ particular alcançável por meio de uma atividade particular é algo bom, o que quer que uma pessoa obtenha da prática de duas atividades particulares que ela realize

¹⁶ É fato que não se pode alcançar o Bem apenas fabricando sapatos, mas de acordo com EN X a atividade contemplativa ou teórica por si só é suficiente.

¹⁷ Estamos iniciando uma explicação nossa aqui e, para tanto, entenda-se que, sempre que falarmos em bem, estaremos falando de algum fim é que um bem objetivamente. Pois certamente, a soma de um bem que só é aparentemente a quatro bens que o são em si e objetivamente bons não resultará em nada melhor, uma vez que, então, só podemos contar quatro bens realmente bons, sendo o bem aparente uma visão distorcida de um fim que, na realidade, é objetivamente mau.

voluntariamente pode ser considerado duas vezes bom ou duplamente melhor. Matematicamente falando, se uma atividade leva a um bem, cinco atividades levam a cinco bens, e a soma de cinco bens resulta em algo melhor que um bem. E em um mundo possível onde somente houvesse cinco atividades possíveis de praticarmos, a prática de todas elas e o resultado obtido poderiam ser considerados o Bem neste mundo. Este é precisamente o ponto defendido por aqueles que advogam a interpretação inclusivista do Bem, ou seja, a afirmação de que o Bem não é um bem particular entre outros, apenas melhor que estes de algum modo, mas sim o resultado da soma de todos os bens particulares. Por oposição a esta abordagem, temos ainda a perspectiva exclusivista do Bem, a qual alega que este é separado dos bens particulares, sendo também particular, porém melhor que aqueles. Os defensores desta interpretação geralmente a fundamentam em EN X, onde Aristóteles claramente afirma que o Bem é a atividade praticada pelo filósofo. Novamente, se podemos alcançar o Bem apenas filosofando, por que motivo precisaríamos ainda agir virtuosamente? Mas para Aristóteles, nem todos os bens são atividades ou resultados de atividades, alguns são, com efeito, naturais, enquanto outros dependem da sorte, por exemplo: nascer dotado de beleza e/ou em uma família rica. Suponhamos um outro mundo possível onde haja somente cinco bens e quatro atividades, tal que o quinto bem é dependente da sorte, e seja o caso que todos os habitantes deste mundo realizem as quatro atividades existentes. Fica claro que aqueles que, além de possuírem os quatro bens resultantes de suas ações também possuírem o bem relativo à sorte terão alcançado o Bem, ao passo que os que não tiveram sorte estarão em condição inferior relativamente aos primeiros. Este é um dos problemas pelos quais alguns recusam a interpretação inclusivista. Pois se o Bem for um “pacote” de outros bens tomados em conjunto, aquele que possuir o pacote completo será quem alcançou verdadeiramente o Bem. Além disso, pode haver inúmeras pessoas cujo “pacote” de bens está mais ou menos completo e algumas que jamais o completarão, tal que pode-se dizer das primeiras que elas estarão em condição melhor que as últimas. Se um destes bens deve ser a virtude, isso é algo que pode vir a ser obtido, mas os bens relativos à fortuna são algo cuja posse ou perda independe das pessoas e do que elas possam fazer. A interpretação exclusivista, por seu turno, não sofre qualquer ameaça deste tipo, pois bastará que alguém filosofe para que esteja na melhor situação possível (ou seja, Diógenes tinha razão). Mas, como dissemos, esta interpretação parece não oferecer muito suporte à necessidade de se agir virtuosamente. Toda esta digressão teve o propósito de mostrar como Broadie defende EN I.1 da acusação de falácia com base em uma interpretação fortemente inclusivista. De qualquer forma, sua defesa só faz sentido se a dita passagem de fato não pretende ter validade

inferencial. Qualquer tentativa de fazer derivar *vi* com base em *v* resultará lamentavelmente em um erro lógico grosseiro, como afirma a autora. Logo, de certa forma, ela está a concordar com Geach. Pois ao invés de desconstruir o argumento ou propor uma nova forma de interpretá-lo, ela simplesmente afirma que ele não deve ser entendido como se pretendesse ter validade formal. É, contudo, estranho que alguém argumente sem pretender que seu argumento seja formalmente válido, principalmente quando a forma é algo simples como “se A e B, então C”.

Como visto, o que leva Broadie a suspeitar que I.1 não oferece uma prova da existência do Bem é o fato de que o argumento em I.2 é regido por partículas que indicam condicionalidade ($\epsilon\iota \delta\epsilon$). O que Aristóteles diz é “Se, então, há um fim que buscamos por ele mesmo” e não “Há um fim que buscamos por ele mesmo”. Isso poderia parecer suficiente para mostrar que ele de fato não pretende demonstrar que há tal coisa como o Bem. Segundo Garcia¹⁸, no entanto, apontar para o caráter condicional das premissas seria um expediente inútil, pois a falácia “não tem relação com a verdade das premissas, mas com a validade da inferência” que Aristóteles admite, a qual seria a passagem de “*um* fim em vista do qual agimos” para “*aquilo* em vista do qual agimos (o Bem)”. Ele também afirma que: “A passagem supostamente ilegítima feita por Aristóteles vale sob o pressuposto de o desejo não ser vão”; logo, pensamos, se este for o caso bastará demonstrar que a proposição *i* de Geach é verdadeira e o problema estará resolvido.

Mas voltemos à passagem que mais nos interessa nesta seção, EN I.2, e vejamos como Geach a compreende. A nosso ver, o autor está incluso entre os que interpretam o argumento de forma a fazer com que 1 “se há algum fim *último* para as coisas que fazemos” seja consequência de 2 “nem tudo o que buscamos é buscado com vistas a algo mais”. O modo como ele divide o texto entre *i* como premissa e *ii* como conclusão é muito diferente da forma como analisamos o argumento no capítulo anterior, pois dissemos que 1 e 2 suportavam 3 “este fim *último* será o bem e o melhor”, mas sem supor que houvesse qualquer relação de implicação entre 1 e 2. Não estamos afirmando que nossa análise seja a única correta nem, tão pouco, que seja a única possível, mas Wedin separa as proposições quase exatamente como fazemos. Ele também cita Williams (p.292) como exemplo de outra alternativa segundo a qual 2 se seguiria de 1. O problema com esta perspectiva, entretanto, seria o fato de que 2 não parece necessitar de mais suporte além do argumento intermediário, além de ser introduzida por um “καί”, um termo que parece não estar sendo utilizado para indicar inferência. Pensamos que Wedin tem

¹⁸ Cf. “Bem Supremo e Significação Prática – Um Exame Aristotélico” in: *Aristóteles – Ensaio de Ética e Metafísica*, p.147.

razão ao considerar 1 e 2 como condições independentes para 3. Mas há uma diferença entre o que nós pensamos que seja 3 e o que ele considera 3. Com efeito, o autor interpreta 3 nos seguintes termos: “Há alguma coisa u que é um bem final e, para qualquer coisa v que seja um bem final, $v=u$ & $u=x$ ”. Se o entendemos corretamente, o que ele está dizendo em 3 é: “há alguma coisa que é um bem final e, para qualquer coisa que seja um bem final, o bem final será idêntico ao bem final & o bem final será idêntico a x ”¹⁹. Ora isso, no mínimo, soa um tanto complicado. Fica difícil ver como uma proposição assim possa ter sido extraída de “δηλον ως τουτ’ αν ειη ταγαθον και το αριστον”, onde “τουτο” refere-se a “τι τελος”. Geach, por sua vez, denomina i o mesmo trecho que, anteriormente, nós indicamos por 2, mas com a diferença de que ele não separa 2 do argumento intermediário que lhe serve de suporte, e o que ele aqui denomina ii é todo o restante da passagem tomado em conjunto.

Se excluirmos o argumento secundário em i , pois Geach não necessita dele para formalizar a falácia, o resultado seria “Nós não escolhemos todas as coisas com vistas a algo mais”, o que pode também ser denotado por a “não é o caso que, para todo x , Fx ”, onde F denota a propriedade “ser escolhido com vistas a algo mais”. A proposição ii , se também destacarmos somente a parte textual útil para se compor o argumento conforme o exemplo da falácia, poderia ser resumida em “Há algum fim das ações que nós fazemos objeto da vontade com vistas a ele próprio”, o que também pode ser denotado por b “existe x tal que Gx ”, onde G denota a propriedade “ser escolhido com vistas a ele próprio”. Deste modo, é evidente que de a “não é o caso que, para todo x , Fx ” não se segue b “existe x tal que Gx ”, ou seja, é expressamente falso afirmar que $a \rightarrow b$. Se quiséssemos validar esta inferência, seria necessária uma premissa extra que garantisse que, para todas as coisas em questão, ou elas são F ou G , e que negasse a possibilidade de uma terceira alternativa, algo como “para todo x ($(Fx$ ou Gx) e não (não Fx e não Gx))”. Evidentemente não dispomos de uma premissa desta espécie, mas se levarmos em consideração o contexto do argumento, Aristóteles de fato pretende que estas coisas, isto é, os fins, ou são buscadas por si mesmas, ou por algo mais, ou ainda por si mesmas e por algo mais simultaneamente, o que, de um modo formalizado, poderia ser assim expresso: β “para todo x ($((Fx$ ou $Gx)$ ou $(Fx$ e $Gx)$) e não (não Fx e não Gx))”. Uma possível evidência de que esta premissa está, de certa forma, presente na concepção aristotélica de fim seria dizer que: se algo não pode ser F nem ser G , e se também não pode ser F e G simultaneamente, ele

¹⁹ Nas palavras do autor: “Then (3) There is something u which is a final good and for anything v that is a final good, $v=u$ & $u=x$.” (p.245).

não será um fim propriamente dito, mas outra coisa. Deste modo, se nós não buscamos uma coisa qualquer por si mesma nem por algo mais, então simplesmente não faz sentido dizer que a buscamos, ela não se classifica como sendo um fim. De fato, se uma coisa for um fim que buscamos e se nós não a buscamos por causa de algo mais, segue-se que só podemos a estar buscando por si mesma. Logo, de a podemos inferir que α “existe ao menos um x tal que não Fx ”, e de α e da premissa β , a qual expressa características da concepção aristotélica de fim, podemos inferir que “existe ao menos um x que é G ”.

Como se percebe, nosso argumento depende de que 2 seja verdadeira, e a verdade de 2 depende da força do argumento secundário que lhe suporta. Já propusemos uma análise deste na seção anterior, concluindo que 2 parece ser bem fundamentada. Mas se nossa conclusão é legítima, parece ser o caso que Aristóteles de fato demonstra a possibilidade da existência de algo como o Bem. Pois a conclusão do argumento, ou seja, a proposição 3, como já visto, afirma a identidade entre o Bem e este x que é G .

Queremos também chamar atenção para algo que parece ser uma ambiguidade na formulação geral da falácia. Seja P1 igual a “Todas as séries cujos termos sucessivos estão na relação *ser escolhido com vista a* possuem um último termo” e P2 “Há alguma coisa que é o último termo de todas as séries cujos termos sucessivos estão na relação *ser escolhido com vista a*”. Consideremos duas séries distintas tais que:

1. $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow d.$
2. $D \leftarrow C \leftarrow B \leftarrow A.$

Suponhamos que estas duas sejam as únicas séries existentes, tal que satisfaçam P1 e P2 respectivamente. O último termo da série 1 é d , e o último termo da série 2 é D . Em ambas as séries, todos os termos que vêm antes do último são escolhidos em vista deste, conforme diz P1. Quando, então, afirmamos P2, podemos entender que ela expressa, em primeiro lugar, que este “alguma coisa” refere-se a “ d ” e “ D ” separadamente, ou seja, é verdadeiro que existe alguma coisa (d) que é último termo da série 1 e é verdadeiro que existe alguma coisa (D) que é último termo da série 2, e como estas duas são todas as séries que temos, é conseqüentemente correto dizer que é verdadeiro que existe alguma coisa que é último termo de todas as séries (ou, formulando diferentemente esta última afirmação: é verdadeiro que todas as séries tem um último termo, cada uma o seu). P1 e P2 estariam dizendo a mesma coisa, apenas de forma invertida. Em segundo lugar, podemos entender que este “alguma coisa” refere-se a algo singular que é o último termo de ambas as séries, conforme o esquema abaixo:

1. $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow X$
2. $X \leftarrow C \leftarrow B \leftarrow A$

Aparentemente, a falácia ocorre neste segundo caso, e não no primeiro. Vejamos o porquê deste “aparentemente”. Suponhamos que “ser um advogado” e “ouvir música” sejam os dois únicos fins existentes, os quais todo ser humano busca. Seja o primeiro destes fins equivalente a “d” (último termo da série 1) e o segundo equivalente a “D” (último termo da série 2), e sejam estas as duas únicas séries existentes, tal que:

1. $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow \text{ser advogado.}$
2. $\text{ouvir música} \leftarrow C \leftarrow B \leftarrow A.$

Podemos, então, tranquilamente, passar de P1 para P2 no primeiro caso, isto é, onde o “existe alguma coisa” refira-se a coisas distintas para cada série separadamente, ‘d’ e ‘D’. Mas no segundo caso é impossível, pois X indica algo único e deve ser tomado como último termo de todas as séries. Se o primeiro modo de entender P2 nada acrescenta, o segundo parece atestar ilegitimidade da passagem. Não podemos dizer que uma única coisa é o último termo de ambas as séries precisamente porque temos duas coisas diferentes que são últimos termos. O que aconteceria, entretanto, se atribuíssemos um nome único a estas duas coisas “d” e “D”? Por exemplo, “bem”. Esta é uma das alternativas escolhidas por alguns comentadores em defesa de Aristóteles. Com efeito, se dissermos que o último termo da série 1 é um bem (se não fosse ao menos tomado por um bem, ninguém o buscaria, portanto não haveria nem a série 1 nem último termo) e que o último termo da série 2 também é um bem (idem quanto à observação), haveria algum problema em sugerir que ambas estas coisas são “o bem”, ao menos qualitativamente? Dito de outra forma, o último termo da série 1 é um bem, e o último termo da série 2 é um bem, logo, todas as séries tem por último termo o bem.

Notemos que a ambiguidade que torna possível entender P2 de dois modos distintos também se aplica a P1. Com efeito, quando dizemos “todas as séries... tem um último termo”, queremos dizer que cada série tem o seu último termo particular ou que todas elas têm um último termo, sendo ele singular e válido para todas elas? Vejamos o que ocorre no caso do exemplo de Geach:

- A. Todo menino ama *uma menina*.
- B. *Há uma menina* que todo menino ama.

Em “A” podemos entender que: a) o menino a ama uma menina b , o menino c ama uma menina d , e assim todo menino x ama uma menina y sendo que cada menina é diferente da outra; mas também podemos entender b) todo menino ama *uma* menina, sendo esta a mesma em todos os casos, assim sendo, todos os meninos amam a mesma menina, podendo ela ser, por exemplo, d . As duas leituras parecem igualmente possíveis, tudo depende do fato de entendermos este “uma” como designando um número ou simplesmente como um artigo indefinido (tal que não defina nem mesmo a quantidade). Em “B” observa-se a mesma situação: a) podemos dizer que “há uma menina que todo menino ama” tal que sejam várias meninas, no mesmo sentido em que a expressão popular “existe sempre uma grande mulher ao lado de todo grande homem” costumava ser empregada, isto é, não significando uma única mulher, mas uma grande mulher diferente para cada grande homem diferente; b) podemos também entender a expressão “B” como significando que há uma e somente uma menina que cada menino ama.

Se somarmos tudo o que foi dito, o resultado será quatro diferentes expressões e quatro diferentes relações entre elas, dependendo do modo como interpretamos a expressão “uma menina”:

- R1: “uma menina” tomado em sentido múltiplo tanto na proposição A quanto em B;
- R2: “uma menina” será único em A e múltiplo em B;
- R3: “uma menina” será múltiplo em A e único em B;
- R4: “uma menina” será único em A e em B.

Caso R1 (múltiplo/múltiplo): se A “todo menino ama uma menina”, então o menino a ama a menina α , b ama β e etc. Se B “há uma menina que todo menino ama”, então existe uma menina α é amada pelo menino a , existe uma menina β que é amada por b e etc. O resultado é que temos uma inferência válida, porém tautológica, que nada faz além de dizer a mesma coisa, porém em ordem contrária.

Caso R2 (singular/múltiplo): se em A “todo menino ama uma menina” e “uma menina designa um ser único, seja ele β , então o menino a ama β , o menino b ama β , de tal modo que todos os meninos amarão β . Se em B “há uma menina que todo menino ama” e “uma menina” indica múltiplos seres, sejam eles β e γ , então existe uma menina β que é amada pelo menino a , uma menina γ que é amada pelo menino b etc. Em A todas as séries buscam um último termo que é singular e é último termo para todas elas simultaneamente, ao passo que em B é afirmado que existe diferentes últimos termos, cada um sendo buscado por uma série distinta. Conforme

a teoria aristotélica, o fim pode ser buscado por si e, ao mesmo tempo, como meio para outra coisa, portanto é possível que séries de ações distintas busquem o mesmo termo último singular válido para todas e, ao mesmo tempo, que cada uma busque seu último termo próprio. Não se segue, porém, do fato de todas as séries buscarem um mesmo último termo, que existam últimos termos particulares que cada uma delas busca individualmente. Neste caso, a implicação é logicamente inválida, embora as duas proposições não sejam necessariamente incompatíveis entre si.

Caso R3 (múltiplo/singular): se A “todo menino ama uma menina”, então o menino a ama a menina α , b ama β e etc., exatamente como em R1 A; se B “há uma menina que todo menino ama” e “uma menina” deve ser tomado como singular, então existe uma menina β que o menino a ama, o menino b ama, e assim por diante. Aqui temos o modo de interpretação que Geach pensa ser equivalente ao argumento de Aristóteles, e que serve de base para a formulação da falácia. Aristóteles estaria dizendo que todas as nossas ações buscam um fim (cada uma o seu próprio) e que, portanto, existe um fim singular tal que é buscado por todas as nossas ações. Neste caso também é inválido inferir B com base em A.

Caso R4 (singular/singular): se em A “todo menino ama uma menina” e “uma menina designa um ser único, seja ele β , então o menino a ama β , o menino b ama β , de tal modo que todos os meninos amarão β , do mesmo modo que em R2 A. Se B “há uma menina que todo menino ama” e “uma menina” deve ser tomado como singular, então existe uma menina β que o menino a ama, o menino b ama etc., do mesmo modo como em R3 B. Mais uma vez a inferência $A \rightarrow B$ é válida e tautológica.

Dados estes quatro casos, resulta que temos invalidade em R2 e R3, e tautologia em R1 e R4. A acusação de falácia funda-se em uma interpretação do tipo R3. Por meio desta análise procuramos mostrar que o exemplo da falácia (todo menino ama uma menina \rightarrow há uma menina que todo menino ama), se tomado isoladamente, pode ser entendido de várias formas, sendo que não constitui um erro lógico em todos os casos. Se for interpretado como em R1 ou R4, temos um exemplo de tautologia que, embora não acrescente informação alguma, é uma inferência válida.

Considerações Finais

Todo o problema acerca da falácia consiste em dizer que esta fórmula ($A \rightarrow B$) foi de fato utilizada por Aristóteles em seu argumento. Pensamos que este não é o caso. Em todos os exemplos acima vemos B propor uma afirmação de existência e isto é certamente algo que Aristóteles não faz, ao menos não nos termos sugeridos por Geach. Voltemos a EN I.2 e vejamos o que é dito mais uma vez. Com efeito, Aristóteles diz: *i* “Se há um fim o qual buscamos por ele mesmo, todas as coisas mais com vistas a ele” ($\text{Εἰ δὴ τι τέλος εἰσὶ τῶν πρακτῶν ὁ δι’ αὐτοῦ βουλομεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο}$), e *ii* “e se nem tudo que buscamos é em vista de outra coisa” ($\text{καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα}$), então *iii* “este será o bem e o melhor” ($\text{δηλοῦ ὡς τοῦτ’ ἀν εἴη ταγαθὸν καὶ τὸ ἀριστόν}$). Embora Wedin aponte para o fato de que *ii* é iniciada por um termo que aparentemente não indica condicionalidade, pensamos que isto não seja problema, este fato não torna *ii* menos condição para *iii* do que *i*. O que se diz é “se *i* e *ii*, então *iii*” ou $((i \text{ e } ii) \rightarrow iii)$. Olhando agora para *i*, *ii* e *iii* nos perguntamos: onde está a afirmação de existência? Se lêssemos a passagem considerando, como alguns, que *ii* fundamenta *i*, restaria que $((ii \rightarrow i) \text{ e } (i \rightarrow iii))$, então bastaria provar que *ii* é o caso e a conclusão seria que *iii* é o caso, onde *iii* poderia ser lida como “este fim buscado por si mesmo e em vista do qual buscamos todas as outras coisas é o bem e o melhor”. Mas a realidade é que *ii* não nos informa explicitamente que exista tal e tal coisa. A verdade dela depende de um argumento intermediário (se não *ii* então a busca irá ao infinito e o desejo será vazio e vão). Nós podemos, como já dito, inferir de *ii* algo como γ “então deve haver algo que é buscado por si mesmo”, mas isto requereria uma premissa extra que afirmasse que tudo que não é buscado por outra coisa é buscado por si mesmo. Dissemos, também, que uma premissa assim pode ser composta com base na concepção aristotélica do que significa dizer que algo é um fim. Mas ainda que utilizássemos tal expediente, nosso ganho seria apenas a proposição γ , e esta é ainda muito diferente de *i*. Enquanto γ fala de algo que é “buscado por si mesmo”, *i* fala de algo que, além de ser tal como γ , ou seja, “buscado por si mesmo”, tem ainda a propriedade extra δ segundo a qual “todas as outras coisas são buscadas em vista dele”. Logo, *i* fala de uma coisa qualquer tal que ela tem as propriedades γ e δ . Podemos reinterpretar o argumento nos seguintes termos: se I “existe x tal que $(\gamma x \text{ e } \delta x)$ e se II “algum x é γ ”, então III “ x será o bem supremo”. Em outras palavras, II prova que x é γ , mas isto não é suficiente, precisamos que ele também seja δ . Como a propriedade δ não aparece em nenhum outro lugar no texto além de *i*, e como *i*

é apenas hipoteticamente proposta (se *i...*) segue-se evidentemente que Aristóteles não pode estar afirmando a existência de coisa alguma. Antes de afirmar que existe esta coisa tal que ela é γ e δ , ele precisa primeiramente mostrar que δ é o caso, isto é, ele precisa demonstrar a possibilidade de que algo seja tal que todas as demais coisas que fazemos é em vista dele. Acreditamos que ele fará isso pouco adiante ainda em EN I.2, quando afirmará que a política é hierarquicamente superior às demais ciências e que, portanto, seu objeto, o bem humano, será também hierarquicamente superior a todos os demais fins buscados. Pois se a política é a atividade superior, tal que todas as outras atividades são por ela organizadas com o objetivo de que ela atinja seu fim, parece ser o caso que o fim da política será tal que é o resultado último de todas as demais atividades realizadas. Logo, faz sentido dizer que o fim da política será algo em vista do que todas as demais coisas são buscadas, ou seja, algo que tem a propriedade δ . Nossa conclusão, portanto, é que o argumento acusado de ser uma inferência inválida não satisfaz as condições necessárias para que a acusação se justifique, pois o mesmo não nos apresenta uma proposição que afirma a existência de alguma coisa tal e tal. O que o argumento faz é nos indicar que características algo precisa ter para ser considerado o bem supremo. Trata-se, portanto, de uma preparação para o que virá a seguir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*, J. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Ackrill, J. L. Princeton University Press, vol. 02, 1995;
- _____. *Politics*, J. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Ackrill, J. L. Princeton University Press, vol. 02, 1995;
- _____. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Ross, D., London, Oxford University Press, 1998;
- _____. *Ethica Nicomachea*. Bywater, I. ed. London, Oxford University Press, 1962;
- BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics*. New York, Oxford University Press, 2000;
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford University Press, 1991;
- FREDE, D. *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*. In.: *The Blackwell Guide to Nicomachean Ethics*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006;
- GARCIA, L. F. *Bem Supremo e Significação Prática – um exame aristotélico*. In.: *Aristoteles: Ensaio de Ética e Metafísica*. Porto Alegre, Linus Editores, 2011;
- GEACH, P. T. *Logic Matters*. Leeds, University of Leeds, 1969;
- MOSS, J. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford, Oxford University Press, 2012;
- NUSSBAUM, M. *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. In.: *The Quality of Life*. New York, Oxford University Press, 1993;
- PLATÃO. *Republic*. Trad.: BLOOM, A. Basic Books, 1991;
- SPINELLI, P. T. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007;
- SHARMA, R. *What is Aristotle's "Third Man" Argument Against the Forms?* In.: SEDLEY, D. Ed. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXVIII, pp. 123 – 160. Oxford University Press, 2005;
- WEDIN, M. V. *Aristotle on the Good for Man*. In.: *Mind, New Series*, Vol. 90, No. 358 (Apr., 1981), pp. 243 – 262. Oxford University Press, 1981;