

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

ELAINE CARVALHO FERNANDES

A IMPORTÂNCIA DA DELIBERAÇÃO E DA ESCOLHA NA ÉTICA A
NICÔMACO DE ARISTÓTELES

MARÍLIA

2013

ELAINE CARVALHO FERNANDES

SOBRE A IMPORTÂNCIA DA DELIBERAÇÃO E DA ESCOLHA NA
ÉTICA A NICÔMACO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Reinaldo Sampaio Pereira.

MARÍLIA – SP

2013

Fernandes, Elaine Carvalho.

F363s Sobre a importância da deliberação e da escolha na ética
a Nicômaco / Elaine Carvalho Fernandes. – Marília, 2013.
105 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2013.

Bibliografia: f. 01-107

Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira.

1. Virtude. 2. Ética. 3. Metafísica. 4. Aristóteles. 5.
Filosofia antiga. I. Autor. II. Título.

CDD 100

ELAINE CARVALHO FERNANDES

SOBRE A IMPORTÂNCIA DA DELIBERAÇÃO E DA ESCOLHA NA
ÉTICA A NICÔMACO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Reinaldo Sampaio Pereira – UNESP

2º Examinador: _____

Ronildo Alves dos Santos- USP

3º Examinador: _____

Mariana Claudia Broens - UNESP

Marília, _____ de _____ de 2013.

À Ana Catarina por existir;

a Carlos Sérgio por simplesmente tudo;

aos meus pais, Sylvio (in memoriam) e Janet, por todo amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Edna Carlos de Sousa Cardoso pela oportunidade em realizar este mestrado. Pelas explicações do que eu não entendia sempre de modo a me encorajar. Pela confiança que depositou em mim quando nem eu mais a tinha. Por ficar sempre ao meu lado, mesmo quando nem eu fiquei. Obrigada por tudo Edna.

Agradeço também a Marcos Antônio Alves que com a desculpa de formar um grupo de estudos me colocou de volta na academia. Por acreditar que eu era capaz de realizar este mestrado sabendo de antemão o que ele significava para mim. Por seu grande coração sempre aberto a me ouvir e ajudar. Obrigada por tudo Marcão.

Agradecimento a Reinaldo Sampaio Pereira por ser muito mais que um orientador, por ser meu amigo. Por sem me conhecer, aceitar me orientar num assunto que eu nunca havia estudado. Por estar sempre pronto a me ajudar e a me ouvir. Pela paciência em corrigir meus erros. Por sua imensa capacidade em tirar minhas dúvidas e em me forçar a assumir posições, atitude esta que é a grande marca de um pesquisador. Agradeço, enfim, ao meu professor, pois o “sábio é aquele que ensina”, como já sugeria Aristóteles. Obrigada por tudo Reinaldo.

Obrigada a todos os meus professores da graduação e do mestrado, a minha banca, a todos os funcionários e a todos os meus amigos, como Alex Domingues Batista, que torceram por mim.

Tomado de respeito levantei o Ashar, pois vislumbrei por filósofos rodeado o mestre de todos quantos pelo saber se distinguiram (Aristóteles). Os demais o observam e homenageiam.

Dante Alighieri, A Divina Comédia, Inferno, Canto IV

RESUMO:

A finalidade do texto é explicar a importância da escolha deliberada e da deliberação para a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Discutiremos o método usado na *EN*, a definição de bem supremo, a consequente necessidade da modificação das divisões da alma humana e de suas respectivas funções, a definição de virtude para, por fim, comprovarmos a tal importância. Ao final teremos que a felicidade, que é o bem do homem, reside na virtude da sua função própria. Tal função própria seria a atividade do princípio racional, e a felicidade, na virtude de tal atividade. Assim, a vida feliz seria ou a vida virtuosa ou a vida contemplativa. Restringiremos esta dissertação à análise da vida virtuosa. A vida virtuosa diz respeito às ações. Como Aristóteles não é alheio ao papel dos desejos, prazeres e dores nas ações humanas, estes deveriam, de algum modo, participar da razão. Por isto, o Estagirita propõe um novo modelo de divisão da alma humana de um modo que a parte irracional da alma responsável por eles seja capaz de ouvir a razão. Mas não a razão teórica, que parte de princípios universais e imutáveis e que não daria conta da grande variedade de circunstâncias que envolvem a ação humana, mas sim a razão prática. Esta última será responsável pela deliberação. A deliberação, que Aristóteles restringe ao “como e através de que” podemos atingir um fim posto pelo desejo em grande parte controla e decide a escolha deliberada e a posterior ação. Controla, pois, se a deliberação chegar a um ponto em que o agente moral não encontrar saída, ou a única saída é moralmente reprovável, ele cessa a deliberação, e o fim é vetado. A felicidade não pode ser deliberada, apenas desejada, mas ela só será atingida pelo agente virtuoso que possui a virtude moral e intelectual, voltadas ao justo meio em relação a nós. A virtude moral seria a excelência da disposição engendradora, e a virtude intelectual, a excelência na deliberação. Também, do ponto de vista moral, embora a felicidade não possa ser deliberada, a deliberação e consequente escolha deliberada, nos informam, segundo o próprio Aristóteles, mais precisamente o caráter do agente. Será a virtude da deliberação que conseguirá detectar o justo meio em cada ação a ser tomada, e caberá à escolha deliberada decidir-se por ele. Deste modo, não só a deliberação e posterior escolha deliberada são importantes, mas imprescindíveis.

PALAVRAS CHAVE: bem supremo, virtude, raciocínio prático, deliberação, escolha deliberada.

ABSTRACT:

The purpose of the text is explaining the importance of deliberate choice and deliberation to Aristotle's *Nicomachean Ethics*. We will discuss the method used in the *EN*, the definition of the supreme good, the consequent need of modification of the divisions human soul divisions and their functions, the definition of virtue to finally prove such importance. At the end we will have that happiness, which is the good of man, lies in the virtue of its proper function. Such a function itself would be the activity of the rational principle, and happiness, in virtue of such activity. Thus, the happy life would be or the virtuous life or the contemplative life. Confine this work to the analysis of the virtuous life. The virtuous life concerns actions. As Aristotle is no stranger to the role of desires, pleasures and pains in human action, these should somehow participate reason. Therefore, Stagirite proposes a new model of division of the human soul, in a way that the irrational part of the soul responsible for them to be able to listen to reason. But no theoretical reason, that comes from universal and immutable principles, and that would not account for the wide variety of circumstances involving human action, but practical reason. The last one will be responsible for the deliberation. The deliberation, which Aristotle restricts the "how and through which" we can reach an end by desire, largely controls and decides the deliberate choice and subsequent action. It controls, because, if the deliberation reaches a point where the moral agent does not find out, or the only way is morally reprehensible, it ceases the deliberation and the end is vetoed. Happiness can not be deliberated, only desired, but it will only be achieved by the virtuous agent, who possesses the moral virtue and intellectual virtue, aimed at fair way towards us. The moral virtue would be the provision of engineered excellence, and the intellectual virtue the excellence in deliberation. Also, within the moral point of view, although happiness can not be deliberate, the deliberation and subsequent deliberate choice, we are told, according to Aristotle, more precisely the character of the agent. The deliberation virtue will be able to detect the fair means for each action to be taken and belong to the deliberate choice to decide for him. Thus, not only the deliberation and subsequent deliberate choice are important, but essential.

KEYWORDS: supreme good, virtue, practical reasoning, deliberation, deliberate choice

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 O MÉTODO	5
1.1 O método em relação ao estudo da <i>EN</i>	5
1.2 O método em relação aos tipos de estudantes	9
1.3 Conclusão	13
2 O BEM	14
2.1 A definição do bem supremo	18
2.2 A felicidade	23
2.3 Características da felicidade	27
3 DAS PARTES DA ALMA E SUAS RESPECTIVAS VIRTUDES	40
3.1 O primeiro modelo aristotélico da divisão da alma	40
3.2 O segundo modelo aristotélico da divisão da alma	45
4 A VIRTUDE MORAL	50
4.1 A causa da virtude	50
4.2.1 A função da dor e do prazer na formação da disposição	53
4.3 A definição de virtude moral	57
4.3 As características da virtude moral	65
5 A ESCOLHA E A DELIBERAÇÃO	68
5.2- A escolha deliberada	78
5.3- A deliberação	84
5.4- A relação entre deliberação e escolha deliberada	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

Pretendemos mostrar nesta dissertação, a importância da deliberação e da escolha deliberada para a *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*). Porém, este texto não fará um estudo específico sobre a escolha deliberada ou sobre a deliberação. Tanto a escolha deliberada quanto a deliberação são de extrema importância para o estudo da virtude. Na *EN*, Aristóteles se propõe a investigar qual é o bem supremo ou felicidade para o homem, e como atingi-lo. Após examinar algumas candidatas à vida feliz, como a vida dos prazeres, a vida das honras, a vida virtuosa e a vida contemplativa, o Estagirita sugere duas candidatas à vida feliz: a vida virtuosa e a vida contemplativa. Nesta dissertação analisaremos a vida virtuosa.

Para o estudo da importância da escolha deliberada e da deliberação, optamos por iniciar o texto explicando o método diferenciado que Aristóteles usa para escrever a *EN*. Em relação a este tema, destacaremos três pontos: (i) o método propriamente dito, e (ii) o tipo de pessoa ideal para o estudo da *EN*; e (iii) por que este tipo de pessoa é o ideal (em contraste com os outros tipos).

A *EN* não tem como fim último o conhecimento do que seja o Bem Supremo do homem, mas sim tornar os homens felizes. A *EN* não tem como finalidade o conhecimento teórico, mas o prático, isto é, aquele que tem como finalidade o agir. Assim, é um tipo de conhecimento distinto do conhecimento Matemático, como exemplo temos a afirmação de Aristóteles, que: “[...] é evidentemente, igualmente tolo aceitar um raciocínio provável de um matemático e exigir de um retórico, provas científicas.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 27-28*, tradução nossa). Deste modo, o método proposto por Aristóteles sugere o tipo de precisão possível para este tipo de estudo. A não apresentação deste método poderia levar o leitor da *EN* a procurar nela uma precisão que ela não comporta.

Além disto, quando Aristóteles anuncia que o conhecimento prático não é elaborado do mesmo modo que o conhecimento teórico, sugere a necessidade de outro tipo de raciocínio para que tal conhecimento possa ser realizado. Tal raciocínio consiste na deliberação. Assim, logo de início, pretendemos mostrar que, dado o fim a que a *EN* se propõe, a deliberação se faz necessária para o modelo ético apresentado por Aristóteles. A importância da deliberação é justamente um dos temas do nosso texto.

Em relação ao segundo ponto, uma vez que, como já afirmamos, a finalidade da *EN* é que os homens alcancem a felicidade, e, para tal, é necessário um tipo especial de educação, é preciso então verificar qual tipo de pessoa pode, com êxito, receber tal educação. Como pretendemos analisar, existem dois tipos de agentes para os quais tal educação,

chamada por Aristóteles de “educação completa”, não surtirá efeito: os “escravos das paixões” e os incontinentes. O Filósofo também deixa claro que tal educação deve começar desde a infância. De posse de tais informações a respeito dos tipos de estudantes, podemos tentar proporcionar aos jovens agentes possibilidades para que estes não se tornem os estudantes incapazes acima citados. Em última análise, podemos sugerir que Aristóteles nos mostra quem poderá deliberar bem, o que, para nosso texto é imprescindível. Pretendemos esclarecer que, quando o Estagirita afirma que o agente é responsável pelo engendramento da sua própria disposição, tal afirmação possui respaldo no estudo do método.

No capítulo 2, analisaremos o que norteia a argumentação do Estagirita e toda *EN*, o Bem Supremo do homem. Apesar da observação feita que o conhecimento teórico de tal bem não consiste na finalidade da *EN*, notemos que Aristóteles reafirma: “Nós não deveríamos estar, como os arqueiros que tem um alvo para visar, mais aptos a acertar sobre o que é certo?” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 23-24*, tradução nossa), mostrando assim que o conhecimento teórico de tal bem é útil. Deste modo, o Filósofo esclarece o motivo de dedicar todo o livro I da *EN* (1094a – 1103a 13) ao estudo do Bem Supremo do homem. Em nosso texto faremos a análise da acepção aristotélica da felicidade, por meio de uma das suas candidatas à vida feliz, ou seja, a vida virtuosa. O que confere virtuosidade à vida do homem, de certa perspectiva, é a função própria ao homem. Deste modo, descobrir qual é a função própria ao homem é de grande relevância. O Estagirita conclui que esta função reside na alma humana. Mas como opera a alma humana?

Já que a virtude reside na alma, ela residirá na alma inteira? Ou existirão partes específicas da alma que possuem a função própria ao homem e, conseqüentemente, poderão vir a ser virtuosas? Tais questões não passaram despercebidas a Aristóteles, que analisa a alma humana no capítulo 13 de Livro I (1102a 5 – 1103a 13) e no capítulo 1 do livro VI (1138b 16 – 1139a 16) da *EN*.

Em nosso capítulo 3 mostraremos que a alma humana é dividida em: (1) parte irracional e (2) parte racional. Por sua vez, cada uma dessas partes subdivide-se em duas subpartes: (1a) subparte irracional nutritiva ou vegetativa, (1b) subparte irracional apetitiva ou desiderativa, (2a) subparte racional calculativa e (2b) subparte racional científica ou teórica. Procuraremos mostrar que a virtude humana pode ser buscada em duas subpartes da alma: a (1b) subparte irracional desiderativa e a (2a) subparte racional calculativa. No agir virtuoso de ambas consiste a virtude humana. Mas estes dois tipos de virtudes devem ser examinados, se o que o Filósofo tem como fim na *EN* é a felicidade humana. Em nosso texto examinaremos

apenas a virtude moral, pois, como já observamos nosso intuito não é o estudo da escolha deliberada ou da deliberação, e sim mostrar a sua importância para a *EN*.

No capítulo 4, examinaremos a virtude da subparte irracional desiderativa. A este tipo de virtude, Aristóteles dá o nome de virtude moral ou virtude ética. O Filósofo a examina para, conhecendo a sua definição, (como no caso mencionado dos arqueiros), possa, com maior facilidade, indicar ao agente moral como atingi-la. Ao examinar a sua definição de virtude moral, dentre outros conceitos nela implicados, (como mediania ou prudente), aparecem a escolha deliberada e a deliberação. Daí a importância do exame da escolha deliberada e da deliberação na *EN*, objetos de nosso estudo.

No capítulo 5, examinaremos os atos voluntários e os involuntários, a escolha deliberada e a deliberação. Iniciaremos com a seção 5.1, analisando os atos voluntários e os atos involuntários, pois é somente ao agente que pratica ações voluntárias que podemos sugerir que poderá realizar uma escolha deliberada. Como analisaremos, o Filósofo sugere que muitas ações, antes ditas involuntárias, são, na realidade, voluntárias. Valendo-nos do método já exposto, examinaremos também como Aristóteles pode sustentar que um agente é responsável pela disposição engendrada em si.

Na sequência, na seção 5.2, em relação à escolha deliberada, analisaremos sua definição apresentada pelo Estagirita. Pretendemos discutir a diferença entre ela, o apetite, o impulso, o querer e a opinião. Analisaremos o motivo de, muitas vezes, tais coisas serem erroneamente confundidas. Não pretendemos, nesta seção, realizar um estudo da escolha deliberada, mas sim analisá-la com a finalidade de discutir sua importância na *EN*.

Na seção 5.3, analisaremos a deliberação. Sobre o que podemos ou não podemos deliberar e qual é o objeto da deliberação, estes são alguns pontos que pretendemos abordar. Do mesmo modo que a escolha deliberada, não pretendemos promover um estudo da deliberação, mas sim analisá-la com a finalidade de discutir a sua importância na *EN*.

Na seção 5.4, discutiremos a relação profunda entre a escolha deliberada e a deliberação, a função do bem aparente e do homem prudente no modo virtuoso de agir. O desejo, num primeiro momento, volta-se para um bem, não importando se tal bem é aparente ou o verdadeiro bem. Se algo não mostrar-se como um bem ao agente, o desejo não se volta para este algo, a deliberação não se inicia, ele não escolhe e, conseqüentemente, ele não age. O agente virtuoso, ao detectar que tal bem é aparente, provavelmente o veta. Com o intuito de saber se tal bem é ou não aparente, ou é ou não verdadeiro, o padrão para tal detecção será o homem prudente, que é aquele que melhor sabe detectá-lo. O homem prudente é o que melhor

delibera, ou seja, aquele que melhor detecta o justo meio em cada contexto no qual o agente moral está inserido.

Nas considerações finais, pretendemos discutir a importância da deliberação e da escolha deliberada para a *EN*. Analisaremos se o Estagirita poderia prescindir de ambas no modelo ético proposto por ele na *EN*. Se existiria alguma outra maneira, na *EN*, do agente moral atingir a felicidade. Como nos propusemos no início, a seguir o caminho de Aristóteles, seguindo os passos de sua argumentação, pretendemos analisar se seria possível ao Filósofo eliminar alguns destes elementos investigativos, (método, bem, partes da alma, virtude moral, atos voluntários e involuntários, escolha deliberada e deliberação), que serão tratados em nosso texto.

1 O MÉTODO

Iniciamos o nosso texto expondo, em linhas gerais, qual o método usado por Aristóteles na *EN* e como este orientará a sua argumentação. Ao apresentar o método que usará na análise da *EN*, o Estagirita evita, dentre outras coisas, que não seja exigida, na investigação prática, a precisão que comporta uma investigação de natureza científica. Tal método aparece exposto pela primeira vez em *EN 1094b 13 – 1095a 14*, sendo retomado em *1095a 31 – b 31* e em *1098a 26 – b 8*. (GAUTHIER; JOLIF, 2002a, p. 12)

1.1 O método em relação ao estudo da *EN*

O Filósofo afirma: “Nossa discussão será adequada se ela tiver tanta clareza quanto o assunto admitir¹, pois precisão não é para ser procurada de modo idêntico em todas as discussões, não mais que em todos os produtos das artes.”² (ARISTOTLE, 2001³, *EN 1094b 12-14*, tradução nossa) Dependendo do objeto investigativo a ser estudado, devemos esperar do nosso estudo uma determinada precisão. Objetos investigativos que são por necessidade possuem uma precisão maior em seu estudo do que objetos investigativos contingentes. Assim, não podemos exigir de diferentes objetos investigativos, precisão igual nos estudos destes e nem nas conclusões destes estudos. O Filósofo nos sugere que a precisão não deve ser buscada nas artes. O resultado esperado em uma obra depende de muitas variáveis sobre as quais não temos controle e dentre elas podemos destacar: o modo como trabalha o artesão, o material que ele usa ou o tempo que tem para realizar a obra.

“Agora, ações belas e justas, [...], admitem muita variedade e flutuação de opinião, de modo que elas podem ser pensadas como existindo somente por convenção, e não por natureza.”⁴ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 15-17*, tradução nossa) Como exemplo de estudo do qual não se pode exigir precisão total, além dos já citados produtos das artes, Aristóteles cita as ações belas e justas. Atentemos ao seguinte comentário de Tricot: “Incertezas <que nós traduzimos por flutuação> nos julgamentos e na apreciação dos

¹ Com relação a este assunto, devemos nos ater ao seguinte comentário de Tricot que nos informa: “A diversidade dos objetos aciona a variedade dos métodos. Cf. *Met.α,3,995a12sq.*, onde a mesma ideia é expressa. Aristóteles sempre se mostrou inimigo das considerações de ordem geral (λογικῶς).” (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, p. 39, nota de rodapé 1, tradução nossa) Aristóteles, sendo avesso à considerações de ordem geral, propõe métodos diferentes para temas com graus de precisão diferentes.

² “Our discussion will be adequate if it has as much clearness as the subject-matter admits of, for precision is not to be sought for alike in all discussions, any more than in all the products of the crafts.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 12-14*)

³ Fazemos uso aqui da tradução de David Ross. Esta será diferenciada de nossa tradução do texto de Marco Zingano pelo ano de sua edição, em obediência às normas ABNT.

⁴ “Now fine and just actions, which political science investigates, admit of much variety and fluctuation of opinion, so that they may be thought to exist only by convention, and not by nature.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 15-17*)

homens.” (ARISTOTE, 2007, p. 39, nota de rodapé 3, tradução nossa, grifo nosso) Até este momento, o Filósofo nos sugere que sobre tais ações, devido à variedade e flutuação das opiniões, que são tantas como quem as julga, não há consenso. E que isto pode produzir a sensação de que tais ações não existem “por natureza” e sim somente “por convenção”.

Não estamos querendo dizer que o Estagirita está afirmando que a ação “bela e justa”, para uma determinada situação, não exista ou que ela deva atender a interesses particulares, ou mesmo que exista uma ação “bela e justa” para cada pessoa. A ação virtuosa⁵ ou a ação viciosa por necessidade existe. Só que detectá-las, dentro do grande número de variáveis que envolvem o agir humano, não se dá do mesmo modo como se dá a detecção do resultado de um raciocínio matemático. Detectar tal resultado independe das circunstâncias em que ele esteja envolvido. Detectar que $2+2$ é 4 independe das circunstâncias. Já a ação virtuosa ou a ação viciosa, apesar de serem objetivas, não possuem esta natureza explícita de um resultado matemático, justamente por estar imersa numa grande quantidade de variáveis, e que exigem para sua detecção certos requisitos, como, por exemplo, o bem deliberar. A dificuldade existe na detecção e não na falta de existência de tais ações.

Segundo Tomás de Aquino (1993, *L. I, Lect. 3, n° 33*, tradução nossa), algumas variáveis que podem suscitar estas diferenças de opiniões e julgamentos provocando a sensação de que tais ações só existem por convenção, e dificultar a escolha⁶ de como agir, são: a) tempo, b) lugar c) pessoas. Algo que é tomado como vicioso em um tempo ou em certo lugar ou para uma determinada pessoa, em outro momento ou lugar, ou até em mesmos momento e lugar, desde que virtuoso para outra pessoa, pode ser tomado como virtuoso. O contrário também ocorre, ou seja, algo que é tomado como virtuoso em um tempo ou em certo lugar, ou para uma determinada pessoa, em outro momento ou lugar, ou até em mesmos momento e lugar, desde que não seja tomado como virtuoso para outra pessoa, pode ser tomado como vicioso. Por estas, dentre outras variáveis, é que as variedades e flutuações das opiniões aparecem e escolher como agir não é fácil.

“E bens também dão origem a uma flutuação similar, porque eles trazem prejuízos para muitas pessoas, pois até agora homens tem perecido por causa de suas riquezas, e outros

⁵ Utilizamos tanto o termo virtuoso quanto o termo vicioso, sem anteriormente tê-los definido por estarmos parafraseando o comentário de Tomás de Aquino. O termo é entendido por nós, até o presente momento, como bom e como mau respectivamente, sem maiores especificações.

⁶ Utilizamos o termo escolher sem anteriormente tê-lo definido. O termo é entendido por nós, até o presente momento, como um optar por algo dentro de uma gama de opções, sem maiores especificações.

por causa de sua coragem.”⁷ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 17-19*, tradução nossa) Os bens admitem as mesmas flutuações de opiniões das ações belas e justas. Atentemos ao seguinte comentário: “[...], à matéria moral pertencem os bens exteriores que o homem usa para o seu fim.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, n.º 3*) O uso que damos aos bens exteriores, por estar intimamente ligado às ações virtuosas, ou às ações viciosas no sentido de serem instrumentos para estas, também suscita a mesma flutuação de opiniões e a mesma dificuldade em escolher como usá-los. A mesma ressalva feita com relação às “ações belas e justas” cabe neste contexto, já que os bens são tomados como instrumentos para estas. Usando os exemplos do próprio Aristóteles, podemos dizer que já existiram pessoas que foram roubadas em virtude de sua fortuna, e por vezes até assassinadas, e outros que pereceram em virtude de sua força física, que lhe provoca uma sensação de coragem, que não sendo bem medida no momento da ação, foi usada de forma temerária, causando a morte do indivíduo.

Tendo que, em relação às ações belas e justas, à utilização dos bens e à produção das diversas artes, não podemos exigir a precisão de outros ramos do saber, como por exemplo, as Ciências Teóricas, o Estagirita propõe como estudá-las:

Nós devemos nos contentar então, em falando de tais assuntos e com tais premissas, indicar a verdade grosseiramente e em linhas gerais, e em falando sobre coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com <base em> premissas do mesmo tipo para alcançar conclusões que não são as melhores.⁸ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 19-23*, tradução nossa)

O Filósofo mostra como indicar a verdade no seu método: (i) grosseiramente; (ii) em linhas gerais e (iii) contar com conclusões que são verdadeiras “apenas em sua maior parte”. Mas por que só podemos ver a verdade, na *EN*, deste modo?

Segundo Ross (1987, p. 193), para o Estagirita, o conhecimento é de três tipos: o teórico, o prático e o produtivo. O primeiro tem como fim o próprio conhecimento. O segundo tem como fim procurar regras e condutas e o terceiro o de produzir coisas belas e úteis. O tipo de conhecimento envolvido na *EN* é o segundo. Aristóteles busca na *EN* o como agir bem. Um conhecimento que, como apenas estamos começando a examinar, possui um grande número de variáveis que, na maior parte das vezes, estão fora do nosso controle ou não

⁷ “And goods also giverise to a similar fluctuation because they bring harm to many people;for before now men have been undone by reason of their wealth, and others by reason of their courage.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 17-19*)

⁸ “We must be content, then, in speaking of such subjects and with such premisses to indicate the truth roughly and in outline, and in speaking about things which are only for the most part true and with premisses of the same kind to reach conclusions that are no better.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 19-23*)

são nem ao menos percebidas. Muitas premissas, em tais raciocínios, só podem ser consideradas verdadeiras “apenas em sua maior parte” e, portanto, a conclusão só poderá ser do mesmo modo. Isto ocorre porque os objetos investigativos da *EN* não existem por natureza ou por necessidade, e a situação que temos diante de nós na hora de agir, devido a já dita grande quantidade de variáveis, não nos permite uma apreensão total destas. Assim, só podemos nos contentar em indicar a verdade em tais assuntos, ou seja, como agir, em linhas gerais e grosseiramente. Stewart nos diz:

A exatidão do tratamento científico, isto deve ser observado, depende da matéria do seu assunto. Alguns assuntos não admitem serem tratados com muita exatidão, do mesmo modo que alguns materiais não se prestam a artesanatos finos. Agora, a ciência da sociedade não é uma ciência exata, porque a matéria de seu assunto, Conduta, é muito complexa – de fato tão cheia de inconsistências e perplexidades que para algumas pessoas parecem um sistema arbitrário, sem fundamentação na natureza das coisas. Em tal assunto então, nós devemos nos satisfazer com indicações grosseiras da verdade com conclusões prováveis de premissas prováveis: [...] (STEWART, 1999a, p. 25, tradução nossa)

É neste contexto que o agente deve agir. O tipo de raciocínio usado aqui é o raciocínio prático. Tal raciocínio consiste na deliberação. A deliberação ocorre antes do agir e a sua importância é muito grande se o agente quer agir bem. Deliberar, portanto deve ser um tipo de raciocínio muito diferente daquele usado em uma demonstração matemática ou ao produzir um objeto. O deliberar é o tipo de raciocínio por excelência no conhecimento prático, que é o tipo de conhecimento usado na *EN*. Por isto, ao propor um método de estudo diferente para a *EN*, o Estagirita já está anunciando uma daquelas que é condição necessária ao agir virtuoso: o deliberar.

O Filósofo conclui:

No mesmo espírito, portanto, cada tipo de afirmação deverá ser recebido; pois esta é a marca de um homem educado, buscar por precisão em cada classe de coisas apenas na medida em que a natureza do assunto admite; é evidentemente, igualmente tolo aceitar um raciocínio provável de um matemático e exigir de um retórico, provas científicas.⁹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 23-25*, tradução nossa)

Aristóteles, nesta passagem, finaliza a sua explicação sobre o tipo de precisão de cada objeto investigativo com ênfase no conhecimento prático. No comentário abaixo, temos:

⁹ “In the same spirit, therefore, should each type statement be received; for it is the mark of an educated man to look for precision in each class of things just so far as the nature of the subject admits; it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician scientific proofs.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 23-25*)

Corresponde que cada ouvinte receba cada tema de tal maneira que se guarde um mesmo modo: o que é conforme a matéria entre o que fala e o que o escuta. Pois ao homem disciplinado ou bem instruído pertence buscar tanta clareza, em cada matéria, quanto à natureza da coisa o permita. Porém não pode existir tanta certeza em matéria variável e contingente como em matéria necessária que sempre é da mesma maneira. Portanto, o ouvinte bem disciplinado não deve buscar maior certeza, nem contentar-se com menos da que seja adequada à realidade de que se trata. (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect.3,nº. 5*)

Assim sendo, não podemos esperar precisão e certeza em como agir do mesmo modo como podemos esperar precisão e certeza da Matemática ou da Metafísica. Detectar as conclusões em cada tipo de conhecimento não se dá do mesmo modo. Por este motivo, não se deve esperar exatidão de um retórico do mesmo modo que se espera exatidão de um matemático. Este é o primeiro ponto do método aristotélico para o estudo da *EN*.

1.2 O método em relação aos tipos de estudantes

Na sequência, Aristóteles examina quais são os requisitos de um estudante de assuntos práticos e ouvintes de preleções políticas?

“Agora, cada homem julga bem as coisas que ele conhece, e destas, ele é um bom juiz. E assim, o homem que foi educado em um assunto é um bom juiz daquele assunto e o homem que recebeu uma educação completa é um bom juiz em geral.”¹⁰ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 29-1095a 2*, tradução nossa) Este é o primeiro requisito de um estudante de assuntos práticos e ouvinte de preleções políticas: aquele que aprende determinado assunto é um bom juiz para julgar sobre aquilo de que entende, no que foi educado, no que aprendeu; o homem que recebeu uma educação completa é um bom juiz em todas as matérias. Mas então, existiria o professor de assuntos práticos?

Aristóteles nos diz que o conhecimento teórico sobre como agir é inútil. O que deve ser desenvolvido no agente, para que este possa ser considerado apto a estudar tais assuntos, a chamada educação completa, é formada pelo desenvolvimento de dois tipos diferentes de atributos. Tais atributos serão expostos no decorrer deste texto. O que deve ficar claro no momento é que não se trata de um conhecimento teórico, embora não se possa prescindir dele em certo sentido. Neste sentido, não existe um professor de assuntos práticos. Mas, existe a necessidade de se fornecer á criança e ao jovem, condições para o desenvolvimento de uma boa disposição, aperfeiçoamento e boa compreensão das experiências da vida.

¹⁰ “Now each man judges well the things he knows, and of these he is a good judge. And so the man who has been educated in a subject is a judge of that subject, and the man who has received an all-round education is a good judge in general.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094b 29 – 1095a 2*)

A partir deste requisito fundamental, o Filósofo inicia a explicação do seu método do ponto de vista do tipo de pessoa que estuda assuntos práticos e ouve preleções políticas. Nesta explicação: “*Primeiro* ele mostra qual é o ouvinte incapaz. *Segundo*, qual o inútil. *Terceiro*, mostra qual é o estudante adequado.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, nº. 6*, grifo nosso) Seguindo o modelo do comentário acima, temos o primeiro tipo de estudante: “Por isso um jovem não é um ouvinte adequado de leituras em ciência política; pois ele é inexperiente nas ações que ocorrem na vida, mas suas discussões <da ciência política> partem destas <ações que ocorrem na vida> e são sobre estas <ações que ocorrem na vida>; [...]”¹¹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 2-3*, tradução nossa) Vemos aqui dois atributos que o estudante de assuntos práticos e ouvinte de preleções políticas deve ter, qual seja, a virtude de duas de suas partes da alma: a virtude intelectual e a virtude moral. Por sua pouca idade o jovem não possui tais virtudes, que são desenvolvidas com o tempo e com a experiência. E por isto o jovem em idade é o estudante incapaz de ouvir preleções políticas.

Porque, como se tem dito, ninguém pode julgar bem senão do que conhece. Porém o ouvinte deve julgar bem do que escuta para admitir o que está bem dito e não admitir o que está mal dito. Portanto, é preciso dizer que ninguém é um ouvinte adequado se não tem algum conhecimento do que deve ouvir. O jovem não tem um conhecimento do que é pertinente à ciência moral, que se conhece, sobretudo, pela experiência. Por sua curta idade experiência das ações da vida humana. Porém as explicações da ciência moral procedem do que concernem às ações da vida humana e se referem também a estas ações. (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, nº. 7*)

Como sugere o Filósofo, um homem pode julgar bem somente o que ele conhece. O conhecimento dos princípios dos assuntos práticos e das preleções políticas, que procedem a partir “do que se refere e também trata” as ações da vida humana, é adquirido pela experiência, e esta, por sua vez, é adquirida com o tempo. O jovem não tem experiência dos fatos da vida devido à sua pouca idade. Assim sendo, não tem o conhecimento prévio necessário para poder julgar. Se ele ouve que tal sujeito é corajoso na guerra, não tem como julgá-lo, por sua falta de experiência sobre em que consistem as ações corajosas. Se ele não consegue julgar, conseqüentemente não consegue escolher como agir em determinada situação.

O Filósofo explica, agora, o segundo tipo de estudante: o estudante inútil.

¹¹ “Hence a young man is not a proper hearer of lectures on political science; for he is inexperienced in the actions that occur in life, but its discussions start from these and are about these; [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 2-3*)

[...] e, além disso, desde que ele tende a seguir suas paixões, seu estudo será vão e inútil, porque o fim visado não é o conhecimento, mas a ação. E assim, não faz diferença se ele é jovem em anos ou jovem em caráter; o defeito não depende do tempo, mas da vida dele, e da busca de cada sucessivo objeto, como a paixão dirige. Para tais pessoas, como para o incontinente, conhecimento não traz lucro; [...]

¹²(ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 3-10*, tradução nossa)

Este é o estudante inútil para ouvir preleções sobre política e assuntos práticos. Vemos aqui em destaque, o segundo tipo de atributo necessário para que o agente possa ser um ouvinte de preleções políticas e de assuntos práticos: a virtude de uma de suas partes da alma, qual seja a virtude moral. Com relação a esta passagem do Filósofo, Tomás de Aquino inicia um comentário que, a nosso ver, é muito útil. Segundo ele, o homem inclina-se para as paixões de dois modos:

De um modo, por eleição: por exemplo, quando alguém se propõe satisfazer sua concupiscência. A estes os denomina Aristóteles seguidores das paixões. De outro modo, quando alguém se propõe abster-se de deleites nocivos e, não obstante isso, algumas vezes é vencido pelo ímpeto da paixão, de tal maneira que, contra seu propósito, segue dito ímpeto, e este é denominado incontinente. (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, n.º. 8*)

Segundo o comentador, têm-se dois tipos de pessoas alocadas neste grupo: aqueles que “elegem” as paixões, chamados de “seguidores das paixões”, e aqueles que são “vencidos” por elas, chamados de “incontinentes”. O “seguidor das paixões”, ou seja, aquele que é governado pelas paixões, é o primeiro tipo de estudante inútil para aprender sobre assuntos práticos e ouvir preleções políticas, a que o Estagirita se refere. Mas por quê? Novamente afirmamos que o fim deste tipo de conhecimento é como agir. Aquele que segue as paixões não realiza ações virtuosas. Ele pode, no máximo, agir conforme a virtude. Mas os tipos de ouvintes de preleções políticas ou de assuntos práticos a que o Filósofo se refere aqui se relacionam às paixões de dois modos. O primeiro tipo de estudante inútil, a que Aristóteles faz alusão, pode até aprender sobre tais assuntos, mas na hora de agir, ele “elege” seguir as paixões, como por exemplo, aquele que “de propósito elege” satisfazer sua concupiscência.

Diz que o seguidor das paixões, de modo vão, ou seja, sem nenhuma eficácia escutará esta ciência e, inutilmente, quer dizer, sem conseguir o fim devido. Pois o

¹² “[...] and, further, since he tends to follow his passions, his study will be vain and unprofitable, because the end aimed at is not knowledge but action. And it makes no difference whether he is young in years or youthful in character; the defect does not depend on time, but on his living, and pursuing each successive object, as passion directs. For to such persons, as to the incontinent, knowledge brings no profit; [...]” (ARISTOTLE, 2002, *EN 1095a 3-10*)

fim desta ciência não é só o conhecimento, ao qual talvez pudesse chegar os que vão atrás das paixões, mas que é a ação humana, como o é de todas as ciências práticas. Às ciências virtuosas não chegam os que seguem as paixões. Desta maneira, nada difere neste sentido que se exclua como ouvinte desta ciência a jovem pela idade ou ao jovem por seus costumes, ou seja, seguidor das paixões. Porque assim como o jovem na idade carece de aptidão para o fim desta ciência, que é o conhecimento <do que se refere e trata as ações da vida humana>, aquele que é jovem enquanto a seus costumes carece de aptidão para o fim que é a ação. Não se trata de uma carência por causa da idade, mas porque vive de acordo com as paixões e segue cada um dos desejos aos quais as paixões inclinam. (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, nº. 9*)

O segundo tipo de estudante inútil para aprender sobre assuntos práticos e para ouvir preleções políticas é o “incontinente”. “[...]; como também o é para os incontinentes, os quais não seguem a ciência que possuem das realidades morais.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, nº. 9*) Este é aquele que elege abster-se das paixões, mas é “vencido” por elas, de modo que age contrariamente ao que elegeu e segue as paixões. O “incontinente” falha, por ser aquele que não possui o segundo atributo citado para que se possam ouvir preleções políticas e assuntos práticos, tal qual o “seguidor das paixões”, só que, ao contrário deste, falha por não conseguir se livrar das paixões.

Tanto para os “seguidores da paixão” quanto para os “incontinentes” não há resultado proveitoso em ouvir preleções sobre política ou estudar assuntos práticos. Por tais preleções e assuntos práticos visarem à ação e não ao conhecimento, do qual os “seguidores das paixões” e os “incontinentes” provavelmente seriam capazes, estes são incapazes de seguir a um reto propósito, ou por uma eleição má para a qual tendem, ou por serem incapazes de se controlar. Assim, entre o jovem por idade e o jovem por costume, segundo a denominação de Tomás de Aquino, o primeiro carece de experiência e conhecimento de preleções políticas os quais, talvez, possa adquirir com o passar dos anos, e o jovem por costume será sempre um estudante inútil às preleções sobre política e assuntos práticos por, de um modo ou de outro, seguir as paixões.

Por fim, o estudante adequado: “[...]; mas, para aqueles que desejam e agem, conforme um princípio racional, o conhecimento sobre tais assuntos será de grande benefício.”¹³ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 10-12*, tradução nossa) Temos aqui o ouvinte de preleções políticas e assuntos práticos que possui os dois tipos de condições requeridas para tais estudos, qual seja, a virtude intelectual e a virtude moral. “O saber acerca das realidades morais é muito útil para os que, segundo a ordem da razão, cumprem todos os seus desejos e

¹³ “[...] but to those who desire and act in accordance with a rational principle knowledge about such matters will be of great benefit.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 10-12*)

obram exteriormente.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 3, nº. 10*) Aqueles que guiam sua conduta pela razão prática cumprem seus desejos e agem corretamente. “Mas se um homem governa bem seus desejos, e age de acordo com os ditames de sua razão, o conhecimento das verdades da nossa Ciência será de grande uso para ele.” (STEWART, 1999a, p. 26, tradução nossa)

Assim, o estudante adequado de assuntos práticos e ouvinte de preleções políticas é aquele que não é jovem em idade e muito menos jovem em costume, ou seja, que não é “seguidor das paixões” e nem “incontinente”.

1.3 Conclusão

O método aristotélico consiste então em: (i) o conhecimento dos objetos investigativos práticos não nos fornece respostas exatas aos moldes das Ciências Teóricas; (ii) o tipo de raciocínio usado aqui deve ser diferente daquele usado nas Ciências Teóricas; (iii) aquele que vai ser educado, não deve ser jovem em anos e nem jovem em costume, ou seja, os “seguidores das paixões” e os “incontinentes”.

Damos esta prioridade ao método devido a sua importância para o entendimento da própria *EN*, pois entendemos que este esclarece muitas tomadas de posições e definições feitas pelo Filósofo durante o texto. Vemos aqui certo tipo de “anúncio” da necessidade da deliberação ou, pelo menos, de um raciocínio diferente do raciocínio usado nas Ciências Teóricas, e, também, a necessidade da boa (moralmente falando) disposição para a escolha deliberada. Tentaremos percorrer o caminho do Filósofo para mostrar a importância e consequentemente a elaboração do conceito de deliberação e de escolha deliberada. Começamos estudando o que o Estagirita coloca como o objeto de estudo de toda *EN*, qual seja, o Bem, e a partir daí como o Filósofo chegou à necessidade da escolha deliberada e da deliberação.

2 O BEM

Aristóteles escreveu a *EN* com a finalidade de nos mostrar o caminho de uma vida feliz e não somente para que saibamos o que é a felicidade. “A Ética de Aristóteles é nitidamente teleológica.” (ROSS, 1987, p. 194) Do ponto de vista investigativo, o fim é determinante de todos os desdobramentos argumentativos do texto.

A *EN* inicia-se por sua idéia fundamental: “Toda arte <techné> e toda investigação <methodos>, e igualmente toda ação <praxis> e escolha <proairesis>, é pensada visando algum bem; e por esta razão o bem tem corretamente sido declarado ser aquilo que todas as coisas visam.”¹⁴ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 1-3*, tradução nossa) O fim da *EN* é um bem. Mas qual bem? Aristóteles dedica o primeiro livro desta obra ao estudo de tal bem. Inicia discorrendo sobre os tipos de operações e sobre seus fins: certa hierarquia entre estas e entre seus fins, e sobre os vários tipos de fins:

Mas certa diferença é encontrada entre os fins; alguns são atividades, outros são produtos separados das atividades que os produzem. Onde há fins separados das ações, são eles, por natureza, mais excelentes do que estas. Agora, como há muitas ações, artes e ciências, seus fins também são muitos; o fim da arte médica é a saúde, aquele da construção naval é um navio, aquele da estratégia é a vitória, aquele da economia é a riqueza.¹⁵ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 3-10*, tradução nossa)

Através de Tomás de Aquino (2010a, *L. I, Lect.1, nº. 13*), somos informados da distinção dos dois tipos de operações, feito pelo Filósofo em “*Metafísica* (IX, 8, 1050 a 23ss)” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 1, nº. 13*), segundo seus respectivos fins: ação e fazer. No primeiro tipo de operação, temos como exemplo ver, querer e entender. No segundo tipo, temos o tocar a cítara e o construir uma casa. Nestes, algo exterior ao agente é necessário para a sua realização, mas de forma diferente, o que garante a diferença entre os dois tipos de operações. No primeiro caso, a matéria externa ao agente (madeira e corda de que a cítara é feita) é usada sem ser modificada, mas, no segundo caso, a matéria externa ao agente (madeira de que é feita a casa) é modificada e dela surge um produto novo. Já para a operação de ver, não há a necessidade de nenhuma matéria externa ao agente para sua execução.

¹⁴ “Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 1-3*)

¹⁵ “But a certain difference is found among ends; some are activities, others are products apart from the activities that produce them. Where there are ends apart from the actions, it is the nature of the products to be better than the activities. Now, as there are many actions, arts, and sciences, their ends also are many; the end of the medical art is health, that of shipbuilding a vessel, that of strategy victory, that of economics wealth.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 3-10*)

Por conseguinte, os fins a que se destinam tais operações também são diferentes. O fim de ver e o de tocar a cítara não têm algo diferente da própria ação de ver e tocar a cítara como fim, ou seja, estas operações são o próprio fim. A diferença entre as duas é que o fim da operação de ver permanece no próprio agente e depende só dele, já o fim de tocar a cítara depende da presença da cítara e é como que “transmitido a ela”. O fim da operação de construir uma casa é a própria casa pronta. O fim não está no agente, é transmitido à matéria externa, é um produto diferente da matéria que lhe deu origem. Aristóteles conclui que, onde os fins são “separados das ações” (como a casa na construção da mesma), eles são mais excelentes que estas (como a atividade de construir a casa), pois as operações são, neste caso, apenas um meio para conseguir o fim, não havendo necessidade da sua existência sem ele. “Algumas vezes nosso fim é a mera realização de uma função; algumas vezes, algo substancial além da realização da função – neste caso, o algo substancial é ‘melhor que’, i.e., é a razão de ser da função pela qual ela é produzida.” (STEWART, 1999a, p. 1, tradução nossa)

Neste mesmo contexto, o Estagirita argumenta sobre a dependência entre os fins:

Mas onde tais artes se subordinam a uma única capacidade – como a selaria e as outras artes concernentes com os equipamentos dos cavalos subordinam-se a arte da equitação, e esta e toda ação militar sob a estratégia, do mesmo modo artes subordinam-se a ainda outras – em todas elas os fins das artes principais são preferidos a todos os fins subordinados; porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros. Não faz diferença se as atividades, elas mesmas, são os fins das ações, ou alguma coisa outra para além das atividades, como no caso das ciências há pouco mencionadas.¹⁶ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 10-18*, tradução nossa)

Como vimos, os fins podem ser uma ação ou um produto gerado por uma ação. Entre as várias ciências, artes e formas de ação existem vários fins também. Entre eles, o que já sabemos, é que se um fim for um produto, ele será mais importante que a ação que o gerou. Além desta supremacia do produto em relação à ação que o gerou, existe entre as ciências, artes e formas de ação, outro tipo de hierarquia, cujo exemplo Aristóteles nos fornece: a fabricação de selas de cavalo tem como fim um produto, qual seja, a sela. O fim do hipismo é a equitação. A sela, por sua vez, é usada pelo cavaleiro durante a equitação. O fim da

¹⁶ “But where such arts fall under a single capacity- as bridle-making and the other arts concerned with the equipment of horses fall under the art of riding, and this and every military action under strategy, in the same way other arts fall under yet others- in all of these the ends of the master arts are to be preferred to all the subordinate ends; for it is for the sake of the former that the latter are pursued. It makes no difference whether the activities themselves are the ends of the actions, or something else apart from the activities, as in the case of the sciences just mentioned.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 10-18*)

estratégia é a vitória. O cavaleiro é um dos componentes do exército. Temos assim: a sela, que serve a equitação, que por sua vez é usada pelo estrategista durante a batalha, tendo como fim, a vitória. O que era fim em um determinado aspecto torna-se meio em outro. A vitória é um fim muito mais importante do que uma boa sela ou a boa equitação. Assim percebemos que alguns fins são mais importantes que outros, dependendo do contexto em que são usados.

Este exemplo mostra que uma arte cujo fim é, e uma arte cujo fim não é, um produto pode pertencer ao mesmo grupo de artes subordinadas. Uma rédea é um produto, equitação é a mera realização de uma função; mas a arte de fabricar a rédea e a arte do hipismo; ambas subordinam-se a mesma arte líder. (STEWART, 1999a, p. 1, tradução nossa)

Mas por que o Estagirita usa em sua argumentação, exemplos de artes e técnicas para falar sobre os fins de uma maneira geral? Ele o faz por comparação. Usando técnicas e artes que são mais fáceis de entender, ele traça para nós uma explicação dos fins de um modo geral, e da cadeia de fins, explicações estas que por comparação com o fim de cada arte ou técnica, nos mostram como são os fins das investigações, ações e buscas. Estes fins podem ser o resultado imediato da investigação, ação ou busca, ou o resultado de uma cadeia de investigações, ações ou buscas. Na sequência temos um argumento com duas premissas, que leva a uma conclusão fundamental:

Se, então, há algum fim para as coisas que nós fazemos, o qual nós desejamos por sua própria causa (qualquer outra coisa sendo desejada por causa dele), e se é verdade que nem toda coisa escolhemos com vistas em outra (pois para esse ritmo o processo continuaria ao infinito, de modo que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente este deve ser o bem e o Bem Supremo.¹⁷ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 18-23*, tradução nossa)

As premissas são: (i) se: para as coisas que fazemos existe um fim o qual desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse deste fim; (ii) se: o nosso querer tem que ter um ponto final; então, este ponto final é o Bem Supremo. Portanto: (a) se existe um fim para o qual desejamos todos os outros fins com a finalidade de atingi-lo, ou seja, se ele é o fim de uma cadeia de fins; (b) se o nosso desejo possui um ponto final (segundo o Filósofo, existe um fim para a cadeia de fins, caso contrário nosso desejo seria inútil e vão); (c) se tal fim é desejado em função de si mesmo; (d) se o bem foi dito ser aquilo

¹⁷ “If, then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 18-23*)

para o qual todas as coisas tendem; então teremos que este fim é mais importante que todos os outros, e poderemos chamá-lo de Bem Supremo.

Agora, se todas as formas de esforço humano têm em última análise um e o mesmo fim, este fim deverá ser buscado por sua própria causa, enquanto todos os outros fins são escolhidos como meios para a sua realização – e assim deve ser, pois, se todos os nossos fins fossem apenas meios para outros fins, o esforço humano seria um processo vão e infinito – este único e último fim será o Bem Supremo. (STEWART, 1999a, p. 12, tradução nossa)

Mas o que fazer com a descoberta de que existe um Bem Supremo?

O conhecimento deste <o Bem Supremo> não terá então uma grande influência na vida? Nós não deveríamos estar, como arqueiros que têm um alvo para visar, mais aptos para acertar sobre o que é certo? Se assim é, nós devemos tentar em linhas gerais, pelo menos, determinar o que ele é, e de qual das ciências ou capacidades ele é objeto.¹⁸ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 23*, tradução nossa)

Mas, se o fim da Ética não é o conhecimento teórico e sim o conhecimento prático de que serve o conhecimento sobre o que é o Bem Supremo? De onde temos:

O homem não pode conseguir que algo se dirija diretamente a outro se não sabe até onde deve dirigi-lo. Se vê pelo exemplo do arqueiro, o qual arroja a flecha diretamente observando o alvo para o qual a dirige. Assim é preciso que toda a vida humana esteja ordenada a seu melhor e último fim. Logo para a retidão da vida humana é necessário ter um conhecimento de seu último e melhor fim. Porque sempre a razão do que é para o fim há de tomar-se do fim mesmo, como está provado na *Física* (*Phis, II, 9, 200 a 5ss*). (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 2, n° 5*)

Ter, portanto, o conhecimento do que seja o Bem Supremo nos facilita descobrir os meios de atingi-lo. Mas, afinal, o que é este Bem Supremo? Neste capítulo tentaremos analisar o que é o Bem Supremo que, segundo Ross (1987, p. 194), o Filósofo levará a *EN* inteira para responder. Mostraremos que, para tal definição, a noção de escolha deliberada e da deliberação é fundamental.

Mas qual é a ciência ou habilidade que o estuda?

Ele <o Bem Supremo> parece pertencer à arte mais dominante, e aquela que é mais verdadeiramente a arte mestra. E a política parece ser desta natureza, pois é ela que ordena quais ciências devem ser estudadas num estado e quais cada classe de cidadãos deve aprender, e até que ponto eles devem aprendê-la; e nós vemos mesmo

¹⁸ “Will not the knowledge of it, then, have a great influence on life? Shall we not, like archers who have a mark to aim at, be more likely to hit upon what is right? If so, we must try, in outline at least, to determine what it is, and of which of the sciences or capacities it is the object.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 23*)

a mais altamente estimada das capacidades ficar sob ela, e.g. estratégia, economia, retórica; agora, desde que a política usa as restantes das ciências, e uma vez que, novamente, ela legisla quanto ao que nós devemos fazer e o que nós devemos nos abster, o fim desta ciência deve incluir aqueles das outras, de modo que este fim deve ser o bem para o homem. Pois mesmo se o fim é o mesmo para um único homem e para um estado, aquele do estado parece em todos os casos algo maior e mais completo quer para visar ou para preservar; apesar de valer a pena visar o fim meramente para um homem, é melhor e mais divino visá-lo para uma nação ou para cidades-estados. Estes, então, são os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política, em um sentido deste termo.¹⁹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 27 – 1095a 11*, tradução nossa)

O Bem Supremo é estudado pela Ciência Política ou, como sugere Ross (1987, p. 183), pela Ciência Social porque o homem faz parte de outras comunidades além do estado, como a comunidade familiar.

2.1 A definição do bem supremo

Respondida a questão de qual arte ou ciência estuda o Bem Supremo, passamos à outra questão, bem mais complicada, de saber o que é o Bem Supremo. O primeiro livro da *EN* se propõe a isto, e por esta razão foi chamado de Tratado da Felicidade. Será nosso propósito, a partir de agora, tentar conhecer o que é o Bem Supremo.

Como já observamos, a ética aristotélica visa a um fim. Mas o que sabemos até então a respeito deste fim? (i) este fim é um bem; (ii) existe um fim que é desejado por ele mesmo e não em vista de outra coisa; (iii) tal fim é o Bem Supremo. Mas o que é esse Bem Supremo? Depois de tomarmos ciência do método que o Filósofo usa, que a sua ética é teleológica, e seu fim é o Bem que deve ser buscado pela Ciência Política, vamos agora analisar o que é este Bem.

“Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser a felicidade <*eudaimonia*>, e identificam viver bem e fazer bem com ser feliz; [...]”²⁰ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 17-20*, tradução nossa) Vertemos *eudaimonia* por felicidade, mas sem confundir o sentido que possui o termo grego com o

¹⁹ “It would seem to belong to the most authoritative art and that which is most truly the master art. And politics appears to be of this nature; for it is this that ordains which of the sciences should be studied in a state, and which each class of citizens should learn and up to what point they should learn them; and we see even the most highly esteemed of capacities to fall under this, e.g. strategy, economics, rhetoric; now, since politics uses the rest of the sciences, and since, again, it legislates as to what we are to do and what we are to abstain from, the end of this science must include those of the others, so that this end must be the good for man. For even if the end is the same for a single man and for a state, that of the state seems at all events something greater and more complete whether to attain or to preserve; though it is worth while to attain the end merely for one man, it is finer and more godlike to attain it for a nation or for city-states. These, then, are the ends at which our inquiry aims, since it is political science, in one sense of that term.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 27 – 1095a 11*)

²⁰ “Verbally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and doing well with being happy; [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1095a 17-20*)

sentido do termo latino “felicidade”²¹. A partir de agora, nos referiremos a ela somente por felicidade.

Deixe-nos agora retornar ao bem que nós estamos procurando, e perguntar o que ele pode ser. Ele parece ser diferente nas diferentes ações e artes; ele é diferente na medicina, na estratégia, e nas outras artes também. O que então é o bem de cada uma? Certamente aquilo por cuja causa tudo o mais é feito. Na medicina é a saúde, na estratégia, a vitória, na arquitetura, uma casa, e em qualquer outra esfera, alguma coisa outra, e em cada ação e busca do fim; pois é por causa disto que todos os homens fazem qualquer outra coisa. Portanto, se há um fim para tudo que nós fazemos este será o bem realizável pela ação, e se há mais que um estes serão os bens realizáveis pela ação.²² (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097a 15-23*, tradução nossa)

No início da *EN*, foi-nos dito que “Toda arte e toda investigação, e igualmente toda ação e escolha, é pensada visando algum bem; e por esta razão o bem tem corretamente sido declarado ser aquilo que todas as coisas visam.”²³ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 1-3*, tradução nossa) Foi-nos dito, nesta passagem, que se tudo (arte, investigação, ação e escolha) visa ou tem como fim um bem, o bem é aquilo que é visado ou tido como fim por tudo. Em *EN 1097a 15-23*, o Filósofo retoma esta tese só que por outro ponto: Aristóteles está investigando o que é o Bem Supremo, e para tanto, inicia a sua argumentação perguntando sobre “o que é o bem?”. Sugere-nos que o fim de cada coisa (ação ou arte) é um bem. Vemos, portanto, que as duas passagens chegam às mesmas conclusões partindo de pontos diferentes.

Assim, na sua análise do Bem Supremo, o Estagirita começa perguntando “o que é o bem?”, pois ele não é sempre o mesmo nas diferentes ações e artes. Pergunta “o que é o

²¹ Utilizaremos “felicidade” para verter *eudaimonia*: (i) na falta de um termo melhor; (ii) este é um termo consagrado nas traduções de língua portuguesa da *EN*. Temos que: “Aristóteles aceita do “vulgo” o ponto de vista segundo o qual o fim é a *εὐδαιμονία*. Originalmente, o adjetivo correspondente significava “velado por um bom gênio”, mas, no grego comum, a palavra designa simplesmente a sorte, muitas vezes com referência especial à prosperidade exterior. A tradução convencional por “felicidade” é imprópria a respeito da *Ética*, pois, enquanto “felicidade” designa um estado de sentimento, diferindo do “prazer” apenas pela sua sugestão de permanência, de profundidade e de serenidade, Aristóteles insiste no fato de *εὐδαιμονία* ser uma espécie de atividade e não qualquer espécie de prazer, apesar de este a acompanhar naturalmente. Por isto, será preferível traduzir mais prudentemente por “bem estar”. Se colocarmos a pergunta: foi Aristóteles um hedonista? é melhor optarmos pela sua afirmação, repetida e deliberada, segundo a qual o fim para que tende a vida é a atividade, mais do que sobre o emprego que faz, por falta de um termo melhor, de uma palavra sugerindo, não a ação, mas o sentimento.” (David ROSS, *Aristóteles*, p. 196)

²² “Let us again return to the good we are seeking, and ask what it can be. It seems different in different actions and arts; it is different in medicine, in strategy, and in the other arts likewise. What then is the good of each? Surely that for whose sake everything else is done. In medicine this is health, in strategy victory, in architecture a house, in any other sphere something else, and in every action and pursuit the end; for it is for the sake of this that all men do whatever else they do. Therefore, if there is an end for all that we do, this will be the good achievable by action, and if there are more than one, these will be the goods achievable by action.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097a 15-23*)

²³ “Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 1-3*)

bem em cada arte ou ação” e conclui que é aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas, ou seja, é a finalidade ou o fim, e é com vistas a ela que os homens realizam tudo que é necessário. Logo, se existe um fim para tudo que fazemos, este fim é o bem realizável mediante a ação, e, se houver mais de um fim, serão os bens realizáveis mediante a ação.

Devemos notar também que está implícita aqui a cadeia de fins já mencionada: “Há muitos assim chamados fins que não são realmente fins, mas somente meios para alguma outra coisa. Dinheiro, e.g., e ferramentas são fins que não são realmente fins.” (STEWART, 1999a, p. 90, tradução nossa) Algumas coisas, como a ferramenta, são visadas ou tidas como fim apenas para servirem de meios para outros fins. Alguém que constrói uma ferramenta o faz ou para usá-la para construir algo ou para vendê-la e, deste modo, a sua construção, apenas, não era o fim visado.

Na sequência, saberemos quais são as duas condições para o fim ser considerado o Bem Supremo e como a felicidade se encaixa em cada uma destas condições: (i) que ele seja uma coisa perfeita e (ii) que aquele que o possua seja autossuficiente, ou seja, que ele seja autossuficiente para quem o possui. Com relação à (i):

Já que há, evidentemente, mais que um fim, e nós escolhemos alguns destes (e.g. saúde, flautas, e em geral instrumentos) por causa de alguma outra coisa, claramente nem todos os fins são fins finais; mas o bem supremo é evidentemente algo final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que nós estamos procurando, e se há mais que um, o mais final destes será o que nós estamos procurando. Ora, nós chamamos aquilo que é em si mesmo digno de busca mais final que aquilo que é digno de busca por causa de alguma outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa mais final que as coisas que são desejáveis tanto em si mesmas e por causa de uma terceira, e, portanto, nós chamamos de final e sem qualificação àquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca por causa de alguma outra coisa.

Agora, tal coisa, acima de tudo, é considerada a felicidade; pois ela nós escolhemos sempre por si mesma e nunca por causa de alguma outra coisa, mas a honra, o prazer, a razão, e toda a virtude nós escolhemos de fato por elas mesmas (pois se nada resultasse delas nós ainda escolheríamos cada uma delas), mas nós as escolhemos também por causa da felicidade, julgando que por meio delas nós seremos felizes. Felicidade, por outro lado, ninguém a escolhe por causa destes, nem, em geral, por outra coisa que ela mesma.²⁴ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097a 25 – 1097b 7*, tradução nossa)

²⁴ Since there are evidently more than one end, and we choose some of these (e.g. wealth, flutes, and in general instruments) for the sake of something else, clearly not all ends are final ends; but the chief good is evidently something final. Therefore, if there is only one final end, this will be what we are seeking, and if there are more than one, the most final of these will be what we are seeking. Now we call that which is in itself worthy of pursuit more final than that which is worthy of pursuit for the sake of something else, and that which is never desirable for the sake of something else more final than the things that are desirable both in themselves and for the sake of that other thing, and therefore we call final without qualification that which is always desirable in itself and never for the sake of something else. Now such a thing happiness, above all else, is held to be; for this we choose always for self and never for the sake of something else, but honour, pleasure, reason, and every

O Filósofo divide os fins em três tipos (o que nos remete novamente à cadeia de fins): (a) fins que são úteis para a realização de outros fins (são meios); (b) fins que são desejados por si mesmos, mas também em vista de outra coisa (são meios e fins); e por último, (c) fins que são desejados por si mesmos e nunca desejados por causa de outros fins (nunca são meios).

A partir disto, de modo relativamente semelhante a que fez o personagem Gláucon no início do livro II da *República* em 358a (quando pede a Sócrates para este alocar a justiça dentro de um dos três tipos de bem), dividiu o bem em três tipos também (já que os bens são fins) e os classificou por graus de “bondade”: (a) os bens mais imperfeitos são aqueles que são buscados apenas por serem “úteis” para a conquista de outro bem. (b) os bens que são buscados por si mesmos, mas também em vista da conquista de outro bem, e por último (c) o bem perfeito que é buscado por si mesmo e nunca em vista da conquista de outro (ou outros) bem(s). Este último é o Bem Supremo. “Desta maneira, absolutamente perfeito é aquele que sempre é elegido por ele mesmo e nunca por outra coisa” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 9, nº. 9*) A característica de “ser buscado por si mesmo e nunca em relação a outro bem” é o que confere a perfeição ao bem, segundo o Filósofo.

Mas qual o motivo da felicidade ser o Bem Supremo? A felicidade é escolhida por si mesma e não é escolhida em vista de nenhuma outra coisa. Ao contrário, escolhemos outros bens por causa dela. As virtudes, a honra, a razão e os prazeres nós também os escolhemos por si mesmos, mas também os escolhemos com vistas à felicidade. Já a felicidade não é buscada visando a nenhuma virtude, honra, razão ou prazer. Ela é buscada por si mesma. Assim, ela satisfaz ao primeiro requisito (o da perfeição) para ser o Bem Supremo. Vejamos agora qual o segundo requisito para um bem ser considerado supremo, ou seja, (ii) a autossuficiência:

Do ponto de vista da autossuficiência o mesmo resultado parece seguir-se; pensa-se que o bem final seja autossuficiente. Agora, por autossuficiência nós não queremos dizer aquilo que é suficiente para um homem somente, para alguém que vive uma vida solitária, mas também para seus pais, seus filhos, sua esposa, e em geral seus amigos e seus concidadãos, desde que o homem nasce para a cidadania. Mas alguns limites devem ser estabelecidos para isto; pois se estendermos nossa investigação aos ancestrais e descendentes e amigos dos amigos nós entraremos numa série infinita. Deixe-nos examinar esta questão, contudo, em outra ocasião; nós agora

virtue we choose indeed for themselves (for if nothing resulted from them we should still choose each of them), but we choose them also for the sake of happiness, judging that by means of them we shall be happy. Happiness, on the other hand, no one chooses for the sake of these, nor, in general, for anything other than itself. ((ARISTOTLE, 2001, *EN 1097a 25 – 1097b 7*)

definimos a autossuficiência como aquilo que quando isolado faz a vida desejável e carente de nada; e assim nós pensamos ser a felicidade; e mais, nós pensamos que ela deva ser a mais desejável de todas as coisas, sem ser contada como uma coisa boa entre outras – se fosse contada ela claramente seria mais desejável pela adição de mesmo o menor dos bens; pois aquilo que é adicionado torna-se um excesso de bens, e dos bens, o maior, é sempre mais desejável. Felicidade, então, é alguma coisa final e autossuficiente, e é o fim da ação.²⁵ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097b 7-22*, tradução nossa)

Para o Estagirita, algo é tomado como autossuficiente se é suficiente não apenas para um homem, mas para toda uma comunidade, e se este algo, quando tomado em separado, é mais desejável que qualquer outra coisa. O Bem Supremo é o mais desejado, não apenas por um único homem e quando “nós dizemos ‘um homem’ nós não queremos dizer ‘o individual solitário’, pois ele é uma abstração, mas o homem real – os cidadãos, cuja personalidade completa é constituída pelas múltiplas relações nas quais ele se encontra, com parentes, amigos, e concidadãos, dentro de um círculo definido.” (STEWART, 1999a, p. 90, tradução nossa)

É o melhor dos bens quando “tomado em separado dentre os demais bens”, e esta afirmação é feita com ênfase pelo Filósofo. É claro, e isto não passaria despercebido a Aristóteles, que qualquer bem se torna melhor quando adicionado a outro bem: “ele tem aquilo que é a melhor de todas as coisas – não melhor, contudo, no sentido de ser ‘uma delas’, pois se ela fosse uma delas, ela poderia se tornar melhor pela adição de pelo menos um deles.” (STEWART, 1999a, p. 90, grifo nosso, tradução nossa)

Aquele que possui o Bem Supremo é autossuficiente, ou, podemos dizer que o Bem Supremo é autossuficiente para quem o possui.

Só há um bem que, quando sozinho, é o mais desejado por todos e melhor que todos os outros, este bem é a felicidade. Assim, o bem maior, que é o Bem Supremo, deve ser escolhido por si mesmo, nunca escolhido em vista de outra coisa e ser autossuficiente para quem o possui. A felicidade é assim, e por isto ela é o Bem Supremo. “Mas, dizer que

²⁵ From the point of view of self-sufficiency the same result seems to follow; for the final good is thought to be self-sufficient. Now by self-sufficient we do not mean that which is sufficient for a man by himself, for one who lives a solitary life, but also for parents, children, wife, and in general for his friends and fellow citizens, since man is born for citizenship. But some limit must be set to this; for if we extend our requirement to ancestors and descendants and friends' friends we are in for an infinite series. Let us examine this question, however, on another occasion; the self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing; and such we think happiness to be; and further we think it most desirable of all things, without being counted as one good thing among others- if it were so counted it would clearly be made more desirable by the addition of even the least of goods; for that which is added becomes an excess of goods, and of goods the greater is always more desirable. Happiness, then, is something final and self-sufficient, and is the end of action. (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097b 7-22*)

“Felicidade é o Bem Supremo” é, afinal, um truísmo que lança pouca luz na real natureza da Felicidade ou Bem Supremo.” (STEWART, 1999a, p. 90, tradução nossa) Assim, o Estagirita começa a investigar o que é a felicidade.

2.2 A felicidade

Como o bem é um fim visado por alguém, e o Bem Supremo do homem é a felicidade, esta também deve ser um fim do homem. Temos, então:

Provavelmente, contudo, dizer que a felicidade é o bem supremo parece uma banalização, e uma consideração mais clara do que ela seja ainda é desejada. Isto, talvez, seja dado se nós primeiro pudéssemos verificar a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor, ou qualquer artista, e, em geral, para todas as coisas que têm uma função ou atividade, o bem e o “bem para ela” são pensados como residindo na função, então isto também é o que pareceria acontecer ao homem, se ele tivesse uma função. Então, o carpinteiro e o curtidor têm certas funções ou atividades e o homem não tem nenhuma? Ele nasceu sem uma função? Ou como o olho, a mão, o pé e em geral cada uma das partes tem uma função, alguém pode afirmar que o homem, similarmente, tem uma função separada destas? Então qual ela pode ser?²⁶ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097b 23-33*, tradução nossa)

O Estagirita considera que a felicidade está na função humana e mais especificamente na função própria ao homem. Mas existirá tal função que só ao homem cabe realizar? O Filósofo prova que tal atividade existe, segundo Tomás de Aquino (2010a, *L. I, Lect. 10, n.º. 4*) de duas maneiras: (i) pelo que diz respeito ao homem e (ii) pelas distintas partes humanas.

Com relação à (i); se um homem torna-se tecelão, ele adquire uma capacidade de realizar uma função própria a este ofício de tecelão, que lhe advém de modo accidental (pois ele poderia ser um tocador de flauta), através da razão humana. Assim, se acidentalmente um homem é capaz de adquirir uma função, é quase impossível imaginar que a natureza tenha produzido este mesmo homem sem nenhuma função própria a ele como homem. No caso de (ii); temos que, se cada parte do homem possui uma função, como o olho tem a função de ver, é quase impossível imaginar que o homem como um todo não possua nenhuma função própria a ele como homem.

²⁶ “Presumably, however, to say that happiness is the chief good seems a platitude, and a clearer account of what it is still desired. This might perhaps be given, if we could first ascertain the function of man. For just as for a flute-player, a sculptor, or an artist, and, in general, for all things that have a function or activity, the good and the ‘well’ is thought to reside in the function, so would it seem to be for man, if he has a function. Have the carpenter, then, and the tanner certain functions or activities, and has man none? Is he born without a function? Or as eye, hand, foot, and in general each of the parts evidently has a function, may one lay it down that man similarly has a function apart from all these? What then can this be?” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097b 23-33*)

De (i) e (ii) concluímos que o homem possui uma função própria. Mas qual será ela? Será possível descobrir qual ela é? Aristóteles afirma que sim. Vamos agora seguir a argumentação do Filósofo para chegar à conclusão a qual ele chegou.

A vida parece ser comum mesmo às plantas, mas nós estamos procurando o que é peculiar ao homem. Deixe-nos excluir, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A próxima deveria ser a vida de percepção, mas ela também parecer ser comum mesmo ao cavalo, ao boi e a qualquer animal. Continua a haver, então, uma vida ativa²⁷ do elemento que tem um princípio racional; deste, uma parte tem tal princípio no sentido de ser obediente a ele, por outro no sentido de possuir e exercer o pensamento.²⁸ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097b 33 – 1098a 5*, tradução nossa)

Como foi dito, a felicidade é o Bem Supremo do homem. Nós vimos que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. O que cada coisa visa é um fim, como o tecelão visa a fazer um tecido e o olho a enxergar. Por isso o tecido é o bem para o tecelão e a visão é o bem para o olho. Assim, a felicidade deve ser um fim do homem, embora seja um fim especial por ser o Bem Supremo. A felicidade do homem é uma função que é própria ao homem. Mas qual é a função própria ao homem, já que o Filósofo nos mostrou que ela existe? A função é dita de dois modos: (i) como aquilo que só cabe a um realizar, ou (ii) aquilo que um realiza melhor do que qualquer outro. Buscamos aqui a função do homem no primeiro sentido. A função própria do tocador de flautas, enquanto tocador de flautas é tocar flauta, mas não é função própria do tocador de flautas, enquanto homem, tocar flautas. Neste caso, esta função pertence ao segundo tipo. A função própria ao olho é ver, na acepção primeira de função, pois só o olho pode ver.

Assim, a função própria ao homem reside em algo que só a ele compete poder fazer, ou seja, sua operação própria. O Filósofo busca esta função nos tipos de vida que o homem possui. O tipo de vida de nutrição e crescimento é comum às plantas, aos animais irracionais e ao homem. Portanto não é nele que encontramos a função “própria” ao homem.

²⁷ O seguinte comentário é de extrema importância, pois evitará, futuramente, que se atribua a Aristóteles o fato da vida feliz ser apenas a vida contemplativa: “[...] que nós poderíamos chamar ‘ativa’”. Ainda uma palavra que Aristóteles avança somente com alguma timidez; ele não a deduzirá no tratado *Da Alma*. A vida ‘ativa’, *πρακτική*, inclui tanto a contemplação quanto a ação; é a vida da ‘atividade imanente’, o sentido amplo de *πρᾶξις*; [...]” (Rene Antoine GAUTHIER; Jean Yves JOLIF, *L’Étique à Nicomaque*: Tome II – Première partie. Comentaire livres I – V, p. 56, tradução nossa)

²⁸ “Life seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but it also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has a rational principle; of this, one part has such a principle in the sense of being obedient to one, the other in the sense of possessing one and exercising thought.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1097b 33 – 1098a 5*)

A próxima candidata, a vida de percepção, é comum aos animais irracionais e ao homem, e por este motivo não pode ser o tipo de vida procurado.

A terceira candidata, a “vida ativa do elemento que tem um princípio racional”, parece ser o tipo de vida procurado. Quando o Filósofo refere-se à “vida ativa do elemento que tem um princípio racional”, segundo a nota de rodapé nº 27 do nosso texto, esta vida ativa incluiria a vida de contemplação e a vida de ação. Assim, apesar de Aristóteles dividir o princípio racional em dois tipos, um responsável pela contemplação e o outro responsável pela ação, a função do homem, ou seja, o tipo de vida que lhe é próprio é composto pelos dois tipos. O que Aristóteles afirma em seguida parece corroborar nossa interpretação:

“E, como ‘a vida do elemento racional’ também tem dois significados, nós devemos afirmar que a vida no sentido de atividade é a que queremos exprimir; pois este parece ser o sentido mais próprio do termo.”²⁹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098a* 5-7, tradução nossa) O comentário seguinte reforça nossa interpretação:

A palavra vida se aplica em dois sentidos: ela pode, com efeito, designar seja o estado habitual de vivente, seja sua atividade vital ela mesma, cf. 1098b 31 – 1099a 7. Rassow propôs completar este texto elíptico de 1098a 5 explicando esta doutrina: [...], “Mais esta vida se toma em dois sentidos, no sentido de estado habitual<de vivente> e no sentido de atividade,...”. Esta explicação, talvez, não seja indispensável, pois se trata aqui de uma doutrina já formulada há muito tempo por Aristóteles e que deveria ser familiar a seu público. (GAUTHIER; JOLIF, 2002a, p. 57, tradução nossa)

Deste modo, o Estagirita está afirmando que a palavra “vida” possui dois significados: (i) o de estar vivo ou viver; (ii) o de realizar uma atividade. Assim, “a vida do elemento racional” corresponde à atividade deste princípio racional. Esta é a função do homem, e esta “vida do elemento racional” inclui a vida contemplativa e a vida de ação. Concluimos então, que a função própria ao homem é a vida ativa do elemento racional tomado em suas duas faculdades. Este, por fim, é o bem do homem. Mas o que estamos buscando é o Bem Supremo do homem, ao qual chamamos de felicidade. Assim:

Agora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou implica um princípio racional, e se nós dizemos “um tal e tal” e “um bom tal e tal” temos uma função que é a mesma em espécie, e.g. um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim, com a qualificação em todos os casos, a superioridade em relação a todos os casos sendo adicionada ao nome da função (pois a função de um tocador de lira é tocar a lira, e a função de um bom tocador de lira é tocá-la muito bem): se este é o

²⁹ “And, as ‘life of the rational element’ also has two meanings, we must state that life in the sense of activity is what we mean; for this seems to be the more proper sense of the term.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098a* 5-7)

caso, [e nós afirmamos ser a função do homem um certo tipo de vida, e isto <este tipo de vida> ser uma atividade ou ação da alma implicando um princípio racional, e a função de um bom homem ser a boa e nobre realização desta função, e se qualquer ação é bem realizada de acordo com a excelência apropriada: se este é o caso,] o bem humano parece ser a atividade da alma de acordo com a virtude, e se há mais que uma virtude, conforme a melhor e mais completa.³⁰ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098a 7-18*, tradução nossa)

Como vimos o bem do homem, ou seja, seu fim é encontrado na sua função própria, que, por sua vez, é descrita como a vida do elemento racional. Este é o bem do homem enquanto homem. Mas o Filósofo quer saber qual é o Bem Supremo do homem enquanto homem, ao qual denominou felicidade. Sua investigação, segundo Tomás de Aquino (2010a, *L. I, Lect.10, n.º. 10*), pode ser dividida em duas partes.

A primeira parte foi dada na citação acima, onde Aristóteles apresenta uma primeira característica da felicidade, que pode ser expressa do seguinte modo: (i) o bem do homem é o seu fim, que nada mais é do que a sua função própria, qual seja, uma atividade da alma racional; (ii) em qualquer atividade ou arte, a excelência no fazer ou agir é indicada pelo acréscimo junto ao fazer ou agir de um superlativo, como por exemplo: de “um cavalo corre” para “um cavalo corre bem”; (iii) este agir ou fazer de modo superlativo nada mais é do que a virtude, a excelência ou a *areté* de cada ação ou produto; (iv) o agir bem para o homem é agir de acordo com a virtude que compete à sua função, ou seja, realizar com excelência a atividade da alma racional; (v) se existir apenas “um melhor modo” de realizar estas atividades da alma racional, e o homem agir conforme “este modo”, tal homem é o melhor homem ou o homem feliz, e o Bem Supremo ou a felicidade é portanto, a atividade virtuosa da alma racional; (vi) se houver mais do que uma maneira virtuosa de realizar estas atividades da alma racional, o melhor homem ou o homem feliz é aquele que realiza a atividade da alma racional conforme a melhor destas maneiras virtuosas, e o Bem Supremo ou felicidade consiste nesta atividade ou ação. Assim, “O homem bom realizará esta função bem, i.e., de modo a realizar o *fim de seu ser* na manifestação de sua excelência particular.” (STEWART, 1999a, p. 91, grifo nosso, tradução nossa)

³⁰ “Now if the function of man is an activity of soul which follows or implies a rational principle, and if we say 'so-and-so-and 'a good so-and-so' have a function which is the same in kind, e.g. a lyre, and a good lyre-player, and so without qualification in all cases, eminence in respect of goodness being added to the name of the function (for the function of a lyre-player is to play the lyre, and that of a good lyre-player is to do so well); if this is the case, and we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity or actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble performance of these, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate excellence: if this is the case, human good turns out to be activity of soul in accordance with virtue, and if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098a 7-18*)

Com relação à segunda característica da felicidade: “Mas, nós devemos adicionar, ‘em uma vida completa’. Pois uma andorinha não faz verão e nem mesmo um dia o faz; e assim também, um dia, ou um curto tempo, não faz um homem abençoado e feliz.”³¹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098a 18-19*, tradução nossa) Para um homem ser dito feliz é necessário agir conforme a melhor das virtudes, que concerne à atividade do elemento racional, ou seja, agir conforme a melhor virtude que compete à sua função própria. Mas não basta a um homem realizar esta ação algumas vezes apenas para se dizer um homem feliz, do mesmo modo que o aparecimento de uma única andorinha ou de um único dia claro seja suficiente para dizer: o verão chegou. O Bem Supremo ou a felicidade, do mesmo modo, necessitam de toda uma vida para poder se realizar. “Desta maneira, se vê que a felicidade é uma operação própria do homem segundo a virtude na vida perfeita.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 10, nº. 13*)

Podemos perceber aqui um dos motivos pelos quais Aristóteles, ao expor o método de estudo da *EN*, exclui o jovem em idade de ser um bom ouvinte de preleções políticas e assuntos práticos. A pouca idade, além de impossibilitá-lo de ouvir tais preleções por não possuir experiência da vida (experiência essa que se obtém com o tempo e que é fundamental para que se compreenda e utilize tais preleções) o impede também de se tornar um agente feliz por não ter vivido ainda uma vida completa. No decorrer da *EN*, Aristóteles aborda outras características da felicidade.

Aristóteles ao afirmar que a felicidade está na excelência da função do homem, e essa função é a atividade do princípio racional, sugere que a vida feliz é a vida virtuosa ou a vida contemplativa. Deteremos-nos na análise da vida virtuosa como sendo a felicidade.

2.3 Características da felicidade

Quando o Estagirita escreve *EN 1098b 30 – 1099a 8*, ele procura verificar se a sua concepção de felicidade se assemelha a outras concepções para a mesma. Ao fazer tal coisa, ele fornece mais três características da felicidade e achamos por bem reproduzir. Na sequência do texto, o Filósofo chama nossa atenção para a primeira destas três características:

Com aqueles que identificam a felicidade com a virtude, ou com certa virtude, nossa consideração está em harmonia; pois a virtude pertence à atividade virtuosa. Mas, talvez, não faça pouca diferença se nós colocamos o bem supremo na posse ou no uso, no estado da mente ou na atividade. Pois, o estado da mente pode existir sem produzir qualquer bom resultado, como em um homem que está adormecido ou, em

³¹ “But we must add ‘in a complete life.’ For one swallow does not make a summer, nor does one day; and so too one day, or a short time, does not make a man blessed and happy.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098a 18-19*)

algum outro modo, completamente inativo, mas a atividade não pode; pois alguém que tem atividade necessariamente agirá, e agirá bem. E como nos Jogos Olímpicos não são os mais bonitos e os mais fortes que são coroados, mas aqueles que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente.³² (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098b 30 – 1099a 6*, tradução nossa)

A felicidade é uma atividade própria ao homem. Esta passagem da *EN* reforça, na concepção aristotélica de felicidade, o fato de esta ser uma atividade e não uma mera potência. Não é suficiente, segundo o Filósofo, para alcançarmos a felicidade tornarmos-nos “seres vivos virtuosos”, pois não é nisso que consiste a felicidade, mas sim em agirmos virtuosamente. Segundo Stewart (1999a, p. 114), o avanço do Filósofo em relação às demais concepções de felicidade, seria o fato de esta função ser localizada no uso que se faz dela e não meramente em sua posse.

Na segunda característica da felicidade, expressa por Aristóteles, a questão do prazer na ação ou no agir é levantada. Segundo o Filósofo, alguns predecessores seus sugerem ser a vida dos prazeres, a felicidade. Os prazeres encontram-se geralmente em conflito, pois não são prazeres por necessidade e sim dependem de cada pessoa. Como exemplo disto nós temos: um espetáculo ao amante dos espetáculos, ou os atos virtuosos ao amante da virtude.

Temos assim que a felicidade é a atividade da alma racional, de acordo com a virtude que lhe é própria, acompanhada de prazer. Nesta passagem, Aristóteles nos explica até que ponto isto concorda com a sua concepção, e até que ponto ela é diferente. O Filósofo nos mostra que as ações virtuosas são agradáveis e, em seguida, que o prazer proporcionado por elas é preferível aos demais. Assim:

A vida deles <dos homens felizes> é, também, em si mesma agradável. Pois prazer é um estado da alma, e para cada homem aquilo de que ele é dito ser amante é agradável; e.g. não somente um cavalo é agradável ao amante dos cavalos, e um espetáculo ao amante das atrações, mas também do mesmo modo, atos justos são agradáveis aos amantes da justiça e em geral, atos virtuosos aos amantes da virtude. Agora, para a maioria dos homens, seus prazeres estão em conflito uns com os outros porque estes não são por natureza agradáveis, [...] ³³(ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 7-13*, tradução nossa)

³² “With those who identify happiness with virtue or some one virtue our account is in harmony; for to virtue belongs virtuous activity. But it makes, perhaps, no small difference whether we place the chief good in possession or in use, in state of mind or in activity. For the state of mind may exist without producing any good result, as in a man who is asleep or in some other way quite inactive, but the activity cannot; for one who has the activity will of necessity be acting, and acting well. And as in the Olympic Games it is not the most beautiful and the strongest that are crowned but those who compete (for it is some of these that are victorious), so those who act win, and rightly win, the noble and good things in life.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098b 30 – 1099a 6*)

³³ “Their life is also in itself pleasant. For pleasure is a state of soul, and to each man that which he is said to be a lover of is pleasant; e.g. not only is a horse pleasant to the lover of horses, and a spectacle to the lover of sights,

O prazer é uma atividade da alma. Cada um sente prazer entrando em contato ou fazendo aquilo que ama. Assim, o amante dos cavalos sente prazer em estar e interagir com cavalos e não gosta de ficar sem eles. O homem justo sente prazer ao realizar atos justos e não gosta de não poder realizá-los, bem como o homem virtuoso sente prazer ao realizar atos virtuosos e também não gosta de não poder realizá-los. Por este motivo, podemos concluir que o prazer produzido por cada coisa não pertence à natureza desta coisa. Assim, os prazeres variam por não serem apetecíveis por natureza.

Mas o Filósofo nos afirma que: “[...], mas os amantes daquilo que é nobre acham agradáveis às coisas que são por natureza agradáveis; e ações virtuosas são assim, de modo que estas são agradáveis para estes homens, assim como em sua própria natureza.”³⁴ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 13-15*, tradução nossa) Assim sendo, existem coisas que são agradáveis por natureza, quais sejam as ações virtuosas. Tomás de Aquino (2010a, *L. I, Lect. 13, nº. 3*) afirma que tais ações são agradáveis ao homem por serem segundo a “reta razão”, e, por isto, serem agradáveis em si mesmas.

“Os amantes daquilo que é nobre” sentem prazer com aquilo que é nobre. Mas o que é mais nobre para o homem? É aquilo que constitui a sua virtude ou excelência e que são expressas pelas atividades ou ações virtuosas. Assim, “os amantes daquilo que é nobre” sentem prazer na realização dos atos ou ações virtuosas, que são atos ou ações produzidos de acordo com a reta razão, que, segundo Tomás de Aquino, é a perfeição da natureza humana. Tais atos ou ações, além de serem aprazíveis aos “amantes daquilo que é nobre”, são agradáveis por si mesmos e por sua própria natureza, pois são de acordo com a excelência da realização da função ou atividade humana. Neste sentido, como o prazer se relaciona com a felicidade?

A vida deles <dos homens felizes>, portanto, não mais necessita de prazer como um tipo de encanto acidental, mas ela <a vida dos homens felizes> tem prazer em si mesma. Pois, além do que nós dissemos o homem que não se alegra em ações nobres não é nem mesmo bom; desde que ninguém poderia chamar de justo àquele que não gosta de agir justamente, nem qualquer homem de liberal se ele não gosta

but also in the same way just acts are pleasant to the lover of justice and in general virtuous acts to the lover of virtue. Now for most men their pleasures are in conflict with one another because these are not by nature pleasant, but the lovers of what is noble find pleasant the things that are by nature pleasant; [...]

 (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 7-13*)

³⁴ “[...] and virtuous actions are such, so that these are pleasant for such men as well as in their own nature.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 13-15*)

de agir com liberalidade; e similarmente em outros casos.³⁵ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 15-20*, tradução nossa)

O Estagirita afirma que a vida dos “amantes daquilo que é nobre” não precisa de um prazer extra. Pois se o prazer é dado quando realizamos ou entramos em contato com o que amamos, ao praticar atos nobres, ou seja, atos virtuosos, “os amantes daquilo que é nobre” sentem prazer, pois realizar tais ações é o que eles amam. Assim, se um agente é dito justo, ele necessariamente sente prazer em realizar atos justos, bem como, se um agente é virtuoso, ele sente prazer em realizar ações virtuosas, pois, caso contrário, ele não seria nem justo e nem virtuoso. Assim, “os amantes daquilo que é nobre”, se assim realmente o são, amam os atos nobres e sentem prazer em realizá-los. Caso contrário, não são “amantes daquilo que é nobre”. Por isso, “os amantes daquilo que é nobre” possuem prazer em sua própria vida.

Além disso, as ações virtuosas, além de agradáveis em si mesmas e por sua própria natureza, para “os amantes daquilo que é nobre” também são ditas serem as mais nobres e boas, e no mais alto grau:

Se isto é assim, ações virtuosas devem ser agradáveis em si mesmas. Mas, elas são também *boas* e *nobres*, e tem cada um destes atributos no maior grau, desde que o homem bom julga bem sobre estes atributos; o julgamento dele <do homem bom> é tal como nós descrevemos. Felicidade então é o melhor, o mais nobre e a mais agradável coisa do mundo, [...].³⁶ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 20-25*, tradução nossa)

Deste modo, se para “os amantes daquilo que é nobre”, as ações virtuosas são em si mesmas e por natureza, aprazíveis, tais amantes são os melhores para julgá-las, e eles as julgam as mais nobres e boas.

A relação da Felicidade com o prazer fica clara diante do exposto pelo Estagirita. Esta não necessita do prazer como algo adicionado a ela e que aumenta a sua grandeza. O prazer é algo inerente a ela. As ações ou atividades virtuosas são necessariamente agradáveis, nobres e boas por natureza e em si próprias, de nada necessitando para aumentar sua

³⁵ “Their life, therefore, has no further need of pleasure as a sort of adventitious charm, but has its pleasure in itself. For, besides what we have said, the man who does not rejoice in noble actions is not even good; since no one would call a man just who did not enjoy acting justly, nor any man liberal who did not enjoy liberal actions; and similarly in all other cases.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 15-20*)

³⁶ “If this is so, virtuous actions must be in themselves pleasant. But they are also good and noble, and have each of these attributes in the highest degree, since the good man judges well about these attributes; his judgement is such as we have described. Happiness then is the best, noblest, and most pleasant thing in the world, [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 20-25*)

grandiosidade. A Felicidade consiste em tais ações. Assim sendo, a Felicidade é necessariamente a mais agradável e a melhor de todas as coisas. Conforme Stewart: “E nem somente são as ações em que consiste a Felicidade agradáveis aos olhos do bom homem – elas são também verdadeiramente boas e verdadeiramente belas aos olhos dele: e ele é o melhor juiz.” (STEWART, 1999a, p. 115, tradução nossa)

A terceira característica que o Filósofo examina é a de que a felicidade é a atividade da alma racional, de acordo com a virtude que lhe é própria, acompanhada dos bens da fortuna.

Evidentemente ainda, como nós dissemos, a Felicidade necessita de bens externos; pois, se não é impossível, pelo menos não é fácil fazer atos nobres sem o equipamento próprio. Em muitas ações nós usamos os amigos, as riquezas ou as forças políticas como instrumentos; e existem algumas coisas, cuja falta, tiram o brilho da felicidade, como um bom nascimento, filhos bondosos, a beleza; pois para o homem que é muito feio em aparência, mal nascido, solitário ou sem filhos não é muito provável que ele seja feliz, e talvez um homem tivesse ainda menos probabilidade de ser feliz, se ele tivesse crianças e amigos completamente ruins ou tivesse perdido bons filhos ou bons amigos para a morte. Como foi dito então, felicidade parece necessitar deste tipo de prosperidade como complemento; por isto, com razão, alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude.³⁷ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 30 – 1099b 8*, tradução nossa)

Vemos, nesta passagem, a relação entre a felicidade e os bens externos, ao ponto dos dois serem confundidos. A falta de bens externos pode, algumas vezes e em certo sentido, atrapalhar a felicidade, que consiste num certo tipo de atividade, como que privando ao homem os instrumentos necessários para que ele possa exercer este tipo de atividade. Para que possamos realizar este tipo de atividade, na qual a felicidade consiste, precisamos, muitas vezes, possuir riquezas. Outras faltas, como um bom nascimento, beleza ou bons filhos podem impedir o homem de praticar a atividade que concerne à felicidade, por restringir o seu campo de atuação. Outras faltas, como perder entes queridos, podem nublar a felicidade. Mas, devemos atentar ao seguinte comentário de Ross:

³⁷ “Yet evidently, as we said, it needs the external goods as well; for it is impossible, or not easy, to do noble acts without the proper equipment. In many actions we use friends and riches and political power as instruments; and there are some things the lack of which takes the lustre from happiness, as good birth, goodly children, beauty; for the man who is very ugly in appearance or ill-born or solitary and childless is not very likely to be happy, and perhaps a man would be still less likely if he had thoroughly bad children or friends or had lost good children or friends by death. As we said, then, happiness seems to need this sort of prosperity in addition; for which reason some identify happiness with good fortune, though others identify it with virtue.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099a 30 – 1099b 8*)

Assim, os elementos principais que figuram na noção comum de bem-estar <Felicidade> também entram na nossa <de Aristóteles> definição. A virtude constitui a raiz donde descola a ação conforme o bem, o prazer é o seu acompanhamento natural e a prosperidade a sua condição prévia normal. Não obstante, Aristóteles tem o cuidado de acrescentar que a finura de caráter pode “brilhar através” de situações adversas. (ROSS, 1987, p. 198)

As características da felicidade são: (i) ser o Bem Supremo; (ii) ser um fim que reside na função própria do homem, qual seja a atividade da alma que possui um princípio racional segundo a maior das virtudes que lhe for própria; (iii) ser autossuficiente para aquele que a possui, ou seja, o agente que a possui não é carente de nada; (iv) não ser apenas uma potência; (v) dever perdurar durante uma vida inteira; (vi) ser a mais nobre e mais agradável de todas as coisas, e; (vii) precisar dos bens da fortuna, apesar de algumas vezes conseguir realizar-se em situações adversas. Conforme Ross:

O bem-estar <a Felicidade> deve ser a vida desta faculdade <da parte da alma que possui um princípio racional>. Em segundo lugar, deve ser uma atividade, não uma mera potencialidade. Em terceiro, deve estar de acordo com a virtude, ou, se existir aí mais de uma virtude, estar de acordo com a melhor e mais perfeita dentre elas. Em quarto lugar, deve manifestar-se, não somente pequenos períodos, mas em toda uma vida. (ROSS, 1987, p. 197)

Em *EN 1099a 31 – 1101b 8*, Aristóteles, tentando responder certas indagações, do mesmo modo como fez com relação a comparação entre sua concepção de felicidade e a de outros filósofos e assim procedendo, acrescentou novos elementos à sua concepção, fez o mesmo ao tentar responder certas dúvidas que restaram. Na discussão sobre a felicidade e na sequência da sua argumentação, o Filósofo está procurando pela origem da mesma. Tal discussão é de extrema importância, já que, sendo a felicidade, o que de melhor pode existir, saber como adquiri-la é de extrema valia: “Por esta razão também a questão é levantada, se a felicidade é adquirida por aprendizagem, por hábito ou algum outro tipo de treinamento, ou vem em virtude de alguma providência divina ou também pelo acaso.”³⁸ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 8-10*, tradução nossa) Não é nosso objetivo, neste texto, desenvolver esta discussão promovida pelo Filósofo.

Aristóteles indaga se a felicidade pode ter: uma “causa por si e determinada” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 14, n.º. 1*), que será divina ou humana, ou se a felicidade tem

³⁸ “For this reason also the question is asked, whether happiness is to be acquired by learning or by habituation or some other sort of training, or comes in virtue of some divine providence or again by chance.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1098 8-10*)

uma “causa por acidente ou indeterminada” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 14, n.º.1*), como o acaso.

O Filósofo exclui a causa acidental ou indeterminada da Felicidade: “Confiar ao acaso aquilo que é maior e mais nobre deve ser um arranjo defeituoso.”³⁹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 24*, tradução nossa) O Estagirita afirma também que saber se a causa da felicidade é divina ou não pertence a outro estudo, qual seja a Metafísica: “Mas esta questão talvez fosse mais apropriada para outra investigação; [...]”⁴⁰ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 13-14*, tradução nossa) “Mas, de fato, Aristóteles não tratou este problema em nenhuma parte.” (ARISTOTE, 2007, p. 73, nota de rodapé 4, tradução nossa) Mesmo assim, Aristóteles afirma: “Ora, se há algum dom dos deuses para os homens, é razoável que a felicidade deva ser este dom divino, e certamente o maior dom divino de todas as coisas humanas, na medida em que é o melhor.”⁴¹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 11-13*, tradução nossa)

Se a causa da felicidade for humana, Aristóteles: “[...] se pergunta se a felicidade é algo que pode aprender-se, como a ciência, ou adquirir-se pelo costume, como a virtude moral, ou algo de alguma maneira exercitável, como a habilidade para atividades práticas.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 14, n.º. 2*) O Filósofo nos dá a resposta usando para isso a definição de Felicidade:

A resposta para esta questão que nós estamos investigando é evidente também da definição de felicidade; pois ela <a Felicidade> foi dita ser uma atividade virtuosa da alma, de certo tipo. Dos bens restantes, alguns devem necessariamente pré-existir como condições da felicidade, e outros são, naturalmente, cooperativos e úteis como instrumentos. E isto <que a felicidade é uma atividade virtuosa>, como é de ver, concorda com o que nós dissemos no início; pois nós afirmamos ser o fim da ciência política o melhor fim, e a ciência política dedica a maior parte de seus esforços em fazer com que os cidadãos sejam de certo tipo de caráter, ou seja, bons e capazes de atos nobres.⁴² (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 25-32*, tradução nossa)

³⁹ “To entrust to chance what is greatest and most noble would be a very defective arrangement.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 24*)

⁴⁰ “But this question would perhaps be more appropriate to another inquiry; [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 13-14*)

⁴¹ “Now if there is any gift of the gods to men, it is reasonable that happiness should be god-given, and most surely god-given of all human things inasmuch as it is the best.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 11-13*)

⁴² “The answer to the question we are asking is plain also from the definition of happiness; for it has been said to be a virtuous activity of soul, of a certain kind. Of the remaining goods, some must necessarily pre-exist as conditions of happiness, and others are naturally co-operative and useful as instruments. And this will be found to agree with what we said at the outset; for we stated the end of political science to be the best end, and political science spends most of its pains on making the citizens to be of a certain character, viz. good and capable of noble acts.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 25-32*)

Conforme o exposto, a atividade da alma racional só resulta na felicidade se esta atividade for virtuosa e, havendo mais do que uma virtude própria à atividade, com a melhor delas. Assim, a origem da felicidade reside em nós, ou seja, nós somos, em boa medida, a causa da mesma. Pois somos os únicos a possuir a parte racional da alma, em cuja atividade, segundo a maior e melhor virtude, a felicidade consiste. Já que a causa da felicidade é humana, ela deve ser possível de alcançar por todos os humanos que não sejam impedidos de exercer ações virtuosas. Se assim não fosse, não seria possível concordar que o objetivo da Ciência Política seria gerar cidadãos virtuosos e dar-lhes condições para atingir a felicidade, pois não estaria nas mãos de um político realizar tal façanha.

Por esse motivo é dito que o fim da Ciência Política é a felicidade, pois é ela, através da figura do político, que promove a formação do homem para que ele se torne um bom cidadão, ou seja, ela deve fornecer ao homem o necessário, na medida do que lhe cabe, para que ele consiga o que precisa para tornar-se virtuoso e, conseqüentemente, feliz. A concepção aristotélica de felicidade corrobora ainda mais a tese de que esta tem causas humanas: “É natural então, que nós não chamemos nem ao boi, nem ao cavalo e nem a qualquer outro dos animais de feliz; pois nenhum deles é capaz de partilhar tal atividade.”⁴³ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 33 – 1100a 1*, tradução nossa) Justamente não é capaz por não possuir a parte racional da alma, e assim sendo não pode atingir a felicidade aristotélica, que consiste numa atividade virtuosa da mesma. E ainda:

Por esta razão também um menino não é feliz; pois ele ainda não é capaz de tais atos devido a sua idade; e os meninos, que são chamados felizes, são congratulados em razão das esperanças que nós temos neles. Pois foi requerido, como nós dissemos, não somente virtude completa, mas também uma vida completa, desde que muitas mudanças ocorrem na vida, e todos os tipos de mudanças, e o mais próspero pode cair em grande desgraça na velhice, como é contado de Príamo no Ciclo Troiano; e a ninguém que tenha experimentado tais mudanças e tenha terminado miseravelmente ninguém chama de feliz.⁴⁴ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 1-9*, tradução nossa)

Esta concepção de felicidade não pode ser atribuída às crianças. As crianças não podem ser ditas felizes por não terem experiência suficiente da vida. Elas podem, no máximo,

⁴³ “It is natural, then, that we call neither ox nor horse nor any other of the animals happy; for none of them is capable of sharing in such activity.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1099b 33 – 1100a 1*)

⁴⁴ “For this reason also a boy is not happy; for he is not yet capable of such acts, owing to his age; and boys who are called happy are being congratulated by reason of the hopes we have for them. For there is required, as we said, not only complete virtue but also a complete life, since many changes occur in life, and all manner of chances, and the most prosperous may fall into great misfortunes in old age, as is told of Priam in the Trojan Cycle; and one who has experienced such chances and has ended wretchedly no one calls happy.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 1-9*)

mostrarem-se promessas de virem a ser felizes. Porque a felicidade é dita não só de uma virtude completa, mas de uma vida completa. Por sua pouca idade, mesmo sendo uma promessa de agente virtuoso, ela ainda terá que vivenciar as muitas experiências que a vida lhe propiciará, o que pode acarretar uma mudança ou não em seu modo de agir. Por este motivo ela ainda não pode ser dita feliz. A felicidade, para ser predicada de um agente, exige deste mesmo agente uma vida completa. Como exposto no método, o ouvinte inútil de preleções políticas é o jovem em idade.

Tal afirmação pode suscitar a questão de que ninguém pode ser chamado de feliz nesta vida. E para ilustrar, Aristóteles recorre à história de Príamo, homem de grande virtude e governante de Troia, que viveu até a velhice em meio a grande fortuna, e na velhice perdeu tudo que tinha caindo em grande desgraça. Príamo pode ser considerado feliz ou não? Num primeiro momento, o Estagirita parece afirmar que sim. Mas inicia uma longa argumentação sobre este tema em *EN 1100a 5 – 1101a 14*, onde assinala outra característica da concepção de felicidade.

O problema é assim colocado: “Então, absolutamente ninguém será chamado de feliz enquanto viver, mas nós, como dito por Sólon⁴⁵, precisaremos ver o fim?”⁴⁶ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 10-11*, tradução nossa) Esta afirmação de Aristóteles levanta uma dúvida pertinente detectada por ele mesmo: será que ninguém pode ser considerado feliz enquanto vivo, mas para se afirmar que alguém é feliz é preciso esperar primeiro que ele morra, já que a felicidade se dá numa vida completa? A dúvida levantada é extremamente pertinente.

O Filósofo faz uma primeira objeção a esta questão: “Mesmo se nós estabelecermos esta doutrina, também será o caso que um homem é feliz quando ele *morre*? Ou não é isto completamente absurdo, especialmente para nós que dizemos que a felicidade é uma atividade?”⁴⁷ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 12-14*, tradução nossa) Se aceitamos o que Sólon afirma, deste enunciado podemos inferir que um agente morto é feliz. Mas como Aristóteles definiu, a felicidade é uma atividade, o tipo de coisa que um morto não pode realizar.

⁴⁵ Temos que: “[...] Sólon, um dos sete homens sábios, que moldou as leis de Atenas.” (St. Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 60., tradução nossa)

⁴⁶ “Must no one at all, then, be called happy while he lives; must we, as Solon says, see the end?” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 10-11*)

⁴⁷ “Even if we are to lay down this doctrine, is it also the case that a man is happy when he is dead? Or is not this quite absurd, especially for us who say that happiness is an activity?” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 12-14*)

E acrescenta: “Mas, se nós não chamamos o morto de feliz, e se Sólon não quis dizer isto, mas sim que só então alguém seguramente *chamará* um homem de abençoado, porque ele está afinal além dos males e desgraças, isto também proporciona assunto para discussão; [...]”⁴⁸ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 15-17*, tradução nossa) Sólon, talvez não estivesse querendo afirmar que só o morto é feliz, e sim que só podemos afirmar que um homem é feliz quando ele morre, pois aí nenhum mal ou desgraça o pode atingir. Para o Filósofo, esta afirmação também é motivo para discussão, e refuta este argumento: “[...], pois tanto o mal como o bem se acredita existir tanto para o morto quanto para um homem vivo que não está consciente deles; por exemplo, a honra e a desonra, a boa e má fortuna dos filhos e em geral dos descendentes.”⁴⁹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 18-22*, tradução nossa) O Estagirita nos afirma que os males e desgraças, como os infortúnios que atingem os filhos e os descendentes, atingem aos mortos e aos vivos que não estejam conscientes deles do mesmo modo. Aristóteles afirma que os mortos não podem ser ditos felizes porque a felicidade é uma atividade a qual eles não podem realizar. Também aos homens serem chamados felizes somente após a morte, porque daí nada de mau ou bom os pode atingir, está errado, pois os bens e males vêm a eles, em um modo comparativo, como vêm aos vivos que estão na ignorância do que está acontecendo. O Filósofo acrescenta outro motivo para não podermos afirmar que um homem só pode ser chamado de feliz após a morte:

Mas nós devemos retornar a nossa primeira dificuldade; pois talvez por uma consideração dela, o nosso presente problema possa ser resolvido. Agora, se nós devemos ver o fim para só então chamar um homem de feliz, realmente isto é um paradoxo, que quando ele é feliz os atributos que pertencem a ele não podem verdadeiramente serem predicados dele, por causa das mudanças que podem lhe acontecer, e porque nós assumimos que felicidade é algo permanente e de maneira nenhuma facilmente mutável, enquanto que um único homem pode sofrer muitas voltas da roda da fortuna. Pois claramente, se nós acompanharmos o passo de nossas vicissitudes, nós deveríamos chamar o mesmo homem de feliz e de desgraçado, o que faria do homem feliz um “camaleão sem base segura”.⁵⁰ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 32 – 1100b 7*, tradução nossa)

⁴⁸ “But if we do not call the dead man happy, and if Solon does not mean this, but that one can then safely call a man blessed as being at last beyond evils and misfortunes, this also affords matter for discussion; [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 15-17*)

⁴⁹ “[...] for both evil and good are thought to exist for a dead man, as much as for one who is alive but not aware of them; e.g. honours and dishonours and the good or bad fortunes of children and in general of descendants.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 18-22*)

⁵⁰ “But we must return to our first difficulty; for perhaps by a consideration of it our present problem might be solved. Now if we must see the end and only then call a man happy, not as being happy but as having been so before, surely this is a paradox, that when he is happy the attribute that belongs to him is not to be truly predicated of him because we do not wish to call living men happy, on account of the changes that may befall them, and because we have assumed happiness to be something permanent and by no means easily changed, while a single man may suffer many turns of fortune's wheel. For clearly if we were to keep pace with his

Vimos na passagem acima, que “poder dizer que um homem é feliz somente depois de morto”, por uma segunda razão, pode ser refutado. Esta segunda razão, é que tal afirmação gera um paradoxo: (i) se temos que “ver o fim” para dizer que um homem é feliz só podemos dizer que este é feliz quando ele morrer; (ii) mas por que então, estando morto, ele é chamado de feliz?; (iii) porque ele era feliz quando estava vivo; (iv) mas não podemos chamar um homem vivo de feliz porque quando ele está vivo ele está sujeito às vicissitudes da vida, e a felicidade é algo permanente e dificilmente mutável. Assim sendo, se nós só podemos predicar a felicidade de um agente quando ele morre, e nós só o podemos fazer porque este agente era feliz quando estava vivo, isto gera uma inconsistência, pois, quando o agente está vivo, ele não pode ser dito feliz.

Aristóteles reafirma que a felicidade, em boa medida, depende do sucesso ou fracasso (2001, *EN 1100b 7-10*, tradução nossa), mas não se confunde com eles. Os bens da fortuna seriam apenas instrumentos, e algumas vezes sua falta dificultaria ao agente atingir a felicidade.

A questão que nós acabamos de discutir confirma nossa definição. Pois, nenhuma função do homem tem tanta estabilidade como as atividades virtuosas (estas, nós pensamos, são mais duráveis que o conhecimento das ciências), e as mais valiosas dentre elas são mais duráveis, porque aqueles que são felizes gastam suas vidas mais prontamente e mais continuamente com elas; e isto parece ser a razão porque nós não as esquecemos. O atributo em questão <a duração>, então, pertencerá ao homem feliz, e ele será completamente feliz em sua vida; porque sempre, ou de preferência a tudo o mais, ele estará ocupado nas ações virtuosas e na contemplação, e ele suportará as mudanças da vida com mais nobreza e, de modo geral, com mais decoro, se ele for “realmente bom” e “tetragonal”⁵¹ além de toda censura”.⁵² (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100b 11-21*, tradução nossa)

As ações ou atividades mais valiosas são aquelas da alma racional que são realizadas conforme a melhor e maior das virtudes, que são as mais duráveis, porque os

fortunes, we should often call the same man happy and again wretched, making the happy man out to be chameleon and insecurely based.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100a 32 – 1100b 7*)

⁵¹ Temos que: “Expressões tiradas do poema de Simonides citado e analisado por Platão no *Protágoras*, 339 B; ‘tetragonal’ parece significar ‘quatro vezes reto’ (reto na acepção de honesto), ou ‘quatro vezes perfeito’.” (ARISTÓTELES e outros. Aristóteles. In: *Os Pensadores*. Nota nº 02, p. 122)

⁵² “The question we have now discussed confirms our definition. For no function of man has so much permanence as virtuous activities (these are thought to be more durable even than knowledge of the sciences), and of these themselves the most valuable are more durable because those who are happy spend their life most readily and most continuously in these; for this seems to be the reason why we do not forget them. The attribute in question, then, will belong to the happy man, and he will be happy throughout his life; for always, or by preference to everything else, he will be engaged in virtuous action and contemplation, and he will bear the chances of life most nobly and altogether decorously, if he is ‘truly good’ and ‘foursquare beyond reproach’.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100b 11-21*)

homens realmente felizes dedicam-se mais a elas. Os homens felizes são assim durante toda a vida porque, sempre ou de preferência, estão empenhados em realizar ações ou atividades virtuosas. Estas são as mais duradouras, até mesmo mais do que o conhecimento científico. Se o agente for realmente feliz, segundo a concepção de Aristóteles, ele age virtuosamente sempre ou quase sempre, e, assim agindo, será sempre feliz. Se o homem for realmente feliz, e não apenas aparentemente, ele talvez suporte todas as mudanças da fortuna e continue agindo bem. Neste ponto, o Filósofo amplia a discussão sobre a real importância dos bens da fortuna.

Em *EN 1100b 22-35*, Aristóteles afirma que a vida humana está exposta a todo tipo de mudança: do bom para o mau e vice-versa. Se estas mudanças são pequenas, elas pouco influenciarão na vida do agente virtuoso. Se, pelo contrário, estas mudanças são grandes, existem duas possibilidades: (i) se a mudança for para um grande bem, torna a vida do agente melhor e ele pode realizar as ações ou atividades virtuosas com mais facilidade; (ii) se a mudança for para um grande mal, torna a vida do agente mais triste e a realização das ações ou atividades virtuosas é mais difícil. Mas a ação virtuosa não deixa de existir, e nas condições adversas é que o homem verdadeiramente virtuoso aguenta as vicissitudes da vida, não por ser um insensível, mas pela sua nobreza e grandeza da alma.

Se atividades são, como nós dissemos o que dá à vida seu caráter, nenhum homem feliz pode tornar-se miserável; pois ele nunca realizará os atos que são odiosos e vis. Pois, o homem que é verdadeiramente bom e sábio, nós pensamos suportar todas as mudanças da vida convenientemente e sempre fazendo o melhor dentro das circunstâncias, como um bom general faz o melhor uso militar do exército ao seu comando, e um bom sapateiro faz o melhor sapato independentemente do couro que é dado a ele; e isto com todos os outros artesãos. E se este é o caso, o homem feliz nunca pode tornar-se miserável – embora ele não alcance a bem-aventurança, se ele se encontrar com um destino igual aquele de Príamo.⁵³ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100b 33 – 1101a 8*, tradução nossa)

Esta passagem parece resolver a questão se “Príamo foi ou não um homem feliz”, e sugerir que não é necessário que um agente esteja morto para ser dito feliz. Se a felicidade consiste em realizar ações ou atividades virtuosas, o homem feliz não se torna miserável, pois

⁵³ “If activities are, as we said, what gives life its character, no happy man can become miserable; for he will never do the acts that are hateful and mean. For the man who is truly good and wise, we think, bears all the chances life becomingly and always makes the best of circumstances, as a good general makes the best military use of the army at his command and a good shoemaker makes the best shoes out of the hides that are given him; and so with all other craftsmen. And if this is the case, the happy man can never become miserable; though he will not reach blessedness, if he meet with fortunes like those of Priam.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1100b33 – 1101a 8*)

ele não realiza ações ou atividades que não sejam virtuosas. Os infortúnios e as bem-aventuranças são vividos de acordo com a virtude. Estes não são vividos do mesmo modo, e sim, do melhor modo dentro das circunstâncias, como o sapateiro virtuoso que faz, dependendo do couro que lhe vem à mão, o melhor sapato. Do mesmo modo que, de dois couros diferentes, um sapateiro virtuoso fará dois sapatos diferentes, mas ambos bons, o homem feliz realiza as ações ou as atividades que lhe são próprias, em momentos diferentes, de modos diferentes, mas em ambos do melhor modo possível dentro das circunstâncias.

Difícilmente, como lemos em *EN 1101a 9-14*, o homem feliz é mutável, e as pequenas desventuras não alteram o seu estado. Se, por acaso, houver uma mudança no homem feliz, por conta de pequenas desventuras, em breve tempo ele se recuperará. Se as desventuras forem muito grandes, como o caso de Príamo, “é possível” que sua natureza virtuosa se transforme ou não. Para tanto, se houver tal transformação ela deve ocorrer após um longo período de grandes desgraças. Para que o agente volte a ser virtuoso e, portanto, consequentemente feliz, ele necessita de um tempo maior. Tempo este em que consiga grandes venturas. Deste modo, é muito provável que tal agente volte a ser feliz. Ele não consegue voltar, jamais, a ser feliz se tais infortúnios afetassem sua razão.

Deste modo, podemos argumentar que Príamo foi um homem feliz, talvez não bem-aventurado, como afirma Aristóteles, mas um homem que dificilmente ou muito provavelmente não praticaria ações ou atividades que não fossem virtuosas, justamente porque, após os seus grandes infortúnios ele foi morto, e, assim sendo, não permaneceu exposto àquelas grandes desgraças que sobre ele se abateram (ter seus descendentes mortos e sua cidade destruída), o que, a nosso ver, livrou-o de ter a sua natureza virtuosa transformada.

Portanto, um homem feliz é aquele que age virtuosamente, tem bens externos para suas atividades ou ações durante a vida toda ou por um longo tempo até uma morte condizente com sua vida virtuosa.

Assim, percorremos o caminho do Filósofo neste primeiro livro da *EN*. Vimos que esta está diretamente ligada à definição de virtude. Portanto, dando continuidade ao texto e percorrendo o mesmo caminho feito por Aristóteles, vemos que ele nos afirma que as virtudes são de dois tipos, os quais estão diretamente relacionados ao modelo de divisões da alma. Pretendemos mostrar estas divisões, quais são suas respectivas virtudes e que na definição de virtude aparece o conceito de escolha deliberada que por sua vez envolve o conceito de deliberação. Assim sendo, para chegarmos a uma compreensão do texto da *EN*, é necessário entender o que é a escolha deliberada e o que é a deliberação.

3 DAS PARTES DA ALMA E SUAS RESPECTIVAS VIRTUDES

Em *EN 1102a 5 – 1115a 3*, o Filósofo, após terminar o Tratado da Felicidade, faz o Tratado da Virtude Moral. Mas por quê? Foi dito que o Bem Supremo é a felicidade. Felicidade em *EN 1098a 16 – 18* é “uma atividade da alma em consonância com a perfeita⁵⁴ virtude”, acompanhada de uma vida completa, e, em *EN 1101a 14 – 16* com o acompanhamento de bens exteriores. Deste modo, como virtude é um dos componentes da acepção aristotélica de felicidade, estudando a virtude estaremos estudando melhor a felicidade, no que se constitui e, principalmente, como alcançá-la, pois, como afirma Aristóteles: “O conhecimento deste <do Bem> não terá, então, uma grande influência na vida? Nós não deveríamos estar, como arqueiros que têm um alvo para apontar, mais aptos para acertar sobre o que é certo?”⁵⁵ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 23-25*, tradução nossa) Na definição de virtude, proposta pelo Filósofo, aparece a noção de deliberação e de escolha deliberada, cuja importância para o modelo ético de Aristóteles na *EN* é o objeto de nossa análise.

O Tratado da Virtude Moral tem por objetivo descobrir a natureza da virtude. Logo, procura por seu gênero e pela sua diferença específica. A virtude buscada na *EN* é a virtude humana, já que o bem é o Bem humano, que é a felicidade humana. Aristóteles não está, em momento algum, buscando um bem universal. Desde que a felicidade é uma atividade da alma, a virtude procurada aqui é a da alma e não a do corpo. Como cabe ao estudioso da Ciência Política promover a virtude em seus cidadãos, este deve conhecer também a alma humana.

3.1 O primeiro modelo aristotélico da divisão da alma

Aristóteles propõe, em *EN 1102a 26-28*, a divisão da alma em parte irracional ou não racional e parte racional. Elas são partes indivisíveis em natureza e divisíveis apenas através da razão “[...], como os lados convexo e côncavo na circunferência de um círculo,

⁵⁴ Com relação ao termo: “[...]. Qual o sentido de *τελειός* <traduzido aqui por perfeita>, no entanto, quando ligado à virtude? [...]. O problema pode ser resumido do seguinte modo. Se tomarmos o sentido de *completo*, então adotamos a perspectiva inclusivista: a virtude *completa* é a que possui todas as suas partes: justiça, coragem, temperança e assim por diante. O problema fica então agudo de conciliar essa tese com X 7-9, que defende que a melhor atividade, a atividade *τελεία*, é a contemplação. Se, por outro lado, significar *perfeito*, e se por isso se entender uma dentre as virtudes (a melhor e mais forte), então a tese dominante teria já no livro I sua formulação, a despeito de este livro pugnar em sua maior parte por uma visão inclusivista da felicidade.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 76)

⁵⁵ “Will not the knowledge of it, then, have a great influence on life? Shall we not, like archers who have a mark to aim at, be more likely to hit upon what is right?” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1094a 23-25*)

[...]”⁵⁶ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1102a 32*, tradução nossa) “A divisão da alma em parte racional e parte não racional é expressamente atribuída a Platão em *MM 1182a 24-25*; Platão teria corrigido assim a versão socrática, que ‘anulava a parte não racional da alma’ (*1182a 21*), atribuindo-lhe enfim certo papel em nossas ações.” (ZINGANO, 2008, p. 85)

A parte irracional ou não racional da alma possui, por sua vez, uma subparte que é comum a todos os seres vivos, dos mais organizados aos mais simples, e é responsável pela sua nutrição e crescimento. Esta subparte é chamada de vegetativa ou nutritiva. Ela existe nos seres não nascidos, como os embriões que se alimentam e crescem e está em funcionamento até durante o sono, pois, como “No *De somno*, Aristóteles escreve que: ‘a parte nutritiva opera durante o sono mais do que na vigília, pois é nesse período que mais se assimila e cresce, dado que não é preciso para isso de nenhuma sensação’. (1 454b 32-435a 3)” (ZINGANO, 2008, p. 85-86) Não pertence a esta subparte da alma a função própria ao homem, qual seja tal função: uma vida cujas atividades são feitas de acordo com um princípio racional. Como é através da virtude desta função que os homens são ditos bons, maus, felizes ou infelizes, durante o sono dificilmente distinguimos entre os dois, pois, “Porque dormindo está ausente o juízo da razão e se adormecem os sentidos externos, ainda que operem a imaginação e a parte nutritiva.” (AQUINO, 2010a, *L. I, Lect. 20, n.º. 4*) Assim sendo, “A inatividade não é, obviamente, da alma inteira, mas somente de certas funções da alma, particularmente daquelas pelas quais o agente é dito ser virtuoso ou vicioso.” (ZINGANO, 2008, p. 86) O Filósofo atenta para a possibilidade de alguma coisa, de algum modo e em pequena medida, penetrar na alma do adormecido.

Ver especialmente *De insomniis III 458a 29-31*: “o sonho é a imagem proveniente do movimento das sensações quando se dorme, enquanto se dorme”. Como explica a paráfrase, os movimentos diurnos das sensações penetram de algum modo nos sonhos e o conformam, nessa medida, à qualidade moral da pessoa (24, 21-23; ver também Eustrácio 114,24 – 115,12). No *Problema XXX 14 957a 20-35* é dada a seguinte explicação: uma visão ocorre quando, estamos pensando ou revendo imagens mentais, adormecemos, e por isso tendemos a ter visões do que estávamos fazendo ou iremos fazer, pois pensamos ou imaginamos, sobretudo, a respeito disso. Pela mesma razão, os sonhos dos homens bons são melhores do que os dos viciosos, pois eles pensam ou imaginam coisas boas no estado de vigília, ao contrário dos viciosos. (ZINGANO, 2008, p. 86)

A outra subparte da alma irracional ou não racional é chamada de subparte apetitiva ou desiderativa da alma. Esta subparte da alma participa “em certa medida, da

⁵⁶ “[...], like convex and concave in the circumference of a circle, [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1102a 32*)

razão.” (ARISTÓTELES, 2008⁵⁷, EN 1102b 14), no que difere de sua outra subparte, a parte nutritiva ou vegetativa, que nada tem de participação na razão. Aristóteles prova a existência desta outra parte da alma e sua natureza particular, tomando como exemplo o homem que se controla (ou continente) e o *acrático* (ou incontinente). Em ambos, a parte racional da alma aconselha para o que é melhor. Mas em ambos também se manifesta outra parte, “por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão.” (ARISTÓTELES, 2008, EN 1102b 17) só que de formas diferentes. O homem que se controla, provavelmente segue o que a razão manda, mas não de forma harmônica e o *acrático* não a segue. O que provoca esta diferença, com certeza, é algo irracional, já que é contrária ao que a razão aconselha. O Filósofo nos apresenta um exemplo para ilustrar o que está tentando explicar:

Assim como, quando se decide movimentar para direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão a direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma não o vemos. (ARISTÓTELES, 2008, EN 1102b 19-23)

O motivo provável de tal diferença deve ter como origem a parte apetitiva ou desiderativa da alma, pois é ela que nos faz desejar o que é agradável para os sentidos. Não interessa ao Filósofo de que maneira esta parte difere da parte racional, se materialmente ou se apenas por conceito. Aristóteles explica de que maneira esta subparte da alma participa da razão. A subparte apetitiva ou desiderativa da alma “participa da razão na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos *ter razão* na matemática.” (ARISTÓTELES, 2008, EN 1102b 30-33) Segundo o Estagirita, para sabermos como é a participação da razão nesta subparte da alma, basta observarmos o homem que se controla, como feito anteriormente, só que agora de outra perspectiva, tentando perceber que ele segue a orientação da razão, mas não de modo harmônico como ocorre ao temperante. O homem que se controla ao ter maus desejos não necessariamente age segundo os mesmos e pode sim, agir conforme a razão. Já os homens temperantes e corajosos, que possuem a subparte apetitiva ou desiderativa da alma de uma maneira em que esta segue harmonicamente o que a razão orienta, quase sempre agem bem. Por este motivo, Aristóteles afirma que a razão orienta como um pai, ao qual ouvimos e damos atenção, ou como os amigos que nos dão conselhos. Estes conselhos, reprovações e

⁵⁷ Fazemos uso aqui da tradução de Marco Zingano. Esta será diferenciada de nossa tradução do texto de David Ross pelo ano de sua edição, em obediência às normas ABNT.

estímulos, oferecidos a nós e que podem mudar nossas atitudes, também servem para mostrar que esta subparte da alma participa da razão de algum modo, caso contrário seria surda a estes.

O Filósofo, retomando uma antiga tradição, divide a subparte apetitiva desiderativa ou *to orekticon*, em três partes: (i) o *thymós* ou impulso, é a parte da alma apetitiva ou desiderativa que nos faz reagir contra algo, particularmente contra uma injustiça. Está ligado ao sentimento de orgulho e de autoestima, e a coragem é sua manifestação mais evidente; (ii) a *epithymia* ou appetite, é a parte da alma apetitiva ou desiderativa que nos liga ao desejo do que é agradável, como o desejo por boa comida e bebida ou por relações sexuais; (iii) a *boulesis* ou querer, é a parte da alma apetitiva ou desiderativa que “ocorre somente nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais, por exemplo, a βούλησις da imortalidade [...]” (ZINGANO, 2008, p. 89) Podemos dizer que o *thymós*, a *epithymia* e a *boulesis* são as três espécies do gênero da *horexis* ou desejo.

Com relação à parte racional da alma, que é própria ao homem, segundo vários comentadores, passa na *EN*, por dois tipos de divisão em momentos distintos da obra. No livro I, Aristóteles dirá:

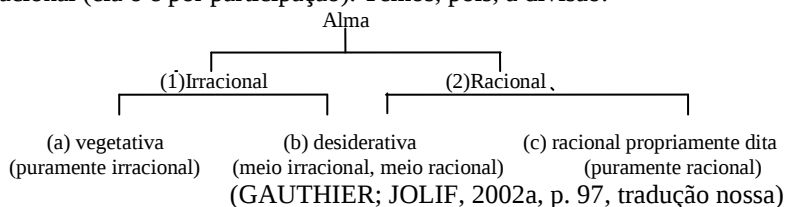
É também manifesto que a parte não racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos *ter razão* na matemática. A advertência, toda censura e exortação indicam que a parte não racional, é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai. (ARISTÓTELES, 2008, *EN* 1102b 29 - 1103a 3)

Há um consenso, por parte destes vários comentadores, no que diz respeito à subparte nutritiva ou vegetativa da alma. Ela de maneira alguma participa ou tem razão. Com relação à subparte apetitiva ou desiderativa e à parte racional da alma, os comentadores divergem. Aristóteles, na citação acima, nos sugere que a “parte apetitiva e em geral a parte desiderativa” participam da razão de uma maneira particular: ela é acatadora e obediente do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai ou dos amigos. E segundo Zingano: “[...]; o pai *ter razão* significa que o ouvimos, damos atenção ao seu conselho.” (ZINGANO, 2008, p. 89), mas não do modo como dizemos *ter razão* na matemática: “[...]: *ter razão* na matemática significa ter a teoria ou demonstração de suas proposições, ser capaz de

compreendê-las por si mesmo; [...]” (ZINGANO, 2008, p. 89) Assim, esta razão, que norteia a subparte desiderativa da alma, é um tipo de razão que age de um modo semelhante a um pai que norteia seu filho, mas diferente da razão que conhece às matemáticas. A participação da subparte desiderativa em algum tipo de razão nos é oferecida pelo Filósofo onde este menciona que advertências, censuras e exortações persuadem esta subparte da alma. Mas se esta razão não é a mesma pela qual apreendemos às matemáticas, qual razão ela será?

É justamente neste ponto que a divergência entre os comentadores de Aristóteles começa. Quando este afirma: “Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1102b 34 – 1103a 3*) Segundo Zingano, quando o Filósofo afirma “que esta parte é racional”, ele está se referindo “[...], a parte não racional obediente (1102b34: τὸ ἄλογον) ou, mais precisamente, o aspecto desiderativo em geral (1102b30: ὅλως ὁρεκτικόν).” (ZINGANO, 2008, p. 90) Alguns comentadores, entre eles Dirlmeier (ZINGANO, p. 90, 2008 e GAUTHIER; JOLIF, 2002a, p. 97) sugerem que a parte racional da alma divide-se em outras duas subpartes: uma que obedece à razão e outra que possui a razão. Outros comentadores sugerem que não há como distinguir a parte não racional que obedece a razão, da parte racional que obedece à razão.

A parte sem o princípio é dupla (1102b 28-31) e a parte que tem o princípio é dupla também (1103a 1-3). Mas seria um erro concluir, como o fez Dirlmeier, p. 292-293, que Aristóteles chegou a uma divisão quadripartite de alma (ele o fará, VI, 13 1144a 9, mas introduzindo a distinção de intelecto prático e de intelecto especulativo, que não aparece aqui); basta para se afirmar, constatar as dificuldades inextricáveis onde se acha engajado Dirlmeier, que quer explicar isso que seria uma parte racional “obediente” distinta da parte irracional “obediente”: um tipo de parte racional “passiva” oposta à parte racional propriamente dita, como o será no tratado *Da Alma*, o intelecto passivo ao intelecto ativo. Na realidade, há somente uma parte “obediente” que pode ser considerada seja como irracional (ela o é por essência), seja como racional (ela o é por participação). Temos, pois, a divisão:



Assim, até este momento na *EN*, temos que a subparte apetitiva ou desiderativa da alma participa tanto da parte da alma irracional ou não racional como da parte da alma racional. Na primeira pertencendo por natureza e da segunda, participando.

3.2 O segundo modelo aristotélico da divisão da alma

A divisão anterior é modificada no início do livro VI da *EN*. Lá, Aristóteles afirma:

Nós dissemos antes que há duas partes da alma - aquela que compreende uma regra ou princípio racional, e a irracional; deixe-nos agora desenhar uma distinção similar dentro da parte que compreende um princípio racional. E deixe-nos assumir que há duas partes que compreendem um princípio racional - uma pela qual nós contemplamos o tipo de coisas cujas causas de origem são invariáveis, e uma pela qual nós contemplamos as coisas variáveis; pois onde objetos diferem em tipo, a parte da alma que responde para cada um dos dois é diferente em tipo, desde que é em virtude de certa semelhança e afinidade com seus objetos que eles têm o conhecimento destes. Deixemos, pois uma destas partes ser chamada de científica e a outra calculativa; pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre o invariável. Assim, a calculativa é uma parte da faculdade que compreende um princípio racional.⁵⁸ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1139a* 3-6, tradução nossa)

Temos aqui uma nova divisão da parte racional da alma: uma pela qual consideramos as coisas contingentes e a outra pela qual consideramos as coisas necessárias, cujos princípios não podem ser de outro modo. A parte irracional ou não racional da alma continua com as mesmas divisões: subparte nutritiva ou vegetativa, e subparte apetitiva ou desiderativa. O Filósofo explica o motivo desta divisão, segundo Tomás de Aquino (1993, *L. VI, Lect. 1, n° 1116*, tradução nossa), através do seguinte raciocínio: coisas necessárias e coisas contingentes são coisas diferentes. As primeiras são coisas cujos princípios são invariáveis e as segundas são coisas cujos princípios são variáveis. Para tipos diferentes de coisas correspondem diferentes subpartes da alma. O conhecimento existe em cada subparte da alma por semelhança às coisas conhecidas. Com isso o Estagirita não está querendo sugerir que: “[...] na verdade a coisa conhecida está na substância da faculdade conhecedora [...]” (AQUINAS, 1993, *L. VI, Lect. 1, n° 1117*, tradução nossa) e sim que nós as conhecemos “[...] na medida em que cada poder da alma é adaptado, conforme sua peculiar natureza, a conhecer objetos deste tipo como a vista vê a cor, e a audição percebe o som.” (AQUINAS, 1993, *L. VI, Lect. 1, n° 1117*, tradução nossa)

⁵⁸ “We said before that there are two parts of the soul-that which grasps a rule or rational principle, and the irrational; let us now draw a similar distinction within the part which grasps a rational principle. And let it be assumed that there are two parts which grasp a rational principle-one by which we contemplate the kind of things whose originative causes are invariable, and one by which we contemplate variable things; for where objects differ in kind the part of the soul answering to each of the two is different in kind, since it is in virtue of a certain likeness and kinship with their objects that they have the knowledge they have. Let one of these parts be called the scientific and the other the calculative; for to deliberate and to calculate are the same thing, but no one deliberates about the invariable. Therefore the calculative is one part of the faculty which grasps a rational principle.” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1139a* 3-6)

[...]; a divisão aristotélica vê no intelecto especulativo e no intelecto prático funções de uma única e mesma faculdade, funções que se distinguem inicialmente por seus fins (*Da alma*, III, 10, 433a 14-15), lá o saber e aqui a ação (cf. acima, I, 1094b 4-6), e por meio de consequência somente seus objetos: o intelecto prático, precisamente porque deve dirigir a ação, considera o objeto mesmo da ação (τὸ πρακτόν), para o qual o intelecto especulativo não se interessa (*Da alma*, III, 9, 432b 27). (GAUTHIER; JOLIF, 2002b, p. 442, tradução nossa)

Acreditamos que o Filósofo, inicialmente divide a alma em parte irracional e parte racional. Destas duas ele deixou evidente uma subparte de cada uma, na parte irracional uma subparte que é chamada nutritiva ou vegetativa, que é irracional por natureza e não participa da parte racional de modo algum, e outra subparte da alma racional, chamada científica ou especulativa, que trata do conhecimento das coisas invariáveis e necessárias. Ele distingue também uma subparte desiderativa ou calculativa que pertence à parte irracional por natureza e à parte racional por participação. Segundo Gauthier e Jolif (2002a, p. 97), essa divisão tripartite é a única que pode ser entendida a partir do livro I, capítulo XIII da *EN*. Não há como diferenciar, neste momento do texto, a subparte apetitiva ou desiderativa da alma irracional de uma subparte calculativa da parte racional. Assim, até este momento, a alma tem apenas três partes: nutritiva ou vegetativa, apetitiva ou desiderativa e especulativa.

Já no capítulo 1 do livro VI da *EN*, Aristóteles promove a divisão quadripartite. A subparte nutritiva ou vegetativa, irracional ou não racional e a subparte científica ou especulativa, racional, são mantidas. Ele localiza, na parte irracional da alma, uma subparte apetitiva ou desiderativa que aloca nossos desejos e que apesar de irracional, participa da razão, mas não da razão que trata das coisas que são por necessidade e invariáveis, a subparte racional científica ou especulativa, e sim de uma razão que existe para orientar a ação, intervindo nos nossos desejos. Esta razão, que versa sobre nossas ações, é a subparte da alma racional calculativa. Assim, a alma é dividida em quatro partes: subparte irracional nutritiva ou vegetativa, subparte irracional apetitiva ou desiderativa, subparte racional calculativa e subparte racional especulativa ou científica. A subparte racional calculativa e a subparte racional especulativa ou científica, também chamadas de intelecto calculativo e intelecto especulativo respectivamente, são duas funções do intelecto que se diferenciariam conforme seus fins: o intelecto calculativo tem como fim guiar nossas ações e o intelecto especulativo ou científico tem como fim o próprio conhecimento. Consequentemente se diferenciam através de seus objetos de atuação: o primeiro tem como objeto as ações e o segundo tem como objeto o conhecimento em si próprio, ou seja, as coisas que são por necessidade ou cujos princípios são invariáveis.

“Segundo Aristóteles, existem três tipos essenciais de conhecimento: o teórico, o prático e o produtivo consoante: for procurado por si mesmo, como uma regra de conduta ou como uma regra para fabricar algo de útil ou belo.” (ROSS, 1987, p. 193) Como vimos, não é a alma como um todo, que é responsável por cada um desses tipos de conhecimento. A subparte da alma racional científica ou especulativa é a responsável por nosso conhecimento de assuntos como a Metafísica ou a Matemática, é a subparte da alma racional que busca o próprio conhecimento. A subparte da alma irracional apetitiva ou desiderativa, juntamente com a subparte racional calculativa, são aquelas responsáveis por nossas ações e pela fabricação de coisas belas e úteis. O Filósofo, ao engendrar a divisão da alma irracional em duas subpartes e da alma racional em tipos diferentes de intelecto, promove uma mudança no domínio ético. Não será mais o “Filósofo” aquele que detém o posto de virtuoso, pois não é o conhecimento científico ou especulativo que promove a ascensão à Ideia de Bem. O virtuoso é o prudente, aquele que possui a subparte apetitiva ou deliberativa bem adestrada para a virtude moral, e a excelência da subparte calculativa para a virtude intelectual. Ao agente, para tornar-se virtuoso, não é mais exigido que seja um sábio e sim que seja prudente.

É, portanto, a subparte racional calculativa da alma a responsável pela deliberação, e a excelência no deliberar é uma virtude do funcionamento desta subparte da alma. Mas, o intelecto calculativo vai buscar no intelecto especulativo o contexto universal no qual pretende incluir o contexto particular acerca do que pretende deliberar.

Na sequência, Aristóteles analisa a definição de virtude, onde propõe como um dos componentes da mesma, a escolha deliberada. A deliberação prévia à escolha é de fundamental importância para a virtude, que por sua vez faz parte da definição de felicidade, que é o Bem Supremo. Como o que interessa na *EN* não é puramente o conhecimento do que é felicidade, apesar de que, o conhecimento do que ela seja nos ajude, e sim nos sugerir como nos tornarmos felizes, procuraremos apresentar, em linhas gerais, a deliberação e a escolha deliberada.

Pensamos que o Filósofo fez esses dois tipos de divisão da alma para dar conta de problemas imediatos. Na primeira divisão, ele ainda não necessitava da divisão quadripartite para resolver os problemas apresentados naquele momento. Além de que, quando Aristóteles propõe uma tese e depois a modifica ou aumenta, se quisermos tomar esta modificação ou ampliação como uma contradição em sua obra, nós perderemos a argumentação. Seus textos, como entendemos, são construídos a partir do surgimento de problemas, apontados pelo próprio Aristóteles, e levam o leitor a verificar a necessidade desta construção.

Acreditamos também que, na proposta ética do Filósofo, a divisão quadripartite condiz melhor com a sua teoria. Se como na primeira divisão, a subparte desiderativa fizesse, ao mesmo tempo, parte da alma irracional e da alma racional, que sentido teria este participar da alma racional? Se esta alma racional é somente aquela que tem como fim o próprio conhecimento, que lida com o conhecimento Matemático e Metafísico das coisas imutáveis, em que medida ela poderia ajudar o agente moral a decidir-se sobre como agir num caso particular, se o máximo que ele forneceria seria a premissa maior, sobre universais, sem se ater ao particular? Isto, levando em conta, que o Filósofo rechaça um modelo intelectualista segundo o qual conhecer o que é o Bem é ascender à Idéia de Bem; pois neste caso, bastaria ascender a tal Idéia para saber como agir bem em casos particulares. Assim, pensamos nós, é necessária a subparte racional especulativa ou calculativa da alma.

Quando o Filósofo nos apresenta as partes da alma ele também nos informa que cada uma dessas partes possui sua virtude. Ele distingue entre a virtude da alma não racional ou irracional, dita virtude moral ou virtude ética, e a virtude da alma racional, chamada de virtude intelectual ou virtude *dianoética*, deixando claro que essas virtudes não se aplicam a subparte da alma nutritiva ou vegetativa.

Mas como deve ser este estudo da virtude? Como dissemos no início deste texto, o estudo da *EN* deve ser feito de um modo diferente daquele que usamos para o estudo das demais ciências especulativas ou teoréticas. Assim sendo, quando o Filósofo se propõe o estudo das virtudes, o que ele procura não é apenas a definição de virtude, mas sim, como usá-la para adquirir o hábito da virtude e nos tornarmos bons. O estudo se detém no que diz respeito às ações e como praticá-las. Segundo Aristóteles, se oferecer resposta para como agir frente a uma situação de modo geral já é difícil, em casos particulares a imprecisão no fornecer uma resposta para como agir é maior ainda devido à quantidade de variáveis envolvidas no momento de agir. “Aristóteles, contudo, sustenta que o discurso moral é impreciso não por uma falha cognitiva nossa, mas por uma indeterminação inerente a seu objeto mesmo, a ação.” (ZINGANO, 2008, p. 105)

Este estudo não se enquadra nem sob a arte ou a tradição porque as causas das ações individuais são infinitamente diversificadas. Portanto o julgamento dos casos particulares é deixado para a prudência de cada um. O que age prudentemente deve considerar atentamente as coisas a serem feitas no presente momento, após todas as circunstâncias terem sido levadas em consideração. (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 2, n° 259*, tradução nossa)

Faremos apenas algumas considerações sobre a prudência na seção 5.4. Seguindo os passos de Aristóteles, em primeiro lugar discutiremos a virtude moral de um modo geral.

4 A VIRTUDE MORAL

Seguindo o texto da *EN*, como nos propusemos fazer, vemos que o Estagirita começa seu estudo da virtude pela virtude ética, procurando suas causas, sua definição, ou seja, seu gênero e diferença específica, para depois nos mostrar como tornar-nos virtuosos.

4.1 A causa da virtude

A virtude moral é gerada em nós pelo hábito. Assim, a causa da virtude é o hábito. Aristóteles aceita que:

[...] podemos ter de nascença certas tendências que auxiliam ou perturbam a aquisição das virtudes, como a intrepidez, que alguns desde cedo manifestam, ou a timidez, que outros logo evidenciam e da qual raramente se libertam; porém, o decisivo é que o caráter provém das ações que, por hábito são repetidas. A ação pode ser facilitada (ou dificultada) pelas tendências naturais, mas não é idêntica a elas, e pode sobrepujar-se a elas, redirecionando as tendências naturais em função dos hábitos adquiridos. (ZINGANO, 2008, p. 94)

Nenhuma virtude moral se origina em nós por natureza e nem contra a natureza. E somos naturalmente aptos a recebê-las e as aperfeiçoamos pelo hábito. Aristóteles explica que o que é por natureza não pode ser modificado pelo hábito. Deste modo, se a virtude moral ou o vício moral fossem por natureza, eles não poderiam ser modificados. Nasceríamos com eles e assim permaneceríamos. Também, do que é por natureza, primeiro temos as potências e depois exercitamos as atividades. A virtude moral ou o vício moral são adquiridos por nós pelo exercício dos mesmos, ou seja, não temos potencialidades para virtude moral ou o vício moral, no sentido de termos uma potência para ser virtuoso ou uma potência para ser vicioso, que apenas necessitam ser postas em uso. Se a virtude moral ou o vício moral fossem por natureza não poderíamos ser culpados por agir mal e nem exortados por agir bem, pois não estaria em nosso poder a possibilidade de agir diferente. A virtude moral também não se origina contra a natureza, pois aquilo que é contrario a natureza não pode ser adicionado a uma natureza e nem modificado.

Deste modo, só somos virtuosos praticando atos virtuosos e, do mesmo modo, só somos viciosos praticando atos viciosos. “[...]; adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim como com as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo; [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1103a 31-33*) Daí obtemos que tanto as virtudes morais como os vícios morais tem a mesma causa, ou seja, as ações tomadas de diferentes modos em relação às mesmas coisas. Depende da qualidade das ações praticadas por um homem o tipo de hábito que nele irá se engendrar, ou seja, se ele será vicioso ou

virtuoso. O tipo de pessoa que age bem em relação ao seu próximo torna-se justo, e aquele que age mal se torna injusto. E assim é com as demais virtudes morais. ”[...] ações similares produzem hábitos similares.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 1, n° 253*, tradução nossa)

Na passagem: “Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as *disposições* seguem as diferenças das atividades.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1103b 22-24*, grifo nosso), pela primeira vez na *EN*, o Filósofo faz referência à disposição. Este termo fará parte da definição de virtude moral que, como já dissemos, faz parte da definição de felicidade, que é o Bem Supremo.

Segundo Zingano (2008, p. 96), esta passagem possui duas teses: a da precedência do ato à disposição e a da prevalência do ato sobre a disposição. A tese da precedência do ato à disposição nos sugere que as ações precedem à origem das disposições em nós. “[...], a repetição dos atos em um sentido em detrimento do seu oposto engendra a disposição do agente de agir neste sentido e não no outro.” (ZINGANO, 2008, p. 96) Assim, após a origem em nós, de um vício moral ou uma virtude moral, através do hábito, não seríamos mais capazes de agir de modo diferente. Se um agente, que tem sua disposição já engendrada, e é com base nela que ele age de um determinado modo em detrimento de outro, como poderia agir de modo diferente? Como então conciliar a tese da precedência com a imputação de responsabilidade ao agente por seus atos, pois se já engendrada a disposição para agir de um modo ele não pode agir diferentemente?

Já na tese da prevalência do ato à disposição, as ações são tais que se eu ajo de certo modo eu sou também capaz de agir de modo contrário e até de não agir. Nisto consiste a possibilidade de imputar a responsabilidade dos atos a um agente: “[...] é porque o que eu fiz era tal que eu poderia não o ter feito, <é> que eu sou responsável pelo que foi engendrado no mundo por minha ação.” (ZINGANO, 2008, p. 96) Aristóteles, segundo Zingano, acopla à tese da precedência do ato à disposição, a tese da prevalência do ato sobre a disposição: “Por maior que seja o condicionamento psicológico que representa uma disposição, um agente é sempre senhor, no que diz respeito às ações tomadas separadamente, do sim e do não quanto à realização dos meios que obterão o fim desejado.” (ZINGANO, 2008, p. 97)

O Filósofo sugere que a qualidade das ações é que determina a disposição, e que por maior que seja à força de uma disposição, o agente é livre para agir de uma maneira diferente da disposição que possui. Deste modo, as ações não só precedem como prevalecem sobre a disposição. Portanto, é possível responsabilizá-lo por suas ações. Tais hábitos são, em nós, melhor e mais rapidamente engendrados, quanto mais cedo se iniciar, em nós, sua

origem, pois retemos mais aquilo a que somos acostumados desde cedo. Mas, como devem ser as ações que engendrarão a disposição virtuosa no agente?

“O *agir segundo a reta razão* é corrente; fique valendo como tese (será discorrido mais adiante, a esse respeito, sobre o que é a reta razão e como se relaciona com as outras virtudes).” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1103b 32 – 1104a 1*) O que é a reta razão será dito no livro VI da *EN* (1138b 15 – 1145a 13) na investigação acerca das virtudes intelectuais ou *dianoéticas*, mas que não será examinada neste texto. Mas já temos uma condição necessária, em sentido forte, ou seja, que não pode ser de outro modo, de como agir: seguindo a reta razão.

Também afirma que tais ações devem evitar excessos e faltas e seguir o justo meio. “Então, o que por primeiro se deve reconhecer é que tais coisas <virtudes ou operações que causam a virtude> são naturalmente corrompidas por falta e por excesso, [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104a 10-13*) O Filósofo inicia sua explicação de tal passagem se valendo das ações que originam a virtude do corpo, “[...] (pois devemos recorrer aos testemunhos visíveis em prol dos invisíveis): [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104a 14*). Os exercícios excessivos ou escassos destroem o vigor, que é uma virtude do corpo. Do mesmo modo, as comidas e bebidas em excesso ou falta corrompem a saúde, que é uma virtude do corpo. “[...]; os <exercícios, quantidade de comida e de bebida> bem proporcionados a <saúde> produzem, aumentam e preservam.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104a 14-17*) Por comparação o Filósofo nos fala das virtudes da alma, usando como exemplo a coragem e a temperança. Aquele que tudo teme e foge e nunca enfrenta coisas assustadoras ou aterrorizantes se torna um covarde, que é um vício moral. Ao contrário, aquele que nada teme e avança em direção ao perigo impensadamente se torna um temerário, que também é um vício moral. “[...]: a temperança e a coragem, então, são destruídas pelo excesso e pela falta, mas preservadas pela mediedade <mesotés>.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104a 24-25*)

A virtude moral é engendrada em nós pelo hábito. Em boa medida, este hábito é implantado em nós através de ações de certo tipo. São ações que seguem à reta razão e que não podem pecar por excesso ou por falta e sim seguir um justo meio ou *mesotés*. Ao agente em que é engendrada a virtude, cabe agir virtuosamente, seja esta uma virtude da alma ou uma virtude do corpo. “Mas não somente as fontes e causas de sua origem e crescimento são as mesmas que aquelas de sua destruição, mas também a esfera de suas atualizações será a

mesma; [...]”⁵⁹ (ARISTOTLE, 2001, *EN 1104a 27-29*, tradução nossa) Segundo Tomás de Aquino:

Ele mostra que a virtude produz ações similares às ações que as causaram. Ele diz que os mesmos tipos de atividade causam a produção e aumento da virtude, e também sua destruição se elas são tomadas em sentido contrário. Do mesmo modo, as operações das virtudes já produzidas consistem nestes mesmos trabalhos. (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 2, n° 264*, tradução nossa)

Mais uma vez o Filósofo se vale das virtudes corporais para explicar algo que se passa com as virtudes da alma. Ele afirma: “[...], pois também assim ocorre no tocante às outras <ações> mais visíveis, como no vigor: ele surge do consumir muito alimento e suportar muitos esforços, e o homem de vigor é o mais capaz de fazê-los.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104a 28-32*) Deste modo, a ação que produz vigor ao homem é mais facilmente reproduzida por ele. E disso:

Assim também se passa com as virtudes: do abster-se dos prazeres, tornamo-nos temperantes; tornados temperantes <nós> somos os mais capazes de abster-nos deles. Igualmente com a coragem: habituados a desprezar as coisas temíveis e a suportá-las, tornamo-nos corajosos; tornados corajosos, <nós> seremos os mais capazes de suportar as coisas temíveis. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104a 33 – 1104b 2*)

Assim, por comparação, as ações, que nos tornam temperantes ou corajosos, são mais facilmente reproduzidas após nos tornarmos temperantes ou corajosos. Aqui percebemos o início da concepção do Estagirita sobre a disposição e a sua formação, a qual ele fará referência. Não podemos, contudo, esquecer a tese do próprio Aristóteles da prevalência das ações sobre as disposições. Mesmo tendo se tornado corajoso ou temperante, nada impede que o agente aja de um modo diferente do modo de agir esperado dele. O agente é senhor do agir de tal modo e não de outro, ou até de não agir.

4.2.1 A função da dor e do prazer na formação da disposição

Um grande motivador do agir ou não agir é o prazer. Segundo o Filósofo ele é um sinal de que uma disposição foi ou não engendrada no agente. O Estagirita inicia um estudo sobre o prazer. Discorre sobre o prazer ressaltando a sua importância em relação às disposições: “Deve-se tomar como indício das disposições o prazer ou a dor que sobrevém às nossas obras: [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 3-5*). As disposições fazem parte da

⁵⁹ “But not only are the sources and causes of their origination and growth the same as those of their destruction, but also the sphere of their actualization will be the same; [...]” (ARISTOTLE, 2001, *EN 1104a 27-29*)

definição de virtude, que, por sua vez, é o ponto central da definição de felicidade, o Bem Supremo. Prazer ou *hedoné*, e dor ou *lupé*, são sinais das virtudes já engendradas em nós. Mas por quê? Existe uma diferença entre as nossas ações antes e depois da virtude ser engendrada em nós, e esta diferença relaciona-se com o prazer. Antes, as ações são realizadas com ou sem prazer. Após o engendramento das disposições, o virtuoso sente prazer em realizar ações virtuosas e se realizar ações viciosas sente dor. Já o vicioso sente prazer em realizar ações viciosas. No exemplo de Aristóteles:

[...]: é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra disso mesmo, ao passo que quem se apoquentia com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se alegra, ou pelo menos não se aflige, é corajoso, ao passo que quem se aflige é covarde. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 5-8*)

Com isto, o Filósofo nos mostra a importância do estudo do prazer e da dor com relação ao estudo da virtude. “Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 9-10*) O comentário confirma que não há como agir virtuosamente, no sentido aristotélico, sem prazer.

Tese nuclear da ética aristotélica, segundo a qual a virtude moral, embora *não seja definida* pelo prazer ou dor, está direta e umbilicalmente vinculada a ambos, não sendo possível, assim, pensar a virtude como a supressão do prazer ou dor, mas como a busca de sua justa medida. (ZINGANO, 2008, p.107, grifo nosso)

Com isto, Aristóteles não está querendo sugerir que a virtude moral se confunda com prazer ou com a dor, mas que a virtude moral é sempre acompanhada de prazer. O prazer ou dor, a que se refere o Filósofo, são em primeira instância psicológicos, mas possuem uma contraparte física. O Estagirita “estabelecerá oito argumentos *em favor da tese que a virtude moral está ineliminavelmente ligada a prazeres e dores*: [...]” (ZINGANO, 2008, p. 108, grifo nosso)

O primeiro argumento: “(i) é que prazer e dor influem nas ações;” (ZINGANO, 2008, p. 108) Segundo Aristóteles: “[...] – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abstermos das ações belas. É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se aflija com o que se deve: esta é a educação correta.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 10*) O “prazer” e “a fuga da dor” são dois grandes motores do agir. Quem não possui a virtude moral engendrada em si, pode praticar ações más por causa do desejo de prazer, e evitar praticar boas ações por causa de não desejar a dor que muitas vezes as acompanham. Deste modo são engendradas as disposições viciosas. Por este

motivo, Aristóteles remete a Platão, quando este sugere que crianças devem ser educadas desde cedo, de modo a sentir prazer ou dor da maneira correta, ou seja, sentir prazer ao realizar uma ação virtuosa e dor ao realizar uma má ação: “Portanto, professores de jovens cumprimentam aqueles que fazem boas ações e reprovam aqueles que fazem ações más.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect.3, n° 268*, tradução nossa)

O segundo argumento: “(ii) prazer e dor acompanham toda ação; [...]” (ZINGANO, 2008, p.108). “Ademais, se as virtudes dizem respeito a ações e emoções e se prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação, também por isso a virtude dirá respeito a prazeres e dores.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 13-15*) O prazer e a dor incitam a parte apetitiva ou desiderativa da alma ao movimento “como tendo o aspecto de fins” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 269*, tradução nossa), ou para algo bom ou para algo mau. Quando o bem para o qual o desejo se inclina se realiza, ou o mal que o desejo se inclina em evitar consegue ser evitado, o agente sente prazer. Se ocorrer o contrário, ele não sente prazer.

O terceiro argumento: “(iii) as punições procedem por dor, portanto o vício, que elas corrigem, é seu contrário, o prazer; [...]” (ZINGANO, 2008, p. 108). “São indicadores também as punições que se dão por meio deles <prazeres e dores>: algumas punições produzem cura, as que produzem cura ocorrem naturalmente pelos contrários.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 15-17*) Neste terceiro argumento, o Filósofo faz a comparação entre o prazer e a dor e um remédio para curar certa doença. O prazer e a dor “curam doenças da alma” enquanto o remédio cura a doença do corpo. Um medicamento, geralmente, é algo desagradável de ser usado. Uma punição, que é “um remédio para cura de uma doença da alma”, geralmente também é algo do qual se retira o prazer ou se impinge a dor. “A razão para isto é que um remédio é naturalmente para ser usado como uma coisa contrária.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 270*, tradução nossa) A falta de prazer ou quantidade de dor produzida pela punição, para resultar em “cura da doença da alma”, deve superar o prazer que a má ação promove ao agente. Deste modo, pela imposição do sentimento contrário, que é desagradável, o agente paulatinamente desiste da má ação.

O quarto argumento: “(iv) prazer e dor nos fazem agir mal; [...]” (ZINGANO, 2008, p. 108)

Além disso, como foi dito antes, toda disposição da alma tem sua natureza com relação àquelas coisas pelas quais a alma naturalmente torna-se melhor ou pior e a respeito delas; pelos prazeres e dores os homens tornam-se torpes, ao buscar e evitar aqueles que não devem, ou como não se devem ou de tantos outros tais modos quantos forem delimitados pela definição. É por isso que também definem as virtudes como certas impossibilidades e quietudes. Não o fazem bem, contudo,

porque falam sem outra qualificação, e não *como se deve* ou *não se deve* e *quando se deve* e todas as outras cláusulas que se acrescentam. Portanto, a hipótese é que tal tipo de virtude é de natureza a praticar o melhor referente a prazeres e dores; o vício, o contrário. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 18-28*)

Aristóteles examina como prazeres e dores podem ser contrários à virtude e a destruir. Faz parte da natureza de toda disposição da alma ocupar-se ou fazer coisas que as tornam disposições para o pior ou para o melhor: “[...], isto é, pelas quais a bondade de um bom hábito e a maldade de um mau hábito é aumentada.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 271*, tradução nossa) Segundo o Filósofo, a virtude é destruída no agente quando este busca o prazer ou evita a dor do que não se deve, quando não se deve ou como não se deve. Por isto: “Os Estoicos aproveitaram a ocasião disto para dizer que virtudes são certas disposições quiescentes e sem paixão.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 272*, tradução nossa) Segundo Aristóteles, não é possível retirar da alma o prazer ou a dor. A reta razão e a disposição virtuosa têm como função regular a parte apetitiva ou desiderativa da alma, que é movida pelo desejo que os prazeres e as dores promovem, mas não extingui-los. Mas sim encaminhá-los para o que se deve, quando se deve, como se deve e todas as demais circunstâncias corretas.

O quinto argumento: “(v) há três objetos que servem de motivo para a ação e, destes, o prazer é o mais frequente e <o prazer> está contido nos dois outros; [...]” (ZINGANO, 2008, p. 108) Assim:

Também se nos tornaria evidente que concernem a estas mesmas coisas ainda pelo seguinte. Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas, sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica *busca*, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1104b 29-35*)

Segundo Aristóteles, existem três objetos de busca: o belo, o proveitoso e o agradável; e três objetos de fuga: o feio, o danoso e o penoso. Dos três objetos de busca nós podemos afirmar que o prazer é comum a todos, pois aquilo que é belo e aquilo que é útil, geralmente são prazerosos. Além disto, o prazer ocorre devido à parte apetitiva ou desiderativa da alma, que é comum aos animais, e que não necessita da parte racional da alma. Já o virtuoso e o útil têm necessidade da participação de um dos tipos de razão. O prazer é mais simples, não há necessidade do uso da razão para se sentir prazer. Este também segue todo desejo.

O sexto argumento: “(vi) a tendência ao prazer é inata; [...]” (ZINGANO, 2008, p. 108) “Ademais, desde a infância somos todos criados com ele: por isso nos é difícil desvencilhar dessa afecção entranhada na vida.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1105a 1-2*) Uma característica do prazer, que o torna praticamente impossível de ser removido de um agente, e na qual reside, em grande parte, a dificuldade em controlá-lo, é o fato de ter crescido conosco, “desde uma criança recém-nascida que se delicia com seu leite.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 276*, tradução nossa) Isto comprova mais uma vez a relação entre virtude e prazer.

O sétimo argumento: “(vii) prazer e dor servem para julgar nossas ações; [...]” (ZINGANO, 2008, p. 108) “Também medimos as ações, uns mais, outros menos, pelo prazer e pela dor. Por isto, pois, é necessário que a inteira disciplina seja a seu respeito, pois não é de pouca importância no tocante às ações alegrar-se ou afligir-se bem ou mal.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1105a 3-7*) Neste argumento, o Filósofo nos fala de nossa inclinação ao prazer. No mais das vezes, regulamos nossas vidas para buscar o máximo de prazer que podemos conseguir e a evitar a maior quantidade de dor possível. Por isto, o sentir prazer e evitar a dor estão diretamente relacionados à virtude moral. Deste modo, é de grande importância observar se o agente virtuoso procura o prazer e evita a dor da maneira correta: “A razão é que aquele que se regozija no bem realiza boas ações, mas aquele que se regozija no mal realiza ações más.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 277*, tradução nossa)

O oitavo argumento: “(viii) é mais difícil à razão opor-se ao prazer do que ao impulso.” (ZINGANO, 2008, p. 108) “Ademais, é mais difícil combater o prazer do que o impulso, como diz Heráclito; é a respeito do que é mais difícil que sempre surgem arte e virtude, pois o bem é nestas condições melhor.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1105a 8-10*) O desejo de prazer se mostra mais difícil de ser refreado por “ser mais comum e mais natural além de durar mais tempo.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 3, n° 278*, tradução nossa) Como afirma Aristóteles, por ser mais difícil de refrear, o prazer necessita de algo mais elaborado que o contenha. Este algo mais elaborado é a virtude. Se um agente sabe usar bem prazeres e dores, controlando-os e usando-os da maneira correta, ele é virtuoso. Caso contrário, vicioso. Assim, todo tratado da virtude moral diz respeito a prazeres e dores.

Deste modo, sabemos que a virtude moral é engendrada em nós pelo hábito e que as ações virtuosas são necessariamente acompanhadas de prazer.

4.3 A definição de virtude moral

Mas o que é virtude moral? Qual é a sua definição? É o que passamos a analisar.

O que é uma “definição” para o Filósofo? Responder a essa pergunta é responder a pergunta pelo “*to ti estin*”, ou seja, pelo “o que é”. Dizer “o que é” alguma coisa, para Aristóteles, é dizer qual é o seu gênero e a sua diferença específica. E é a isto que se dedica Aristóteles: “A seguir, deve-se investigar o que é a virtude. Dado, pois, que os estados que se geram na alma são três: emoções, capacidades, disposições, a virtude será um deles.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1105b 19-21*) Aristóteles argumenta que a disposição é o gênero da virtude. Mas o que é disposição?

[...]; por disposições⁶⁰, <entendo> aqueles <estados> em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portando-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1105b 26-29*)

Assim, nossos atos são ditos bons ou maus pela “intensidade” com que agimos diante das emoções. Se esta “intensidade” for exagerada ou pouca, dependendo frente a que coisa nós reagimos, nós agiremos mal. Mas nós agiremos bem se esta “intensidade” estiver na medida certa com relação à coisa sobre a qual nós estamos reagindo num determinado momento. Portanto, é por isso que somos censurados ou louvados. Segundo Tomás de Aquino:

Hábitos <disposições>, ele afirma, são ditos existir na medida em que nós constantemente usamos as paixões <emoções ou *pathos*> de modo bom ou mau. Agora, um hábito é uma disposição que determina uma força em relação a alguma coisa. Quando a determinação <desta força> é feita conforme a natureza da coisa haverá um bom hábito que dispõe que uma coisa seja bem feita. Por outro lado haverá um mau hábito conforme uma coisa seja feita de modo mau. Ele ilustra o que nós fazemos conforme o hábito, como nós poderemos nos enfurecer ou erroneamente – quando isto é feito de um modo violento ou fraco, isto é, conforme o excesso ou a falta – ou bem, se feito com moderação. (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 5, nº 298*, tradução nossa)

O gênero da virtude não pode ser a capacidade. As capacidades (potências ou faculdades) são o nosso “poder experimentar” (sentir ou sofrer) as emoções, e elas estão em nós por natureza. Por estarem em nós por natureza, não é possível ao agente agir de modo diferente daquele que age em determinadas circunstâncias. Não há como a virtude ser engendrada em nós pelo hábito, que, como vimos, é o que ocorre.

⁶⁰ Segundo o comentário de Tricot: “[...], e as *ἔξεις* <disposições são> as *maneiras de ser*, os *hábitos* que disso resultam.” (ARISTOTE, 2007, p. 107, nota de rodapé 4, tradução nossa)

O gênero da virtude também não pode ser uma emoção. A emoção (paixão ou *pathos*) em si não é virtude. Toda emoção é uma afecção, mas nem toda afecção é uma emoção: “[...] a audição é certo tipo de afecção, mas não é uma emoção” (ZINGANO, 2008, p. 120) Não nos dizemos viciosos ou virtuosos por causa das emoções, nem somos censurados ou louvados por sentirmos uma emoção. No máximo: “[...] é dito que ninguém é considerado (moralmente) bom ou mau pelo fato de ter uma emoção, mas por tê-la forte, fraca ou moderadamente.” (ZINGANO, 2008, p. 121) Tais características pertencem à virtude e ao vício. Não podemos, por exemplo, dizer que a piedade é uma virtude ou que a raiva é um vício, mas sim que sentir piedade dentro de determinadas circunstâncias num determinado contexto é uma virtude, o mesmo acontecendo com a raiva. Desta maneira, sentir piedade em circunstâncias inadequadas, em excesso ou em pouca intensidade pode ser um vício, do mesmo modo que sentir raiva em circunstâncias adequadas e na intensidade adequada pode ser uma virtude. Se assim não procedesse, Aristóteles teria que conceder que Aquiles fora um agente virtuoso devido a sua coragem, o que o Filósofo não faz. Aquiles é considerado pelo Estagirita como um modelo de intemperança. Também as emoções são sentidas independentemente de uma escolha deliberada, mas a virtude necessita da escolha deliberada. As virtudes e os vícios não nos afetam, mas as emoções, sim. As emoções dizem respeito a como reagimos frente a alguma coisa: se com medo, feliz, etc.

Assim, descoberto o gênero da virtude, o Filósofo investiga qual é sua diferença específica para, por fim, formular a sua definição completa. “Porém, deve-se não somente dizer que é uma disposição, mas também que tipo de disposição é.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106a 14-15*) Ao descobrir que tipo de disposição é a virtude, ele está descobrindo qual é a diferença específica da virtude.

Ele inicia a argumentação falando sobre a virtude em geral: “Deve-se frisar, então, que toda virtude aprimora o bom estado e desempenha bem a função daquilo mesmo de que é virtude.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106 a 15-16*) Virtude é a versão do termo grego *areté*, e esta “faz seu possuidor bom e o trabalho do seu possuidor bom.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 6, n° 307*, tradução nossa) Esta é uma das características da virtude. Neste sentido, quando dizemos que “algo” é virtuoso estamos dizendo que este “algo” está em boas condições e realizando bem o seu trabalho. Este “trabalho” é a função do “possuidor. O Filósofo nos dá dois exemplos de virtude: (i) a virtude do olho, que torna bom o olho e sua função, ou seja, ver. (ii) a virtude do cavalo, que torna bom o cavalo e sua função, ou seja, correr bem, portar bem o cavaleiro e resistir bem aos inimigos. No primeiro caso, o possuidor

(o olho) é bom, e seu trabalho (ver) é bom. Temos aí um olho virtuoso. No segundo caso, o possuidor (o cavalo) é bom, e seu trabalho (correr bem, portar bem o cavaleiro e resistir bem aos inimigos) é bom. Temos aí um cavalo virtuoso.

Mas qual é o motivo do Filósofo analisar a virtude sob a perspectiva de “realizar bem uma operação ou função”? Operação ou função diz respeito a agir. Segundo Tomás de Aquino: “Pertence à virtude de cada coisa, portanto, realizar um excelente desempenho. Porque uma operação perfeita procede somente de um agente perfeito, segue-se que é conjuntamente bom e opera bem conforme sua própria virtude.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 6, n° 308*, tradução nossa) A virtude na ação procede da virtude do agente, seja ele o que for.

“Logo, se assim é a respeito de tudo, a virtude do homem também será a disposição graças à qual desempenha bem a função de si próprio.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106a 20-25*) O gênero da virtude é a disposição. Esta disposição faz com que o homem torne-se bom e aja bem em sua função própria. “Já dissemos como isto se dá, mas ficará ainda evidente quando estudarmos de que tipo é a natureza da virtude.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106a 25-26*) Note-se que, até o momento, Aristóteles está discutindo a virtude em geral e não a virtude moral. Ao procurar explicar que tipo de diferença específica possui a virtude recorrendo à sua natureza, o Filósofo constrói um dos conceitos mais importantes da *EN*: o conceito de *mesotés* ou “justo meio em relação a nós” ou “mediania em relação a nós”. Este conceito é construído paulatinamente:

Em todo contínuo <isto é, todo> divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso *conforme a própria coisa ou relativo a nós*; o igual é um meio termo entre excesso e falta. Entendo por *meio termo da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos; por *meio termo relativo a nós*, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106a 29*, grifo nosso)

O Filósofo inicia a construção do conceito de justo meio falando da mediania de um modo geral, sugerindo que se relaciona aos extremos: falta ou excesso, e ao igual. E isso acontece para todas as coisas. Dá-nos primeiro um exemplo de “meio termo da coisa”: “Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, toma-se o seis como meio termo da coisa, pois ultrapassa e é ultrapassado de modo igual; este meio termo ocorre segundo a proporção

aritmética⁶¹.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106a 33-35*) O “meio da coisa” é a média aritmética entre dois valores e é uma e a mesma para todos os homens. E este, “o meio da coisa”, é a virtude da própria coisa. Já o “meio termo relativo a nós”:

O meio termo relativo a nós não deve ser concebido assim: com efeito, se a alguém comer dez minas⁶² de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois isto talvez seja pouco ou muito para quem as receberá: para Mílon⁶³ será pouco, para o principiante no exercício será muito. O mesmo para a corrida e a luta. Deste modo, todo conhecedor⁶⁴ evita o excesso e a falta e procura o meio termo, e o busca não o meio termo da coisa, mas o relativo a nós. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106a 35 – 1106b 7*)

O “meio termo relativo a nós” é aquele que não é o mesmo para todos os homens e não é uma média aritmética. Ele é um meio termo que é detectado mediante as circunstâncias de quando surge a necessidade de sua detecção. O exemplo de Aristóteles, do lutador Mílon, ilustra perfeitamente o conceito de “meio termo relativo a nós”: um treinador, responsável por um lutador, não deve oferecer a dois lutadores diferentes, a mesma quantidade de comida. Deve fazer o cálculo de quanto cada um deve comer, avaliar o tipo de luta em que estes atuarão, analisar o peso de cada um, determinar o lugar onde eles treinam, prescrever a quantidade de horas de treino de cada um, verificar se eles são iniciantes ou veteranos, enfim, deve verificar uma série de circunstâncias que devem ser levadas em consideração para a escolha adequada da dieta alimentar de cada um. “Se um sapato de vinte dedos de largura é grande e um sapato de quatro dedos de largura é pequeno, não necessariamente segue disto que um de doze dedos de largura será o encaixe perfeito.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 6, n° 313*, tradução nossa) Como vemos isto vale para todas as coisas que nos dizem respeito.

⁶¹ Podemos ter também: “Ou: segundo a *média* aritmética.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p.124)

⁶² A respeito do valor de uma mina: “É difícil precisar o peso de uma mina, pois havia vários tipos, variando de 373g a 1120g.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 124)

⁶³ A respeito de Mílon: “Lutador de vigor e fome proverbiais.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 124) “Se refere ao atleta Milon de Crotona. Cfr. Solino, *Colectania Rerum memorabilium*, I, 76 (ed. Mommsen, 19)” (Tomás de AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, p. 147) “[...] um homem chamado Milon que, conforme Solinus, comia um boi inteiro em um dia.” (st, Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Nicomachean ethics*, *L. II, Lect. 6, n° 314*, tradução nossa)

⁶⁴ A respeito de tal termo: “O termo *ἐπιστήμων* vale claramente aqui por ‘técnico’, ‘especialista’, aquele que domina uma arte.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 124)

Se, então, toda ciência leva a bom termo a função olhando o meio termo e a ele conduzindo as obras (de onde se costuma arrematar dizendo, das obras que estão bem feitas, que nada há para retirar ou acrescentar, porque o excesso e a falta destroem o bom estado, a mediedade preserva-o), se os bons artesãos trabalham, como dissemos, tendo-o em vista e se a virtude – como também a natureza – é mais exata e melhor que toda arte, ela terá em mira o meio termo. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106b 8*)

Esta passagem do Filósofo possui três premissas e uma conclusão. Primeira premissa: “Se, então, toda ciência leva a bom termo a função olhando o meio termo e a ele conduzindo as obras (de onde se costuma arrematar dizendo, das obras que estão bem feitas, que nada há para acrescentar ou tirar, porque o excesso e a falta destroem o bom estado, e a mediedade preserva-o),”. Segunda premissa: “se os bons artesãos trabalham, como dissemos, tendo-o em vista”. Terceira premissa: “e se a virtude – como também a natureza – é mais exata e melhor que toda arte,”. A conclusão seria: “ela terá em mira o meio termo.”. Assim, se a ciência e toda arte, ao referir-se aos bons artesãos, têm em mira o meio, também a virtude e a natureza que são melhores do que a arte, têm em mira o meio.

Mas por que a virtude e a natureza são “mais exatas e melhores” que a arte? Antes de respondermos a esta questão, devemos atentar para o que o Estagirita afirma na sequência: “Quero dizer a virtude moral, [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106b 16*) A virtude moral é adquirida pelo hábito. Quando o hábito é consolidado na pessoa, ele transforma-se numa “segunda natureza”, no sentido de que a pessoa passa a agir virtuosamente de modo natural e com a grande possibilidade de agir conforme esta “segunda natureza”. Ele compara a força desta “segunda natureza” à força de algo realizado pela natureza, pois o que é feito por natureza não pode ser de outro modo. Não que o que é realizado pela virtude moral não possa ser de outro modo, pois, como vimos, a ação se dá num determinado momento que possui suas características próprias e o agente é o “senhor da ação”. Mas a virtude moral possui uma “intensidade” muito grande, quase como a da natureza. A virtude moral transforma a pessoa em determinados aspectos. Já a arte, que lida apenas com a parte racional, pode se relacionar a qualquer atividade que exija apenas esta parte racional. A arte nos ensina como realizar coisas, mas se nós as realizaremos conforme o que a arte nos ensinou, escapa a própria arte. A virtude moral nos proporciona quase como a natureza, uma grande probabilidade de que ajamos sempre de modo virtuoso. Por este motivo, a natureza e a virtude moral são “mais exatas e melhores” do que a arte.

Na sequência, o Estagirita conclui que a virtude moral também deve visar ao meio, meio este com relação a nós.

Quero dizer a virtude moral⁶⁵, pois ela concerne a ações e emoções, nas quais há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. Similarmente, há excesso, falta e meio termo no tocante às ações. A virtude diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: o acertar e o ser louvado pertencem à virtude. Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo. Ademais, o errar dá-se de muitos modos (o mal pertence ao ilimitado, como conjecturavam os pitagóricos; o bem, o limitado), o acertar dá-se de um único modo. Por isso um é fácil; o outro, difícil: é fácil o desviar do alvo, é difícil o certar. E por estas considerações, é então marca do vício o excesso e a falta; da virtude, a mediedade:
Bravos, pois, de um só modo, mas maus de muitos modos⁶⁶. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106b 16-35*)

Aristóteles conclui de modo definitivo, que a virtude moral, que diz respeito a emoções e ações, concerne a falta, ao excesso e ao meio. Tomemos como exemplo o temer. Um homem pode ter medo de tudo, não ter medo de nada ou, temer no momento certo, temer as coisas certas, temer as pessoas certas, temer pelo motivo certo e temer do modo certo. Os dois primeiros modos são modos errados de temer, que caracterizam os vícios. Mas quem teme observando os demais modos, o faz seguindo o meio termo e o melhor modo às emoções. Esta é a marca da virtude moral com relação às emoções.

Mas o Filósofo nos afirma que há falta, excesso e meio termo com relação às ações. Como isto se daria? Segundo Zingano (2008, p. 126-127), as emoções fazem parte da origem das ações. As emoções estão diretamente relacionadas ao prazer e a dor, que, por sua vez, movimentam o desejo, que é de certo modo, a causa eficiente das ações. As emoções, como já vimos, podem ser tratadas do ponto de vista da falta, do excesso e do meio. Devido a esta ligação profunda com as emoções, as ações também podem ser tratadas do ponto de vista da falta, do excesso e do meio com relação às emoções que exprimem. Para Gauthier e Jolif: “É, pois, em ordenando a paixão que a virtude ordena a atividade.” (GAUTHIER; JOLIF, 2002a, p. 142, tradução nossa)

Deste modo, uma vez que, tanto em relação às emoções como em relação às ações, nós podemos aplicar a falta, o excesso e o meio termo (que o excesso é errado, a falta é

⁶⁵ Devemos atentar ao comentário: “A restrição é feita porque ter em mira o termo médio não vale para toda virtude, visto não valer para as virtudes intelectuais.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 126)

⁶⁶ “Verso de autor desconhecido.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 128)

reprovada e o meio termo acerta e é louvado; e que virtude é concernente a louvor e acerto), Aristóteles nos afirma que a virtude é uma mediania, que consiste em ter em mira o meio termo.

Assim, finalmente: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1106b 36 – 1107a 2*) Esta definição formal de virtude é dada por um filósofo, mas o agir virtuosamente é tarefa do prudente. A virtude moral é uma disposição que inclina o agente a escolher por deliberação e ela se engendra neste mesmo agente pela repetição de ações que envolvam a escolha deliberada. Mas o que esta disposição faz, exatamente, no interior da escolha deliberada? Ela inclina o agente a escolher um meio termo em relação a nós, meio termo este escolhido através de uma razão prática, detectado caso a caso dentro das circunstâncias, cujo padrão nesta escolha é o homem prudente. Este é o mais capaz na ação, dentro de circunstâncias dadas e “pesando ações rivais” (ZINGANO, 2008, p. 129), de detectar o meio termo em relação a nós.

Assim, a virtude moral “É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1107a 2-3*) como, segundo Tomás de Aquino (1993, *L. II, Lect. 7, n° 324*, tradução nossa), a liberalidade é o meio termo entre o excesso (extravagância) e a falta (mesquinhez). Grosso modo, podemos dizer que a virtude é uma mediedade entre dois vícios e entre dois hábitos viciosos. E “<a>inda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1107a 3-5*) Assim, a virtude é em si mesma um justo meio e a virtude usa tal justo meio em relação às ações e as emoções. Mas como a virtude procede? Tomás de Aquino responde que: “[...] a virtude, precisamente enquanto ela observa o que deve fazer, é dito descobrir o meio pela razão e escolhe-lo pelo desejo.” (AQUINAS, 1993, *L. II, Lect. 7, n° 325*, tradução nossa), e, em consequência, transforma a ação produzida ou a emoção sentida em virtuosa. “Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade⁶⁷, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1107a 5-7*) Deste modo, Aristóteles conclui que apesar da virtude essencialmente consistir em uma mediania entre dois extremos, entre os bens ela é o que existe de melhor, ou seja, neste sentido ela ocupa um lugar

⁶⁷ Conforme Zingano (2008, p. 132), a expressão quiddidade faz parte da análise metafísica de Aristóteles sendo examinada especialmente no livro VII da *Metafísica*.

extremo, o melhor lugar ou um ápice. “Este ‘justo meio’, nós devemos lembrar, é também o Melhor Meio: e como escolhe o que é Melhor, a virtude é ‘a suprema excelência’” (STEWART, 1999a, p. 192, tradução nossa)

4.3 As características da virtude moral

Partindo da definição de virtude, o Estagirita analisa a seguinte questão: para todas as emoções e para todas as ações existiria um justo meio?

Nem toda ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza, como a malevolência, a impudícia, a inveja e, quanto às ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, todas estas e as demais são censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis seus excessos ou faltas. Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra; tampouco o bem ou o não bem a respeito destas coisas está no praticar adultério com a mulher com quem, quando ou como se deve, mas o simples cometer qualquer um deles é errar. O mesmo vale para estimar que também a propósito do agir injustamente, ser covarde e ser intemperante há mediedade, excesso e falta; haveria assim, pois, mediedade do excesso e da falta, excesso do excesso e falta da falta. No entanto, assim como não há excesso e falta de temperança e coragem pelo fato de o meio termo ser de certo modo um ápice, assim tampouco há daqueles, mediedade, excesso ou falta, mas erra quem os pratique, pois, em geral, nem há mediedade do excesso e da falta nem excesso e falta da mediedade. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1107a 8-26*)

Pela citação, vemos que a resposta do Filósofo é não. Existem emoções e ações que não admitem justo meio independentemente das circunstâncias em que ocorrem. Estas são os excessos e as faltas: “[...] os extremos não respondem a condições circunstanciais, mas estão sob interdição absoluta.” (ZINGANO, 2008, p. 128) Não há maneira de sentir inveja ou de praticar o estupro, independentemente das circunstâncias, que possa ser dita boa. Elas são más em si mesmas e não somente em seus excessos ou faltas. Não há mediania para elas.

Segundo o Estagirita, se existisse uma mediania para a falta ou para o excesso, então também existiria a falta da falta, o excesso do excesso, e cada um deles, por sua vez, admitiria uma mediania, o que nos levaria a uma busca infinita. Do mesmo modo, uma emoção ou uma ação virtuosa não possui excesso ou falta, pois, caso contrário, existiria uma falta ou um excesso de virtude.

A mediania, em que essencialmente consiste a virtude moral, é algo muito difícil de detectar, e o Filósofo afirma a excelência de fazê-lo em alguém especial, o homem prudente. Podemos notar, portanto, que deliberar e então escolher qual ação realizar segundo tal deliberação é de grande importância para o homem prudente. Um motivo pelo qual tal detecção é difícil pode ser percebido no capítulo 8, do livro II da *EN (1108b 11 – 1109a 19)*: a semelhança de um dos vícios com a mediania: “Ademais, o meio termo mostra certa

semelhança com alguns contrários, como a temeridade com a coragem e o esbanjamento com a generosidade, ao passo que os extremos manifestam máxima dessemelhança entre si.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1108b 31-33*)

Devemos lembrar que o justo meio nas emoções e nas ações é um justo meio em relação a nós e não um justo meio absoluto. No justo meio absoluto o meio é único e invariável para cada coisa. No justo meio em relação a nós, ele varia segundo as circunstâncias, o que dificulta a sua detecção. Não que ele, dentro das mesmas circunstâncias, seja um para cada agente. Ele existe independentemente de nós e a sua detecção deve se dar dentro das circunstâncias em que é preciso agir. Assim, muitas vezes, tal mediania pode estar mais próxima de um dos extremos, que é um vício, e mais distante do outro, que também é um vício: “Por exemplo, não a temeridade, que é um excesso, mas a covardia, que é uma falta, opõe-se mais a coragem; não a insensibilidade, que é uma falta, mas a intemperança, que é um excesso, opõe-se mais à temperança.” (ARISTÓTELES, *EN 1109a 1-5*) Segundo o Estagirita, isto acontece por duas causas: uma que provém da própria coisa e a outra provém de nós. Com relação à primeira causa, o Filósofo afirma:

[...]: por estar um dos extremos mais próximo e assemelhar-se mais ao meio termo, opomos mais ao meio termo não este extremo, mas o seu contrário. Por exemplo, dado que a temeridade parece ser mais semelhante e mais próxima da coragem e que a covardia parece ser mais dessemelhante, opomos mais esta última à coragem, pois os que mais distam do meio termo parecem ser mais contrários a ele. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1109a 6-11*)

Com relação à segunda causa:

[...], pois se mostram mais contrários ao meio termo os extremos aos quais, de algum modo, mais nos inclinamos naturalmente. Por exemplo, nós naturalmente tendemos mais aos prazeres, por isso somos mais propensos à intemperança do que ao decoro. Dizemos que são mais contrários os extremos em relação aos quais nos lançamos mais, e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1109a 13-19*)

Assim sendo, o agente que age virtuosamente, ao deliberar e escolher o justo meio, além de ter que detectá-lo dentro de grande número de fatores, ainda tem que ficar atento para não se enganar nesta semelhança entre o justo meio e algum dos vícios. Mas tal semelhança também pode ajudá-lo na detecção do justo meio, do seguinte modo: “Por isso quem mira o meio termo deve primeiramente se apartar do que é mais contrário, [...].” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1109a 29-30*) E, num segundo momento, tomar cuidado com relação ao que mais se assemelha ao justo meio, pois este é o que torna mais difícil a detecção

do mesmo. Por estes e tantos outros motivos: “Por isso é árduo ser bom, pois é árduo determinar o meio termo em cada situação – [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1109a* 24-25)

Examinada a definição de virtude moral, vemos que falta a Aristóteles explicar o que é a escolha deliberada. Como a virtude moral faz parte da definição de felicidade, que o Filósofo precisa conhecer para ajudar a que os homens possam ser felizes, temos que o exame da deliberação e da escolha torna-se indispensável, visto participarem da definição de virtude. É o que passaremos a fazer a seguir.

5 A ESCOLHA E A DELIBERAÇÃO

No capítulo anterior vimos que a escolha deliberada faz parte da definição de virtude moral. Este motivo é suficiente para tratar da sua importância na *EN*, pois a vida de atividades virtuosas é uma das candidatas à vida feliz. Esta, por sua vez, é a promotora da felicidade. O estudo do que seja a felicidade e de como tornar o agente feliz é o que norteia a *EN*. A escolha deliberada é um acontecimento moral tanto para o bem quanto para o mal e a virtude é manifesta por meio da escolha deliberada⁶⁸. Analisaremos, neste capítulo, em que consiste a escolha deliberada e também alguns problemas relativos a ela.

5.1- O voluntário e o involuntário

O estudo da escolha deliberada tem seu início no livro III (1109b 30 – 1119b 20) da *EN*. Toda escolha deliberada pressupõe uma ação voluntária. Assim sendo, o Estagirita inicia seu estudo da escolha deliberada necessariamente definindo atos voluntários e atos involuntários:

Como a virtude diz respeito a emoções e ações e como os atos⁶⁹ voluntários são censurados e louvados, ao passo que os involuntários são objetos de perdão e por vezes também de piedade, é presumivelmente necessário aos estudiosos da virtude definir o voluntário e o involuntário, bem como é útil aos legisladores tanto para a distribuição de honrarias quanto para aplicação de punições. (ARISTÓTELES, 2008, *EN* 1109b 30-34)

A virtude foi definida como uma disposição para a escolha deliberada. Tal escolha deliberada faz com que o agente opte por um justo meio tal como faria o homem prudente. A virtude é engendrada em nós pelo hábito através de recompensas e punições. Como os atos voluntários são os únicos que merecem ser censurados ou louvados, e: “[...] louvor e censura são peculiarmente devidos à virtude e ao vício.” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 1, n° 384*, tradução nossa), podemos afirmar, segundo Tomás de Aquino, que à primeira vista a voluntariedade poderia aparentar ser um sinal de virtude ou de vício. Deste modo, começamos a entender a grande importância da sua definição.

⁶⁸ Sobre tais afirmações ver Tomás de Aquino (1993, *L. III, Lect. 1, n° 382*)

⁶⁹ Apesar de Aristóteles iniciar a citação falando em emoções e ações, acreditamos, como Zingano, que o Filósofo refira-se apenas a atos voluntários ou involuntários. Zingano dirá: “No entanto, a sequência do texto deixa claro que voluntário e involuntário se aplicam a ações, não a emoções; estas últimas podem ser fracas ou violentas, claras ou turvas, contidas ou abruptas, mas não são ditas voluntárias ou involuntárias, pois não é questão que satisfaçam as condições do ato voluntário ou involuntário.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: Ethica Nicomachea* I13-III8, Tratado da virtude moral, p.141) Existem comentadores, como C. C. W. Taylor que argumentam a favor das emoções serem ditas voluntárias ou involuntárias.

Um ato voluntário virtuoso merece louvor e recompensas, e um ato voluntário vicioso merece censura e punição. Os atos involuntários praticados pelo agente podem resultar em perdão ou sentimento de pena em relação a ele: um ato involuntário conforme a virtude não merece louvor nem recompensas, e um ato involuntário contrário à virtude merece perdão e às vezes pena, mas não censura ou punição: “[...] a voluntariedade é uma condição necessária do elogiável e do censurável” (MEYER, 2009, p. 132) Assim sendo, os atos voluntários são os únicos que podem resultar em recompensas e punições para o agente. Mas por quê? Quando o virtuoso é elogiado ou o vicioso é censurado, elogiamos ou censuramos suas ações. Estas denotam, numa primeira análise, o tipo de disposição que está engendrada no agente: “Assim, a relação causal que ele <Aristóteles> entende ser essencial ao elogiável e ao censurável, [...], é aquela pela qual o caráter produz ações. As ações que Aristóteles está empenhado em classificar como voluntárias são aquelas produzidas pelo caráter.” (MEYER, 2009, p. 134) Neste sentido, saber quando alguém age voluntariamente, nos dão, à primeira vista, informações sobre o tipo de disposição formada neste alguém, e assim sendo, só aquilo que é voluntário pode revelar a disposição engendrada:

Além disso, o voluntário é o terreno primeiro da responsabilidade (no sentido de ser sua condição necessária) e, por conta dela, na medida em que, ainda que raramente, ela aparece sob <a> forma de apreender as razões, é a região primeira do elogio e da censura, que se expandem a partir daí à escolha deliberada, que é seu campo privilegiado. (ZINGANO, 2008, p. 145)

Como a virtude é engendrada em nós através de punições e recompensas, saber se o agente está agindo voluntaria ou involuntariamente é importante no momento de distribuir tais punições e recompensas, com o intuito de promover a virtude do agente moral. Por isso, tal estudo é útil aos legisladores para a atribuição de punições e de recompensas.

Aristóteles inicia o estudo com a ação involuntária: “Parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1109b 35*) O Filósofo começa pelo conceito de ação involuntária e posteriormente de não voluntária para só depois definir a ação voluntária. São duas as condições da ação involuntária, mas que não precisam ocorrer simultaneamente para que a ação seja dita involuntária: (i) ser forçada; (ii) ser praticada por ignorância. Aristóteles inicia pelo estudo do que entende por forçado.

“É forçado o ato cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou o paciente em nada⁷⁰ contribui; por exemplo, se o vento ou homens, que dominam a situação, levarem-no a algum lugar.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110a 1-3*) Do ponto de vista físico, portanto, um ato é forçado quando o agente, embora participe do ato, não é o princípio do mesmo. Assim: “Uma ação por coação *stricto sensu* é sempre aquela em que o agente age de modo contrário ao que faria em circunstâncias normais, mas movido por um princípio não presente nele próprio.” (MUÑOZ, 2002, p. 91) Segundo Tomás de Aquino (1993, *L. III, Lect. 1, n° 387*), que chama tais ações de “fisicamente forçadas”, nelas não ocorre o movimento do desejo. Devemos atentar que a definição de “forçado” é restritiva: o agente não pode contribuir em nada para a ação, ou seja, não pode movimentar os membros do seu corpo para realizá-la. Neste sentido, alguns comentadores alegam que tais ações não podem ser chamadas propriamente de ações:

À luz dessa restrição, pode parecer estranho que Aristóteles chegue inclusive a reconhecer uma categoria de involuntariedade devido à força. Vontariedade e involuntariedade são propriedades das ações (*EE II.6.1222b29, 1223a15-20; EN III.5.1113b4*), mas é possível argumentar que as únicas “ações” que podem satisfazer esse critério de causação externa não são ações em absoluto: por exemplo, ser desviado da rota pelos ventos ou ser fisicamente conduzido (*III.1.1110a3-4*)” (MEYER, 2009, p. 140)

Há um motivo para o Estagirita assim proceder, mas não reproduziremos a discussão sobre o motivo de Aristóteles considerar ações involuntárias forçadas como ações⁷¹. Mas, a conclusão de tal motivo é que há muitas ações que são tomadas como forçadas e involuntárias, mas que o Filósofo resiste em tomá-las como tal, analisando-as e concluindo serem voluntárias. Tais ações, que Aristóteles dá o nome de mistas, nas quais é muito difícil saber se foram realizadas voluntaria ou involuntariamente, por ser difícil dizer se são forçadas ou não.

⁷⁰ Zingano levanta a questão que se o agente não estiver envolvido de algum modo na ação não haveria o próprio ato e tampouco o ato involuntário. Assim, ele afirma que “O agente em nada contribui ao princípio da ação; por outro lado, ele contribui de algum modo ao ato, pois está envolvido na ação [...]” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: Ethica Nicomachea I13-III8, Tratado da virtude moral*, p.143) Tomás de Aquino diz: “Foi observado que a violência exclui o movimento do apetite. Assim, desde que a faculdade do apetite é um princípio intrínseco, é apropriado que a ação forçada surja de um princípio extrínseco. Contudo, nem toda ação cujo princípio vem de fora é uma ação forçada, mas somente aquela ação que é derivada de um princípio extrínseco de tal modo que a faculdade interior do apetite não concorra em nada à sua realização. Isto é o que ele quer dizer em sua afirmação que uma ação forçada deve ser tal que um homem não contribua em nada para ela por meio de sua própria faculdade apetitiva.” (St. Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, L. III, Lect. 1, n° 387*, tradução nossa)

⁷¹ Ver Meyer (2009, p. 135-142)

Há discussão para saber se são voluntárias ou involuntárias as ações praticadas por medo de males maiores antes que com vistas a algo belo; por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém fazer algo ignóbil retendo em seu poder pais e filhos que seriam salvos se o fizesse, mas morreriam se não o fizesse. Algo semelhante ocorre também a propósito do lançamento ao mar da carga de um navio durante uma tempestade: ninguém lança, sem mais, a carga ao mar voluntariamente, mas, para salvação de si mesmo e dos restantes, todas as pessoas sensatas agem assim. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110a 3-10*)

Tais ações são chamadas de “ações moralmente forçadas” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 1, n° 388*, tradução nossa), mas não são “fisicamente forçadas”.

Portanto, tais ações são, de um lado, mistas; de outro, assemelham-se mais às voluntárias, pois são escolhidas no momento em que são praticadas, e o fim da ação se dá conforme a ocasião. Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação. Age voluntariamente, pois o princípio do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio. Tais ações são, então, voluntárias, mas absolutamente, presumivelmente, são involuntárias, pois ninguém escolheria quaisquer destes atos por si mesmos. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110a 11-19*)

Assim, o Estagirita analisa que as ações de ceder ou não ao tirano, ou atirar ou não a carga ao mar são ações que são, por um lado (cedendo ao tirano ou jogando a carga ao mar) “absolutamente e presumivelmente involuntárias”, pois elas não são em si mesmas “o tipo de ato que um homem deve escolher realizar desassociado das circunstâncias dadas” (STEWART, 1999a, p. 222, tradução nossa), pois elas possuem elementos característicos dos atos involuntários “[...], a saber, o dilema no qual o agente se encontra lhe é causado ou provocado exteriormente, por pressão de outra pessoa ou coisa.” (ZINGANO, 2008, p. 144)

Mas, por outro lado, tais ações (ceder ao tirano e jogar a carga ao mar) são voluntárias, por que: (i) é o agente que movimenta os membros de seu corpo para realizá-las, pois, apesar de compelido, o agente tem o poder de realizar ou não as ações; (ii) elas são uma escolha do agente num dado momento e seus fins e realizações são conformes a este dado momento: “Mas desde que ações são concernentes com os particulares a natureza da ação deve ser julgada mais conforme as considerações dos particulares do que em geral” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 1, n° 390*, tradução nossa) O Filósofo não está afirmando que, para uma ação ser considerada voluntária, ela precisa envolver a escolha. Sugere apenas que, no caso das ações mistas, o fato de ter havido uma escolha (pois o agente decide que cederá ao tirano ou que jogará a carga ao mar) torna a ação voluntária, pois toda escolha supõe o caráter voluntário do ato. Se o agente tem a possibilidade de escolher, por menores e difíceis

que sejam suas opções, é ele que decide o que vai fazer, ou seja, o princípio⁷² da ação estará nele, o que já mostra que a ação não é involuntária.

Outro argumento usado pelo Filósofo para caracterizar tais ações ditas mistas como voluntárias é o fato do agente, ao praticá-las, ser louvado ou censurado. Devemos nos lembrar de que somente os atos voluntários são louvados ou censurados. Afirmo o Estagirita que são louvados quando suportam algo ignóbil ou penoso em troca de outro algo grandioso ou belo, mas que são censurados se eles suportam algo ignóbil ou penoso em troca de outro algo nada ou medianamente belo, e que por sua vez, esta é a marca do homem inferior: “Suportar torpezas por algo nada ou medianamente belo é marca de uma pessoa inferior, mas de um homem virtuoso se for em troca de algo belo e importante.” (ZINGANO, 2008, p. 148) Mas quais são as torpezas que um homem virtuoso pode praticar? Aristóteles nos fala, de modo restritivo, das torpezas que são vetadas a todos os homens em quaisquer circunstâncias, e cuja prática é marca da perversidade, como “o adultério, o roubo, o assassinato” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1107a 11*) Nada justifica a realização de tais ações, nem se for à troca de bens grandiosos e belos.

Mas, para algumas ações ditas mistas, o agente merece perdão, e o perdão é devido às ações involuntárias. Tais ações são aquelas que são praticadas pelo agente pelo medo de que, se não as praticar terá que padecer “coisas que excedem à natureza humana e que ninguém suportaria.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110a 25-26*) Mas, para o Estagirita, do mesmo modo como há ações vetadas para qualquer agente, mesmo que com vistas a algo belo e grandioso, também existe um limite para as tais “coisas que excedem à natureza humana e que ninguém suportaria”.

A algumas coisas presumivelmente não há como sermos compelidos, mas se deve morrer sofrendo as dores mais atrozes (por exemplo, são manifestamente irrisórios os fatos que compeliram Alcmeon⁷³ a matar a própria mãe na peça de Eurípedes).

⁷² Existe uma importante discussão a respeito da tese aristotélica de que nos atos voluntários o princípio está no agente. Não devemos confundir, em Aristóteles, “estar no agente” com “estar em poder do agente”. No primeiro caso “Aristóteles menciona o caso das batidas do coração no *“De motu animalium”*, justamente com o intumescimento do pênis, cujos princípios, que estão em nós, não estão, porém, em nosso poder (*De motu* 11 703b6-10); Aristóteles reconhece sem nenhuma dificuldade ou incompatibilidade que as funções vegetativas da alma têm seu princípio em nós, mas não caem sob a alçada do agente dizer sim ou não a elas.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: Ethica Nicomachea I13-III8, Tratado da virtude moral*, p.147) Assim, nem tudo que “está no agente” está em seu poder de sim ou não, mas tudo que “está em poder do agente” precisa “estar no agente”. Destarte, entendemos que quando o Filósofo diz que, com relação às ações mistas, o princípio está no agente, é porque este princípio “está nele” e “está em seu poder” realizá-lo.

⁷³ *Alcmeon* é uma peça perdida de Euclides. “Amphiaraos, rei de Argos, escondeu-se para não participar da expedição contra Tebas, na qual sabia que pereceria; sua mulher Eriphyle indicou onde se escondia em troca de um colar de ouro; antes de partir para Tebas, ao subir em seu carro, Amphiaraos esconjurou seu filho Alcmeon

Por vezes é difícil julgar qual coisa se deve escolher ao preço de qual outra e o que suportar em troca de quê, e é ainda mais difícil perseverar nas resoluções, pois nas mais das vezes o que é esperado é penoso, e aquilo a que somos compelidos é vil; de onde há ou não louvor e censura a respeito de quem é compelido. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110a* 26-33)

Nesta passagem, Aristóteles afirma que existem coisas que são vetadas ao agente, ou seja, que não há como ser compelido a realizá-las preferindo sofrer todo tipo de infortúnios. Já citamos acima o adultério, o roubo e o assassinato, e aqui vemos o Filósofo incluir o matricídio. Mas, e com relação a grande variedade de ações, e suas ainda mais variadas circunstâncias de ocorrência? O próprio Estagirita afirma ser difícil: (i) julgar qual coisa se deve escolher ao preço de qual outra; (ii) o que suportar em troca de quê; e, por fim, (iii) perseverar nas resoluções. Tais dificuldades são o que escolher realizar para evitar um mal ou o que escolher realizar a fim de que esta realização não seja um mal maior do que aquele que se quer evitar; o que o agente deve suportar para evitar um mal ou o que ele deve suportar para evitar um mal maior do que aquele que ele esteja suportando; e, finalmente, manter-se firme diante de suas resoluções, notando-se que geralmente o efeito de nossas ações nestes casos é penoso e o que temos que fazer ou suportar é vil. Mais uma vez, o Estagirita nos afirma que, em tais casos, realizar ou suportar são dignos de censura ou louvor, demonstrando que tais atos são voluntários.

[...], agentes em tais situações podem ser louvados por fazerem os juízos corretos a respeito de qual alternativa escolher ou por não se desviarem de tais juízos. Isso ocorre porque tais juízos e resoluções são marcas de bom caráter. É marca de mau caráter ou, ao menos, de caráter deficiente, falhar em qualquer um desses dois pontos, nota Aristóteles (1110a19-b1). Tais falhas são censuráveis. (O tipo limite de caso é aquele em que uma pessoa faz o juízo correto a respeito do que fazer, mas está além da natureza humana [e, portanto, fora do escopo da virtude de caráter] manter-se firme nesse juízo correto [1110a31]. Esse é o tipo de caso que Aristóteles já havia classificado como involuntário na *EE*; *sungnome* [perdão] é o que convém a tais agentes [EN 1110a24] e, portanto, o veredicto “involuntário” é requerido.) (MEYER, 2009, p. 141)

Outra questão levantada pelo Estagirita, em *EN 1110b* 9-13, com relação às ações involuntárias forçadas é que alguns agentes sugerem que as coisas agradáveis e belas, sendo externas ao agente, os forcem a agir devendo, portanto, ser consideradas ações involuntárias. O Filósofo responde negativamente sugerindo que, se assim fosse, tudo seria involuntário,

se não vingasse sua morte executando quem o denunciou. Alcmeon, ao matar sua mãe, procura justificar seu ato alegando que se via forçado pelo pai.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: Ethica Nicomachea* I13-III8, Tratado da virtude moral, p.150)

pois fazemos tudo pelo prazer, pelo belo e pelos bens externos. Se uma ação forçada é aquela em que o agente em nada participa da ação e cujo princípio não está nele, uma ação provocada pelo desejo de prazer ou de bens externos jamais deve ser considerada uma ação forçada e, por consequência, involuntária, pois, em última análise, algo causa prazer ou algo é um bem exterior na representação de tais coisas feitas por uma determinada pessoa:

O ponto mais importante aqui consiste em observar que não é o objeto exterior que me compele a agir, mas o busco ou o evito em função da representação que me faço dele, respectivamente, como um bem ou como um mal; ora, esta representação é, no sentido relevante (de o princípio estar ou não estar no agente), *minha* representação, o que evidencia o caráter voluntário do meu ato. (ZINGANO, 2008, p. 151-152)

Devemos, contudo, deixar claro, conforme Tomás de Aquino (1993, *L. III, Lect. 2, n° 403*, tradução nossa), que o nosso desejo não é movido por necessidade, e o único bem que necessariamente pode nos mover é a felicidade. Além de que, os atos involuntários forçados são acompanhados de tristeza ou dor e o resultado de ações feitas por causa do prazer, do belo e de bens externos é prazerosa. Devemos ressaltar, que o critério para verificação se a ação é involuntária forçada de que tais atos são acompanhados de tristeza e dor, se aplicam às ações involuntárias más e não a todas as ações involuntárias forçadas, não constituindo assim um critério para o involuntário forçado em geral. O Estagirita conclui esta refutação do seguinte modo: “[...]; é derrisório, então, culpar as circunstâncias externas, e não a si mesmo, por ser presa fácil de tais coisas, e responsabilizar-se a si mesmo pelas belas, mas <responsabilizar> as circunstâncias agradáveis pelas ignóbeis.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110b 14-15*)

Assim, as ações involuntárias forçadas são aquelas cuja causa está fora do agente e para a qual ele em nada contribui, tais critérios devendo ser julgados no momento e dentro das circunstâncias em que age.

Devemos analisar agora o segundo critério da involuntariedade: a ignorância. Aristóteles nos sugere que uma ação feita por ignorância pode sugerir dois tipos distintos de atos: (i) os não voluntários que são as ações feitas por ignorância, mas que não produzem arrependimento e aflição; (ii) os involuntários que produzem arrependimento e aflição. No tipo (i) não se pode dizer que o agente agiu voluntariamente, pois não sabia, mas também não agiu involuntariamente, já que não sofreu aflição ou arrependimento. O Estagirita não está sugerindo que existem três tipos de ações: voluntárias, involuntárias e não voluntárias. Estaria sim, nos afirmando que dentre as ações feitas por ignorância existem aquelas que são não voluntárias e aquelas que são involuntárias. Mas “um ato que é ‘causado por ignorância’ é

sempre ‘não voluntário’; mas ele não pode ser chamado ‘involuntário’ a menos que o homem se arrependa por ele quando descobre o mal que ele fez.” (STEWART, 1999a, p. 223, tradução nossa) Tais observações, contudo, só são pertinentes quando a ação realizada é má, pois se o ato involuntário for benéfico o agente não tem motivo para arrepender-se ou afligir-se. Como dirá Zingano:

Mas arrependimento e aflição parecem ser propriamente critérios para o reconhecimento do caráter moral do agente envolvido em um ato involuntário mais do que uma condição do próprio ato. [...] Quem comete um dano involuntariamente e não se arrepende ao dar-se conta disso não constitui um caso distinto quanto ao ato, somente evidencia um caráter moral duvidoso, não mais do que alguém que faz algo belo involuntariamente e se alegra com isso age por esta razão de modo voluntário, mas somente revela um caráter moral louvável. (ZINGANO, 2008, p. 152-153)

Aqui notamos que o estudo das ações voluntárias e das ações involuntárias oferece-nos uma primeira informação sobre o caráter do agente. Aristóteles faz outra distinção no critério da ignorância para a involuntariedade das ações: agir por ignorância e agir em estado de ignorância, sendo que apenas uma delas é considerada involuntária: “O agir por ignorância se mostra distinto também do agir em estado de ignorância, pois quem está bêbado ou encolerizado não parece agir por ignorância, mas por uma das causas mencionadas, não sabendo o que faz, mas estando na ignorância do que faz.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110b 25-28*)

No exemplo do Filósofo, quando a pessoa age estando bêbada ou com raiva, a causa de suas ações são justamente a embriaguez ou a raiva e não a ignorância. A ignorância é uma “causa próxima” (ROSS, 1987, p. 204), mas a causa desta ignorância são a embriaguez ou a raiva. Dizemos que tal pessoa age em estado de ignorância, pois ela age não sabendo o que está fazendo, o que poderia não ocorrer ou ocorrer de outro modo se não se encontrasse em tal estado. Assim, o agente pode ignorar o que faz, mas a causa para as suas ações é a embriaguez ou a raiva e não a ignorância, e por este motivo seus atos não são involuntários.

Mas esta ignorância que é origem de uma ação involuntária é ignorância de que? Aristóteles nos sugere, em *EN 1110b 30 – 1111a 2*, que tal ignorância não é aquela ignorância do que é benéfico. Segundo Zingano (2008, p. 153-154), a ignorância do que é benéfico poderia ocorrer de dois modos: (i) a ignorância dos meios para um determinado fim, que é o tipo de ignorância que pode ocorrer na escolha deliberada, tal é aquela em que ignoro que alguns meios são inadequados para um determinado fim, como ignorar que não é certo jogar a carga ao mar para fazer com que o barco tenha maior velocidade; (ii) a ignorância dos fins,

que Aristóteles dá o nome de ignorância geral, seria aquela em que conheço bem os meios para realizar um fim, mas desconheço que regras e costumes interditam tal fim, como manter relações sexuais em praça pública. Estes dois tipos de ignorância, reunidos sob o nome de ignorância do que é benéfico, não são causa das ações involuntárias, mas são aquelas que tornam o agente mau e são dignas de censura: “De um lado, pois, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e por causa de tal erro os homens tornam-se injustos e, em geral maus; [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1110b 28-30*) A ignorância que faz com que as ações sejam consideradas involuntárias é a ignorância das circunstâncias em que se desenrola a ação.

Podemos entender que o Estagirita está propondo que todos os agentes devam saber o que é benéfico para não se transformarem em maus agentes. E é isto mesmo que o que o Filósofo quer sugerir. Mas, dizer que um agente que teve uma educação adequada e outro criado num covil de ladrões devem ambos conhecer o que é benéfico não é o que Aristóteles está afirmando.

Não deveríamos ficar surpresos com essa suposição, já que ele <Aristóteles> deixou claro o tempo todo que está falando a uma audiência que recebeu uma boa educação ética (*EN I.4.1095b4-6*) e que está tratando da questão prática desta audiência: “o que precisamos fazer para nos tornarmos bons?” (*II.2.1103b27-9*). Do ponto de vista de Aristóteles, os jovens afortunados da sua audiência não são mais responsáveis por terem uma correta perspectiva a respeito do certo e do errado nesse estágio do seu desenvolvimento moral do que a pessoa criada em um covil de ladrões é responsável por ter uma perspectiva equivocada. [...] Ninguém pode aprender por conta própria e em circunstâncias desfavoráveis a tornar-se um bom navegador ou a tornar-se bom. Assim, é um equívoco supor que Aristóteles está tentando argumentar em *EN III.5* que, independentemente das circunstâncias nas quais uma pessoa foi criada, ela ainda é responsável por tornar-se virtuosa ou viciada. (MEYER, 2009, p. 149)

Devemos, aqui, lembrarmo-nos de que o Estagirita sugere o seu método de estudo da *EN* e o tipo de pessoa que a deve estudar logo no início da mesma, e temos aqui um motivo imprescindível para tê-lo feito. Portanto, devemos entender que o tipo de ignorância necessária para que um agente pratique uma ação involuntária é a ignorância das circunstâncias particulares: “Nelas se exerce a piedade e o perdão: aquele que age ignorando uma delas age involuntariamente.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 2-3*) Quantas e quais são estas circunstâncias particulares? Dentre elas, o Filósofo destaca: (i) quem age? De todas as circunstâncias enumeradas pelo Estagirita, esta é considerada impossível de ser desconhecida ao agente, pois este não poderia ignorar a si mesmo; (ii) o que faz? “[...], por

exemplo, quando dizem que lhes escapou ao falar, ou, como Ésquilo⁷⁴ deixou escapar mistérios, que não sabia que eram secretos, ou como o homem da catapulta, querendo mostrá-la, dispara-a.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 9-11*); (iii) sobre o que ou em que age? “Alguém pode crer que seu filho é um inimigo, como Mérope⁷⁵, [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 11-12*); (iv) com o que age? “[...] <alguém pode crer> que uma lança pontiaguda é uma lança de ponta esférica, ou que a pedra é uma pedra-pomes, [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 12-13*); (v) com vistas a que age? “[...] <alguém pode crer que> dando a beber uma poção com vistas à cura, matar alguém, [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 13-14*); (vi) como age: “[...] <alguém pode crer que> querendo tocar alguém, como os lutadores de mão, soquear.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 14-15*) O Estagirita também afirma que ninguém pode desconhecer todas estas circunstâncias ao mesmo tempo, a não ser que seja completamente insano.

Entre todas as circunstâncias listadas, Aristóteles afirma que o agente que ignora qualquer uma delas age por ignorância e, por isso, involuntariamente. Além disto, afirma ser o desconhecimento do fim⁷⁶ a mais importante das circunstâncias. Não é que o agente desconheça o fim, mas sim que ele desconheça como o fim realmente acontecerá como no caso do médico que dá ao paciente uma poção esperando curá-lo (este é o fim ao qual se propõe o médico), e esta poção, por algum motivo que o médico desconhece e não espera, leva a morte do paciente. O Filósofo também nos sugere que as ações involuntárias realizadas por ignorância devem ser penosas e provocar arrependimento. Pensamos que, mais uma vez, o Estagirita não está aqui introduzindo uma nova exigência para as ações produzidas por ignorância serem involuntárias, mas sim, de numa primeira vista, enxergarmos o caráter do agente que realiza ações involuntárias más por ignorância. Um agente pode praticar ações involuntárias boas por ignorância e, assim sendo, não arrepender-se, e a prática de tal ação não ser penosa. Deste modo, se a ação involuntária se dá por força ou por ignorância, temos

⁷⁴ A respeito de tal passagem: “Ésquilo foi acusado de ter revelado os segredos dos mistérios de Elêusis; defendeu-se argumentando que, não sendo iniciado, não sabia que eram mistérios (cf. *Rep.* VIII 563b-c); foi absolvido (cf. Clemente de Alexandria, *Stromates* II xiv 60).” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 155)

⁷⁵ A respeito de tal passagem: “Em *Cresphonte*, peça perdida de Eurípedes (ver *Poet.* 14 1454a5-6): Merope está a ponto de matar seu filho, mas o reconhece a tempo.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 155)

⁷⁶ Em relação ao conhecimento do fim ser a circunstância mais importante dentro das circunstâncias que produziriam uma ação involuntária temos: “Se for assim, encontramos aqui a passagem mais clara na qual Aristóteles sustenta a importância da intenção na ação (o fim pretendido), sem, porém, reduzir todo o valor moral a ela (ao contrário, como assinalará em III 4, a escolha deliberada é o que há de mais próprio ao valor moral de uma ação)” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 157)

que: “[...], o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 21-22*) Toda escolha deliberada pressupõe que o agente realiza um ato voluntário. Passemos agora ao estudo da escolha deliberada.

5.2- A escolha deliberada

No capítulo 4 (*1111b 4 – 1112a 17*) do livro III da *EN*, Aristóteles inicia o estudo da *proairesis* ou, como foi vertido o termo, escolha deliberada. Tal termo é aristotélico. O Filósofo inicia seu estudo explicando a causa para fazê-lo: “Tendo sido definidos o voluntário e o involuntário, segue-se o exame da escolha deliberada, pois parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111b 4-6*) Temos que a escolha deliberada deve ser estudada por ser mais própria à virtude. Mas por quê? Segundo Tomás de Aquino (1993, *L. III, Lect. 5, n° 433*, tradução nossa), tanto a escolha deliberada como as ações partem da disposição engendradora (virtuosa ou viciosa), mas a escolha deliberada evidencia mais o caráter do agente. O agente virtuoso pode escolher deliberadamente realizar uma ação virtuosa e não conseguir realizá-la devido às circunstâncias externas e, de modo contrário, um agente vicioso pode realizar uma ação virtuosa através de uma escolha deliberada não virtuosa como, por exemplo, para receber honrarias ou lucros. Assim, portanto, a escolha deliberada é aquilo que nos mostra com maior certeza o caráter do agente.

A escolha deliberada pertence ao gênero do voluntário. Segundo *EN 1111b 6-10*, toda escolha deliberada é voluntária, mas tais predicados não são idênticos, sendo o voluntário mais abrangente que a escolha deliberada. O voluntário é predicado da escolha deliberada e de outras coisas também, como os atos súbitos. Podemos dizer que os atos súbitos, as ações das crianças e dos animais irracionais são voluntários, mas não ocorrem por escolha deliberada. A escolha deliberada pressupõe a utilização da subparte calculativa da alma racional. Na ocorrência dos atos súbitos, como as ações por impulso, parece não haver tempo para que tal subparte racional seja utilizada. No caso das crianças, tal subparte ainda não é desenvolvida. No caso dos animais irracionais, tal subparte não existe. No caso dos atos súbitos e de todos os atos voluntários que não envolvem a escolha deliberada, pode-se ter uma primeira

impressão da disposição engendrada no agente, dependendo de como ele age, como discutimos anteriormente⁷⁷.

Mas que espécie de ato voluntário é a escolha deliberada? O Estagirita nos sugere primeiro, que espécie de ato voluntário a escolha deliberada não é: “Os que afirmam que a escolha deliberada é apetite, impulso, querer ou uma certa opinião não parecem falar corretamente.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111b 11-12*) Examinamos primeiro como Aristóteles rejeita que a escolha deliberada e o apetite (as ações devido a *epithymia*) sejam a mesma coisa. Em *EN 1111b 12-18*, o Estagirita fornece três motivos para a escolha deliberada não ser confundida com o apetite.

Em primeiro lugar, o Filósofo sugere que o apetite é comum ao homem, às crianças e aos animais irracionais; a escolha deliberada, não. Mas por quê? O apetite pertence à subparte apetitiva ou desiderativa da alma irracional juntamente com a disposição para a escolha. Contudo, a escolha deliberada pressupõe a atividade conjunta com a subparte calculativa da alma racional. Os animais irracionais não possuem a parte racional da alma e as crianças não a têm desenvolvida. Portanto, é vetada aos animais e às crianças a possibilidade da escolha deliberada, mas não o apetite. Apenas ao homem é possível a escolha deliberada. Isto nos mostra que há uma diferença entre os dois (apetite e escolha deliberada).

A segunda razão diz respeito à comparação entre o homem continente e o homem incontinente (acrático). Em ambos ocorre o apetite por prazeres, mas o continente e o acrático provavelmente agirão de modo diferente. Por quê? O incontinente, por não possuir uma disposição corretamente ordenada para escolher deliberadamente, provavelmente segue seu apetite pelos prazeres. Já o continente possui esta disposição corretamente ordenada para escolher deliberadamente, mas não deixa de ter o apetite. Portanto, ambos possuem o mesmo apetite, pois, “[...], não é ao apetite que o apetite se opõe.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111b 16*)⁷⁸ Sendo o mesmo apetite do continente e do acrático, mas sendo tipos diferentes de

⁷⁷ Em conformidade ao que pensamos: “Os atos súbitos fazem parte, porém, da virtude moral, pois esta é uma disposição que condiciona a ação em uma direção em detrimento de seu oposto. Ocasionalmente, o ato súbito pode servir de revelador do caráter de um agente mais do que um evento premeditado; o próprio Aristóteles observa que, com respeito à coragem, soldados profissionais e pessoas que contaram com muita sorte em casos anteriores podem agir de modo aparentemente corajoso em situações previstas, mas, em casos súbitos de perigo, revelam-se bem menos corajosos do que os cidadãos que, nas mesmas situações, demonstram uma coragem tão inaudita quanto despreparada e não premeditada (III 11 1117a17-22)” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 163-164)

⁷⁸ Devemos esclarecer esta citação de Aristóteles informando que, segundo Zingano (2008, p. 164-165), alguns comentadores, como Aspásio, sugeriram que pode haver oposição entre apetites, como ter o apetite de tomar os

peessoas, existe algo que os difere. Que é este algo? O continente, valendo-se da sua boa disposição, usa de sua subparte racional calculativa e escolhe por deliberação. O acrático não pode fazer isto. Esta diferença entre o modo de agir do continente e do acrático, marcada justamente pela escolha deliberada, mostra-nos a diferença entre esta (a escolha deliberada) e o apetite, que está presente nos dois. Logo, eles não são iguais.

Uma terceira razão é que a ação motivada pelo apetite é sempre seguida de dor ou de prazer. Dor pela falta do que deseja ou prazer pela presença do que deseja. Já a escolha deliberada não é “necessariamente” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 5, n° 441*, tradução nossa) associada a dor ou o prazer, pois o apetite não a guia, mas é guiada pela disposição engendrada para a manutenção correta do apetite conjuntamente com a razão prática. Se o resultado da ação causar dor ou causar prazer é irrelevante. Apenas no caso do virtuoso, as suas ações necessariamente são seguidas de prazer.

A escolha deliberada também não se confunde com o impulso (as ações devidas ao *thymós*). Em primeiro lugar, tais ações, do mesmo modo que as ações por apetite são próprias às crianças e aos animais irracionais, que possuem a subparte calculativa da alma racional ainda em desenvolvimento ou não a possui, respectivamente. A escolha deliberada necessita do uso da razão prática. Portanto, do mesmo modo que o apetite, o impulso não pode confundir-se com a escolha deliberada.

Uma segunda razão seria que as ações por impulso, na maioria das vezes, são atos súbitos, onde não há tempo para a deliberação. Todo ato súbito, justamente pela rapidez da resposta, não pode ocorrer por escolha deliberada. Mas nem todo ato por impulso é um ato súbito. Sendo este o caso, o ato pode ocorrer com ou sem deliberação.

Aristóteles não está afirmando que em ações por apetite e em ações por impulso não possa ocorrer escolha deliberada: “Com efeito, para Aristóteles há igualmente um modo correto para ter apetite de objetos e encolerizar-se ante certos atos, o que supõe uma atividade racional de escolha deliberada também no interior destes dois tipos de desejo.” (ZINGANO, 2008, p. 166), mas sim que estes não são os mesmos.

bens do outro e envergonhar-se disto pelo apetite da honra. Aspásio e Tomás de Aquino têm soluções para tal problema. Entendemos que, aqui, Aristóteles está sugerindo que o que se opõe mais ao apetite é a escolha deliberada.

Em *EN 1111b 20-30*, notamos que a escolha deliberada não se confunde com o querer (a ação da *boulesis*) por várias razões, mas reafirmamos que não estamos sugerindo que não haja ações resultantes da escolha deliberada concernentes ao querer, apenas que não são idênticas. O querer tem uma semelhança maior com a escolha deliberada que os demais tipos de desejo “[...], que ambos requerem em algum sentido a razão, [...]” (ZINGANO, 2008, p. 166) Os animais irracionais podem agir por apetite ou por impulso, mas não por querer, devido a esta participação na razão prática.

O querer difere da escolha deliberada no sentido de que o primeiro pode referir-se a qualquer coisa, mas a escolha deliberada não. Podemos querer coisas impossíveis (como ser imortal), mas não podemos escolher deliberadamente coisas impossíveis. Do mesmo modo, um agente pode querer algo que não está em seu poder realizar (que seu time preferido ganhe o campeonato), mas não pode escolher deliberadamente tal coisa. A terceira diferença diz respeito aos objetos do querer e da escolha deliberada que estejam ao nosso alcance: queremos o fim, mas escolhemos deliberadamente apenas os meios para conseguirmos os fins⁷⁹. Aristóteles apresenta o seguinte exemplo: “[...] queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111b 27-29*), e um exemplo de que queremos um fim, mas não o escolhemos deliberadamente: “[...], queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1111a 29-30*) Enfim, a escolha deliberada diz respeito apenas ao que está em nosso alcance realizar, ao contrário do querer, que pode ser de qualquer coisa.

O Estagirita sugere também que a escolha deliberada não é o mesmo que uma opinião⁸⁰. Argumenta sobre isto em *EN 1111b 32 – 1112a 12*. Aristóteles afirma primeiro que

⁷⁹ Esta tese aristotélica do “querer os fins e escolher deliberadamente os meios” é motivo de diversas interpretações. Muitos comentadores, dentre eles Gauthier, sugerem que também escolhemos deliberadamente os fins. A nosso ver, na cadeia de fins, podemos sugerir que um fim sendo desejado, é possível escolher deliberadamente todos os fins, que servirão como meios a este fim desejado. O único fim que não pode ser escolhido deliberadamente, pois é sempre desejado por si mesmo e nunca em vista de outra coisa, é a felicidade. Sobre tal tema, ver também Wiggins (2010, p. 126-154)

⁸⁰ Segundo Zingano (2008, p. 169-170), existe um motivo para Aristóteles examinar a opinião como candidata a ser o mesmo que a escolha deliberada. Platão, em seu diálogo *Mênon*, retoma a tese socrática de que a virtude é uma sabedoria. Para refutar uma restrição a esta tese, Platão afirma que além da sabedoria, a reta opinião também poderia dirigir a ação virtuosa, mas, contudo, sem deixar de notar as diferenças entre elas. Porém, “[...] haveria, com base nessa argumentação, um sentido em que escolha deliberada poderia ser uma opinião, a saber, aquele em que seria um mero sucedâneo do saber, sem ser, no entanto, causa própria do ato virtuoso, que é unicamente o saber.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea I 13-III 8; tratado da virtude moral*, p. 169). Para evitar isto, o Filósofo elenca a opinião entre os candidatos à escolha deliberada.

a escolha deliberada não se confunde com opinião. Esta pode dizer respeito a qualquer coisa. Uma opinião pode dizer respeito a coisas eternas e impossíveis, bem como podemos opinar sobre as coisas que não estão em nosso poder realizar. A opinião divide-se em verdadeira ou falsa. A escolha deliberada só diz respeito às coisas que estão sobre nosso poder de realização. Além disso, não dizemos que uma escolha deliberada é verdadeira ou falsa, mas sim, boa ou má.

Aristóteles afirma, em segundo lugar, que a escolha deliberada não se confunde com um tipo de opinião, qual seja a nossa opinião. Não se confunde por vários motivos: (i) sabemos se um agente é vicioso ou virtuoso por sua escolha deliberada de coisas boas ou más, e não porque este agente possui uma opinião sobre coisas boas ou más, ou sobre a verdade ou falsidade de tais coisas; (ii) um agente escolhe deliberadamente “obter, evitar ou algo semelhante” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a 4*) certas coisas relacionadas às ações, mas o agente opina sobre o que é tal coisa, a quem tal coisa convém ou como usá-la, e jamais opina se deve obter, evitar ou algo semelhante de tal coisa; (iii) a escolha deliberada é louvada ou censurada mais pelo fim a que serve do que por sua retidão em atingir tal fim⁸¹, e a opinião é louvada ou censurada por estar certa ou errada; (iv) o agente virtuoso escolhe deliberadamente o que ele acredita ser bom, mas a opinião é dada sobre qualquer coisa sem sabermos se tal coisa é boa ou má; e, por fim, (v) um mesmo agente pode ter uma opinião verdadeira sobre algo, mas escolher por deliberação agir de um modo diferente da sua opinião, devendo provavelmente possuir uma má disposição engendrada. Deste modo, opinião e escolha deliberada não se confundem. Segundo Zingano (2008, p. 171), as opiniões são importantes para a escolha deliberada, mas o que o Filósofo examina aqui é se estas são idênticas: “No aristotelismo, a ação necessariamente está envolvida com as opiniões que o agente tem; se suspendêssemos todas as nossas opiniões, não poderíamos agir.” (ZINGANO, 2008, p. 171)

⁸¹ Segundo Zingano (2008, p. 170-171), apesar de a escolha deliberada ser examinada primeiramente em relação à retidão dos meios em relação aos fins, uma boa (moralmente falando) escolha deliberada depende da retidão do fim. Uma escolha deliberada correta dos meios que tenha como fim algo reprovável não é julgada moralmente boa. Como louvor ou censura é dado ao que é virtuoso ou vicioso, o louvor ou a censura à retidão da escolha deliberada teria dois polos: retidão dos meios em relação aos fins e retidão do fim em função da qual ela se realiza. “[...]: preferimos em geral, com efeito, alguém que delibera mal sobre fins bons a alguém que delibera bem sobre fins maus.” (Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea I 13-III 8; tratado da virtude moral*, p. 171) Aqui, Aristóteles está apenas afirmando que a escolha deliberada difere da opinião, porque a escolha deliberada têm dois polos de verificação para ser louvada ou censurada sendo talvez a retidão do fim mais importante que a dos meios, e que a opinião tem apenas um modo de ser dita verdadeira ou falsa e portanto louvada ou censurada. Se a escolha deliberada pudesse ser louvada ou censurada apenas pela retidão dos meios em relação aos fins talvez pudesse ser comparada à opinião, pois a louvaríamos ou censuraríamos pela verdade ou falsidade com que julga os meios.

Após discutir o que a escolha deliberada não é, o Estagirita propõe o que ela realmente é. Ela pertence ao gênero do voluntário, mas não se confunde com ele. Qual seria sua diferença específica? “Seria então o que é decidido preliminarmente? Com efeito, a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão. Também o nome parece aludir ao que é escolhido antes que outras coisas.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a 14-17*)

Analisando esta passagem da *EN*, notamos as principais qualidades da escolha deliberada que a faz diferente dos outros casos mencionados (apetite, impulso, querer e opinião). A escolha deliberada possui um aspecto temporal, ou seja, é necessário um tempo prévio para que o agente delibere: “[...] o objeto de escolha deliberada inclui seguramente a deliberação, mas é uma deliberação *já* concluída ou determinada.” (ZINGANO, 2008, p. 172) Mas acreditamos que aquilo que Aristóteles está ressaltando não seja este aspecto temporal, quando diz que a escolha deliberada alude ao que é escolhido antes que outras coisas, mas sim, à preferência dada, através de pensamento e reflexão, a uma destas coisas dentre uma gama de opções. Os termos pensamento e reflexão “[...] assinalam uma associação de idéias, uma linha de pensamento, uma revisão das circunstâncias do caso na relação delas para a possibilidade e a intensidade da prudência de agir. ‘Escolha implica raciocínio e um processo de pensamento’.” (STEWART, 1999a, p. 250, tradução nossa) Neste caso, raciocínio e pensamento prático.

Assim, a escolha deliberada é um ato “voluntário previamente deliberado.” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 6, n° 457*, tradução nossa), sendo justamente a deliberação a sua diferença específica na definição. A escolha deliberada e a deliberação não se confundem:

[...] a deliberação é um tipo de investigação que “ainda não é uma asserção” [...] (IV 10 1142b13), a escolha deliberada justamente envolve necessariamente o reconhecimento cognitivo do conteúdo de uma asserção, o que pode ser realizado tanto pela afirmação da conclusão que termina a deliberação quanto pela ação que ela exprime. (ZINGANO, 2008, p. 172)

Examinaremos rapidamente, a seguir, o que é deliberação e suas principais características, para, por fim, ao relacionar a escolha deliberada com a deliberação, terminar esta primeira análise da escolha deliberada.

5.3- A deliberação

O estudo da deliberação se inicia no capítulo 5 livro III, (1112a 18) da *EN*. Afirmarções ou novas informações sobre a deliberação são dadas em várias obras de Aristóteles (como na *Metafísica*) e ao longo de toda a *EN*. Especificamente no livro VI (1138b 16 – 1145a 14), o Estagirita analisa a virtude *dianoética*, que consiste na *euboulia* ou excelência na deliberação. Do mesmo modo que na análise da escolha deliberada tentamos definir a deliberação e apresentar algumas de suas características, e, para tanto, iremos nos ater a alguns capítulos do livro III da *EN*.

O Estagirita inicia seu estudo da deliberação analisando o objeto que lhe é próprio. Inicia a sua argumentação examinando sobre quais objetos não deliberamos, pois não é sobre tudo que um agente pode deliberar. Assim sendo, só pode ser objeto de deliberação as coisas sobre as quais um homem sensato deliberaria e não um agente parvo ou insano, pois a deliberação, e principalmente a boa deliberação, exige um bom raciocínio prático, ao qual um parvo ou um insano não tem acesso.

Aristóteles elenca os objetos sobre os quais não há deliberação:

- (i) “Ninguém delibera, então sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN* 1112a 21-23) Este grupo inclui os objetos eternos, que não podem ser de outro modo, quais sejam o universo e a sua ordenação, e os objetos matemáticos, todos imutáveis⁸²;
- (ii) “Também não sobre os que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessária, seja naturalmente ou por uma outra causa, como as órbitas e o nascer dos astros.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN* 1112a 23-25) Este grupo inclui os objetos que sofrem mudanças, mas que se produzem sempre do mesmo modo. “O que os distingue dos membros do grupo anterior não é propriamente o fato de estarem em movimento (as esferas celestes também o estão), mas o de serem gerados.” (ZINGANO, 2008, p. 176) ou no comentário de Stewart: “[...] aquelas mudanças produzidas por necessidade ou por natureza, mas, contudo, produzidas, e que ocorrem uniformemente [...]” (STEWART 1999a, p. 251, tradução nossa) Neste grupo aparecem: (a) eventos como os solstícios, os surgimentos dos astros e a mudança das estações, que ocorrem por necessidade; (b) os movimentos repetidos

⁸² Conforme: Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 175.

do mundo sublunar, como a morte para os homens, que ocorre por necessidade, ou o branqueamento dos cabelos, que ocorre no mais das vezes, a não ser que o agente os perca antes do branqueamento ou que o agente morra antes do branqueamento⁸³, e (c) eventos que possuam “uma outra causa”, “[...] pois não compete à ética determinar as causas deste segundo grupo com a mesma exatidão da física, podendo deixar em aberto a possibilidade de outro tipo de causa.” (ZINGANO, 2008, p. 176);

(iii) “Tampouco sobre os que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a* 25-26) Este grupo inclui o que ocorre sem uniformidade ou por acaso natural, como chuvas e secas;

(iv) “Tampouco sobre os que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a* 27-28) Este grupo inclui as coisas, dentre as ações humanas, que ocorrem por acaso, como se ao cavarmos um buraco em nosso quintal para plantar uma árvore, achássemos um tesouro;

(v) “Também não se delibera, porém, sobre todos os assuntos humanos; por exemplo, nenhum lacedemônio delibera sobre como os citas melhor se governariam” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a* 28-30)⁸⁴;

(vi) “Também não são objeto de deliberação os singulares; por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como deve, pois são do domínio da sensação. Se sempre se tiver que deliberar, ir-se-á ao infinito.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112b* 35 – *1113a* 2) A deliberação envolve a razão prática, que não é necessária para verificar se, como no exemplo, tal objeto é pão ou se está bem feito. Para tanto é necessária a experiência que provém das sensações. Do mesmo modo, se para tudo tivéssemos que deliberar, a deliberação se estenderia ao infinito “[...]”, que não pertence à consideração da razão, e conseqüentemente não pertence à deliberação, que é um tipo de investigação que pertence à razão.” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 9, n° 482*, tradução nossa)

Deste modo: “Com efeito, nenhuma destas coisas ocorreria por nós mesmos. Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, *i.e.*, que podem ser feitas: são estas as

⁸³ Conforme: Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 176.

⁸⁴ Conforme Zingano (2008, p. 177), podemos nos interessar por como os citas são governados ou como deveriam ser governados, mas não deliberamos sobre isto.

que restam.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a 30-32*) Do mesmo modo que a escolha deliberada, a deliberação só pode se realizar sobre objetos que estão em nosso poder.

Assim, do ponto de vista causal, nós temos que as causas para a ocorrência de algo⁸⁵ parecem ser, segundo o Filósofo, de quatro tipos: a natureza, a necessidade, o acaso, o intelecto humano e tudo o mais que é feito pelo homem. Como vimos, não deliberamos sobre o que possui como causa a natureza, a necessidade e o acaso, cujos exemplos foram analisados acima. E o Estagirita conclui que: “Cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a 34-35*), ou seja, cujas causas sejam o intelecto e tudo o mais que é feito pelo homem, mas que estejam em poder do agente que irá deliberar.

Com efeito, o Filósofo nos diz: “De um lado, não há conselho sobre as ciências exatas e autônomas, por exemplo: sobre ortografia (não ficamos em dúvida sobre como um termo deve ser escrito); [...]” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112a 35 – EN 1112b 2*), onde fica claro, que apesar de estar em poder do agente escrever ou não uma palavra, ou seja, tal agente é a causa da escrita daquela palavra, não está em poder de tal agente deliberar como seria a grafia daquela palavra. Como dirá Ross: “Ora, a deliberação é sobre aquilo que está ao nosso alcance e *pode ser feito*, [...]” (ROSS, 1987, p. 205, grifo nosso)

Na sequência, o Estagirita analisará as características gerais dos objetos da deliberação:

[...]; deliberamos, porém, sobre as coisas que ocorrem por nós mesmos, mas que não ocorrem sempre do mesmo modo (por exemplo: as da medicina e da arte de enriquecer, e mais sobre a navegação do que sobre a ginástica: tanto mais quanto menor for seu estado de exatidão). Do mesmo modo para as restantes: mais a respeito das artes do que das ciências; com efeito, ficamos mais em dúvida sobre elas. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112b 2-7*)

Além de a deliberação só poder se dar sobre as coisas que estão efetivamente em nosso poder de realizá-las ou não, estas não podem ser daquele tipo de coisa que ocorre sempre do mesmo modo, devem ser coisas que “[...] não sejam uniformemente as mesmas,

⁸⁵ Nos exemplos sugeridos por Aristóteles, o universo, as entidades matemáticas, bem como o “primeiro motor imóvel” não possuem causas.

mas variem de acordo com as circunstâncias, [...]” (STEWART, 1999a, p. 251, tradução nossa) Dentre estas coisas, algumas requerem maior deliberação do que outras: “Nós deliberamos mais sobre coisas que são menos certas e em que nós devemos levar em consideração muitas coisas externas [...]” (AQUINAS, 1993, *L. III, Lect. 7, n° 468*, tradução nossa) No exemplo do Estagirita, o grau de precisão da ginástica é maior do que o grau de precisão da Medicina, da arte de enriquecer e da navegação, portanto delibera-se mais nos assuntos médicos, econômicos e náuticos.

No exemplo do Filósofo, Medicina, arte de enriquecer, navegação e ginástica são artes, e, portanto, mais passíveis de deliberação do que as ciências. Segundo Tomás de Aquino (1993, *L. III, Lect. 7, n° 469*), nas ciências especulativas a deliberação ocorre não em relação aos objetos de tais ciências, pois eles existem por necessidade ou por natureza, mas sim em relação ao uso de tais objetos, como por exemplo: como e em que ordem nós devemos proceder nas ciências. Já nas artes, existe maior necessidade de deliberação justamente pelos objetos de sua investigação não existirem nem por natureza e nem por necessidade, bem como, sua execução conter mais dúvidas, por conta da grande variedade que ocorre nestas artes, como um sapateiro que precisa conhecer o couro com que fará um sapato, o tamanho dos pés de quem irá calçá-lo, o modelo, o tipo de cola ou rebite, etc. Como nos diz Zingano:

À arte corresponde uma competência; à ciência, um saber; entre competência e saber há uma gradação, o que as faz diferir quanto à urgência da deliberação; apesar disso, a deliberação ocorre em uma e outra em função de uma mesma insuficiência de acribia. (ZINGANO, 2008, p. 181)

Tal análise é concluída do seguinte modo: “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão.” (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112b 8-10*) Zingano (2008, p. 181-185) analisa tal passagem sugerindo que, quando Aristóteles diz “às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão” está referindo-se à produção técnica, e, quando diz “àquelas nas quais é indefinido como resultarão”, está se referindo às ações. Tanto a respeito das artes como das ações é possível haver deliberação, pois estão em nosso poder realizá-las ou não.

As artes possuem um saber (no caso, um saber prático), que mesmo sendo grande ou pequeno, nos permite deliberar a respeito, e esta deliberação diminuirá à medida que tal saber se aprimore. Mas a deliberação nunca será extinta, pois, apesar de todo saber prático envolvido na deliberação, ela possui fatores alheios a tal saber (pois no saber prático é impossível, por melhor que seja o artesão, conhecer e ter solução de todos os problemas que a grande quantidade de variáveis envolvidas na produção compreende). Por isso, o que ocorre nas artes são as “coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão”, pois um sapateiro, no mais das vezes, produz sapatos, mas é obscuro como eles serão depois de prontos.

Nas ações, por maiores que sejam os costumes de um agente, e, no caso das disposições morais, por mais fortes que elas sejam no agente, a ação é sempre aberta aos contrários. Elas são “àquelas nas quais é indefinido como resultarão”. Vemos, mais uma vez em Aristóteles, a tese da prevalência sobre a precedência das ações (como analisado em 4.1, p. 46) Como diz Zingano:

Mesmo que um agente tenha o hábito ou disposição de agir assim e não assim, de modo que podemos prever seu comportamento como se fosse um relógio, ele sempre pode, a cada ação, agir diferentemente: é em função da indeterminação da ação que pode ressurgir por trás da estabilidade do caráter moral do agente, por mais forte que ela seja, o inusitado que ronda todo agir humano. (ZINGANO, 2008, p. 185)

Após fornecer quais são os objetos da deliberação, o Filósofo enuncia o método para a deliberação, ou seja, sobre o que deliberamos e como devemos proceder para tal. Esta talvez seja a tese aristotélica que mais provoca discussões no estudo da deliberação. Seria a seguinte afirmação:

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. De fato, o homem que delibera parece investigar e analisar da maneira descrita, como uma construção geométrica (é patente que nem toda investigação é uma deliberação, como as investigações matemáticas, mas toda

deliberação é uma investigação), e o termo último na análise é o primeiro na execução. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112b 12-24*)

Dado um fim, que é posto pelo desejo (apetite, impulso ou querer), deliberamos sobre como e através de que o obtemos. Assim, o médico deseja a cura do doente, mas delibera apenas como e através de que obtê-la. Do mesmo modo, o orador deseja convencer ao seu público e o político a fazer uma boa constituição para a sua *pólis*, mas ambos só deliberam sobre como e através de que alcançarão seus fins. Devemos proceder do seguinte modo: se tais fins forem obtidos de diversas maneiras, deliberamos sobre o modo mais rápido e belo de obtê-lo. Se tal fim for obtido por um único meio m , deliberamos qual meio m_1 é o mais rápido e o mais belo para atingir m . Descoberto o meio m_1 , deliberamos qual é o meio m_2 que é o mais rápido e o mais belo para se atingir o meio m_1 , e assim sucessivamente. Quando atingimos o primeiro, mais belo e mais rápido meio m_n que já possamos colocar em prática, iniciamos a ação. Notamos como sugeriu o Estagirita, que o primeiro meio (m_n) é o último na sequência de deliberações⁸⁶.

Tal método para a deliberação é comparado por Aristóteles ao “[...] Método Analítico da Prova em Geometria – um Método do qual Platão é dito por Proclo [...] e Diógenes Laercio [...] ter sido o inventor, embora haja traços de seu emprego antes de seu tempo [...]” (STEWART, 1999a, p. 262, tradução nossa) Tal método consiste em: partindo de um dado problema geométrico proceder analiticamente até atingir os primeiros princípios geométricos que permitam dar início a resolução do problema dado. A semelhança de tal método ao método proposto pelo Estagirita para a deliberação é: (i) entre o fim desejado e o problema geométrico dado; (ii) entre o processo de busca até a chegada aos primeiros princípios para resolver o problema matemático e o processo de busca pelos meios até atingir a primeira causa para começar a agir. Contudo, o Filósofo deixa clara a diferença entre os dois métodos ao dizer que nem toda investigação é uma deliberação, mas toda deliberação é uma investigação. Portanto, ambas são investigações, mas com exceção da semelhança proposta, possuem mais diferenças do que semelhanças, como, por exemplo, os objetos de análise

⁸⁶ Sobre tal aspecto achamos pertinente o comentário de Tomás de Aquino: “Nós devemos considerar que nas coisas praticáveis, o fim toma o lugar dos princípios, porque a necessidade das coisas praticáveis depende do fim, [...] Isto é o que ele <Aristóteles> quer dizer quando diz que nós não deliberamos sobre os fins, mas sobre meios para o fim. Assim, nas matérias especulativas nós não investigamos sobre os princípios, mas sobre as conclusões.” (st. Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle's nichomachean ethics*, L. III, Lect. 8, nº 474, tradução nossa)

(necessários com princípios invariáveis no caso do conhecimento teórico, e não necessários e sem princípios invariáveis no caso do conhecimento prático) e os resultados obtidos (exatos no caso do conhecimento teórico e sem precisão no caso do conhecimento prático).

Assim, Aristóteles está sugerindo, grosso modo, que deliberamos apenas sobre os meios para atingirmos um fim, para o qual nos voltamos através do desejo (apetite, impulso e querer). Dentre as inúmeras críticas feitas a esta tese do Filósofo, enunciamos a seguinte: o deliberar tem apenas uma função instrumental deixando ao desejo a tarefa de encontrar os fins. Zingano sugere a questão do seguinte modo: “[...] não parece ela <tal tese> implicar que a razão seja tomada em um sentido meramente instrumental, incapaz de incidir sobre os fins, quando justamente o que importa do ponto de vista moral é a racionalidade dos fins?” (ZINGANO, 2008, p. 185) Esta, talvez, seja a principal crítica à tese de Aristóteles. Muito já se fez para resolver esta questão.

O objetivo aqui não é o de sugerir que Aristóteles afirmaria em algum momento que podemos deliberar sobre os fins, mas sugerir a importância da deliberação dos meios. Esta solução é sugerida por Zingano (2001, p. 185-187) A solução é aludida a partir da cadeia de fins e do método da deliberação proposto pelo Estagirita. Nada é, em si mesmo, meio ou fim. Algo que é fim num determinado momento pode tornar-se meio para um fim ulterior. Assim sendo, é possível deliberar sobre tudo que possa ser um meio para um determinado fim, com exceção da felicidade, que é o fim último. Porém, mesmo aceitando a sugestão de interpretação dada, ainda resta a restrição de que “[...] sob certas considerações, *pelo menos* deliberamos sobre outra coisa que meramente os meios no sentido moderno do termo <onde meio resume-se ao instrumental>.” (ZINGANO, 2008, p. 186, grifo nosso) Mas parece que não é exatamente o que Aristóteles pretende. Zingano sugere duas tentativas de compreensão de que tal não acontece na *EN*: uma lógica e outra ética. Reproduzimos a segunda, pois nos pareceu muito satisfatória.

Diz ele que: “Aristóteles pretende estabelecer as bases de uma moral *da preferência fundada em razões*.” (ZINGANO, 2008, p. 186, grifo nosso) Assim, a deliberação dos meios e a posterior escolha seriam guiadas pela razão (no caso a razão prática), mas a razão prática não seria o único fator, pois o fim já seria do domínio do desejo, e é por causa deste fim em particular que o agente delibera e escolhe. Deste modo existem duas coisas a serem levadas em conta: a deliberação e posterior escolha dos meios guiada pela razão prática, e o fim a que o desejo se inclina que, no agente virtuoso, é engendrado pela boa

disposição. Deste modo, o procedimento de deliberação e escolha através da razão prática pode censurar, e até mesmo vetar um fim, se todo meio para atingir tal fim seja moralmente inaceitável. Assim, a razão prática, embora não possa criar desejos, também não é escrava destes, mas possui um papel avaliativo. Destarte, a *EN* move-se dentro da multiplicidade dos fins postos pelo desejo em relação a todos os quais é preciso avaliar racionalmente as condições de execução. “O desejo humano é o espaço do inusitado, mas a avaliação do agir segue parâmetros idênticos a todo homem, a saber, a racionalidade da escolha dos meios.” (ZINGANO, 2008, p. 187) Portanto, a *EN* pode perpassar todo o campo do desejo tendo um papel avaliativo forte nas nossas ações, ao contrário de certos aspectos de outras éticas (como a cristã, por exemplo), cujos “bons fins” são dados de antemão e cabe ao agente apenas realiza-los, sendo avaliado apenas pelo sucesso em realizá-los ou não.

Mas ainda resta o problema de que a felicidade, o bem supremo do homem, não pode ser deliberada. Enunciaremos, aqui, uma solução a tal questão, pois não é nosso objetivo, neste texto, criticar ou defender esta tese, mas sim analisar a importância da deliberação e da escolha deliberada na *EN*. Em relação a tal aspecto, David Wiggins (2010, p. 134-135) expõe a questão e sugere uma resposta, a nosso ver muito feliz:

Simplemente chamar de *eudaimonia* o fim não deixa nada a deliberar se ele deveria realizar-se ou não. Estamos diante de uma espécie de truísmo [...], assim como o é a declaração de que, caso a deseabilidade da *eudaimonia* pudesse ser posta em questão, então não haveria nenhuma sorte de preocupação prática ou ética, nem nada no campo do desejo (fora do âmbito da *eudaimonia* em si mesma) que pudesse intervir para solucionar a questão. Mas tal trivialidade pouco faz para demonstrar a impossibilidade de se deliberar a respeito da questão “o que, na prática, *vem a ser* este fim?” ou “o que *valerá* para mim como especificação adequada em termos práticos do fim?” (WIGGINS, 2010, p. 134)

Argumenta que nada que Aristóteles tenha dito no livro 3 da *EN* impede este tipo de deliberação. Somente a saúde, que consta na filosofia grega como uma parcela inalienável do fim almejado pelos humanos, e a felicidade, que é idêntica ao fim, e não configura em termos práticos, a nada mais claro do que a expressão, “o fim”, são exemplos de coisas que não podem ser deliberadas. E conclui que:

Logo, não nos são dados exemplos de constituintes logicamente destacáveis do fim, tampouco de especificações discutíveis do que vem a ser o fim para ilustrar a tese de

Aristóteles em *EN* 3. Porém, segundo a interpretação tradicional da tese da não-deliberalidade, era justamente isso que era exigido. Assim, sugiro que aquilo que Aristóteles diria não poder ser objeto de deliberação é a escolha entre buscar a saúde ou a felicidade. Não está excluída a possibilidade de que se deve buscar, por meio da deliberação, tornar mais específico ou determinado, em termos práticos, aquele *telos* geral da *eudaimonia*, que é instintivo na constituição humana individual. (WIGGINS, 2010, p. 134-135)

Isto também constitui uma diferença entre o agente que delibera e o agente que resolve o problema geométrico: o segundo conhece o problema e por isso pode investigar os meios para resolvê-lo, mas o agente que delibera não sabe de uma maneira prática e objetiva, sobre o que deve investigar e deliberar os meios adequados.⁸⁷

O Filósofo acrescenta mais algumas informações sobre a deliberação a partir da tese que não deliberamos sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. São informações que, a nosso ver não necessitam de comentários:

Caso se deparem com algo impossível, suspendem a investigação; por exemplo, se for preciso dinheiro, mas não se é capaz de ganha-lo; caso se revele possível, põem-se a agir. São possíveis aquelas coisas que ocorrem por nós mesmos, pois as coisas feitas pelos amigos são em um certo sentido feitas por nós mesmos: o princípio está em nós⁸⁸. Investiga-se ora os instrumentos, ora sua utilização; também nas restantes⁸⁹, investiga-se ora por qual meio, ora como ocorrerá ou através de quê. (ARISTÓTELES, 2008, *EN* 1112b 24-31)

A título de conclusão, e deste modo mostrando o limite da deliberação, um limite por parte da própria deliberação que restringe seus fins, e outra do agente cuja deliberação se limita aos meios, Aristóteles diz:

⁸⁷ Reiterando aquilo que dissemos, não é nosso objetivo discutir tais coisas, mas estas três considerações sobre esta tese aristotélica nos pareceu pertinente.

⁸⁸ Em relação a esta afirmação temos o seguinte comentário: “Deste modo, coisas feitas pelos amigos são enumeradas por ele <Aristóteles> entre as possíveis, porque o que nossos amigos fazem é feito em algum sentido por nós, na medida em que o princípio do trabalho é encontrado em nós, pois eles mesmos fazem isto em consideração a nós” (st. Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle’s nichomachean ethics*, L. III, Lect. 8, nº 477, tradução nossa)

⁸⁹ Segundo Zingano (2008, p. 188), tal frase não é clara. O “restante”, a que se refere Aristóteles, parece ser as ações. Segundo Tomás de Aquino (1993, L. III, Lect. 8, nº 478), o “restante” refere-se as “outras artes”.

O homem mostra-se, então, conforme foi dito, ser princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmo; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1112b* 32-35)

Portanto, a deliberação restringe-se às coisas que podemos fazer por nós mesmos, e desejamos o fim, mas deliberamos apenas sobre os meios para atingir tais fins. Como já dissemos, a deliberação será analisada em toda obra de Aristóteles. Contudo, para nossos propósitos (o estudo da importância da deliberação e da escolha deliberada na *EN*), o que foi analisado já é satisfatório. Vejamos agora a relação entre a deliberação e a escolha deliberada.

5.4- A relação entre deliberação e escolha deliberada

Aristóteles analisa a relação entre a deliberação e a escolha deliberada a partir de *EN 1113a* 2, ainda no capítulo 5 do livro III. A nosso ver esta análise é de fundamental importância. O Filósofo diz:

O objeto de deliberação e o objeto da escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho. Cada um para de investigar como agirá quando traz a si o princípio e ao seu condutor: é isto, com efeito, o que é objeto da escolha deliberada. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1113a* 2-6)

No início desta passagem existe uma dupla comparação entre a deliberação e a escolha deliberada: entre os seus objetos e entre as suas ordens. Comparando os objetos da deliberação e da escolha deliberada, o Estagirita afirma que estes são os mesmos. Posto um fim pelo desejo, a deliberação dos meios para atingir tal fim se inicia. Quando a deliberação termina, e assentimos⁹⁰ em nossa deliberação, o objeto deliberado e assentido será o objeto da escolha deliberada, que se concretiza em ação se não houver nenhum impedimento. Conforme ressalta Zingano (2008, p. 189), em deliberações de coisas para o futuro, como não beber antes de dirigir, onde a ação não se inicia imediatamente, não há necessidade do assentimento. E ainda existem casos, onde após a deliberação a ação não se realiza:

⁹⁰ Conforme: Marco ZINGANO, *Aristóteles: ética nicomachea* I 13-III 8; tratado da virtude moral, p. 189.

Aristóteles conhece obviamente bem o fato de tomar decisões por deliberação, sem que se siga a isto uma ação, particularmente em relação aos casos em que essas promessas de ação não se realizam quando as circunstâncias requerem sua efetivação, fenômeno humano, particularmente humano: ele examina, por exemplo, a figura do homem acrático que delibera previamente sobre o que fará ou deixará de fazer, mas que fraqueja no ato mesmo de fazer ou deixar de fazer. O acrático delibera, mas falta-lhe no momento oportuno o assentimento ao qual se segue imediatamente a ação, nada o impedindo fisicamente. (ZINGANO, 2008, p. 189-190)

Em relação à ordem da deliberação e da escolha deliberada, a deliberação sempre ocorre em primeiro lugar. Aquilo que é deliberado é o primeiro na ordem da execução. Mas qual é o momento de terminar a deliberação? “Um homem termina seu exame de passos <steps> práticos quando ele atinge o ponto ao qual sua própria eficiência começa; [...]” (STEWART, 1999a, p. 252, tradução nossa) Assim, a deliberação deve terminar quando o agente “traz a si o princípio e ao seu condutor”. Mas como interpretar esta frase do Filósofo? Segundo Zingano (2008, p. 191-192), o Estagirita está dizendo que quando a deliberação termina o agente (o princípio) descobre o meio para começar a agir, e deste modo aciona a parte de seu corpo que deve agir (o condutor), por exemplo, se o agente (o princípio) escolhe por deliberação abrir a porta ele provavelmente estenderá o braço (o condutor). Destarte, o fim da deliberação tem dois movimentos: a descoberta de como o agente pode ser o princípio e qual parte de seu corpo deve começar a agir. São estes dois fatores, o sinal de que a escolha deliberada terminou.

E Aristóteles conclui:

Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme à deliberação.

Fique, assim, dito em grandes linhas o que é a escolha deliberada, sobre que coisas incide e que concerne às coisas que conduzem aos fins. (ARISTÓTELES, 2008, *EN 1113a 9-14*)⁹¹

⁹¹ Em relação a tal passagem, que sintetiza a deliberação e a escolha deliberada temos o importante comentário: “Aristóteles declara que a escolha se refere a um meio e não a um fim. Esta é uma limitação, nem naturalmente sugerida pela palavra grega, nem pela inglesa, pois pode haver uma escolha entre fins tal como entre os meios. De fato, excetuando-se duas passagens em que a προαίρεσις é formalmente discutida (*EN 1111b 4 – 1113a 14*, *1139a 17-b 13*), muito raramente se refere a meios (As únicas passagens nas quais parece fazê-lo nitidamente são *Met. 1025b 24*, *EN 1145a 4*, *1162b 36*, *Rhet. 1363a 19*). Quer no cômputo da *Ética* quer nos outros trabalhos

Para encerrarmos esta seção, devemos analisar com Aristóteles o desejo, que é o móvel último da ação. O Filósofo, no capítulo 6 do livro III da *EN* (1113a 15 – 1113b 2), discute a relação entre o bem aparente e o bem: “Aristóteles sustenta a tese do bem aparente como condição necessária, mas não suficiente, do bem.” (ZINGANO, 2008, p. 193)

Em sua análise da deliberação e posterior escolha deliberada, o Estagirita nos diz que desejamos os fins. Ao agente virtuoso cabe desejar o bem e ao agente vicioso desejar o mau. Mas surge uma questão: “O fim querido⁹² é o bem real, como alguns supõem, ou, como outros supõem, somente aquilo que o ‘agente que quer’ <wisher> pensa ser o bem?” (STEWART, 1999a, p. 269, tradução nossa) Se tal questão traz problemas, Aristóteles responde a ela inaugurando uma perspectiva inteiramente nova para a análise da ação:

[...] todo objeto, para figurar como o fim de uma ação, tem de ser tomado como tal pelo agente. O *bem aparente* não é algo que mera ou enganosamente figura como um bem; é uma condição necessária da lógica do bem, seja ele perseguido pelo homem vulgar ou pelo prudente. Este ato de tomar algo como um bem faz com que o contexto intencional seja inevitável ao domínio prático. (ZINGANO, 2008, p. 193-194)

O Estagirita afirma que para o desejo ser movido, o objeto que o move deve ser algo que pareça um bem ao agente. Tal crença pode revelar-se verdadeira ou falsa, mas ela é necessária, mas não suficiente, para que o agente moral comece a mover-se. Se tal bem apresentar-se como o bem verdadeiro (ou seja, em uma ação apresentar-se como uma mediania em relação a nós tal como se apresenta ao homem prudente), o agente virtuoso inicia sua deliberação e posterior escolha deliberada dos meios para atingi-lo. Mas, a intenção do agente deve estar presente, intenção no sentido de inclinar seu desejo para algo que lhe pareça um bem: “A intencionalidade é inextricável ao mundo prático, enquanto tal fenômeno

de Aristóteles, ela significa geralmente ‘propósito’, e refere-se não aos meios, mas a um fim (Os exemplos mais claros são: *Top* 172b 11; *Meteor.* 339a 9; *Met.* 1004b 25; *Pol.* 1269b 13, 1271a 32, 1301a 19, 1324a 21; *Rhet.* 1355b 18, 1374a 11-b 14; *EN* 1102a 13, 1110b 31, 1111b 5, 1117a 5, 1136b 15, 1151a 7-30, 1152a 17, 1163a 22, 1164b 1, 1179a 35, e especialmente 1144a 20. Algumas destas passagens não são absolutamente decisivas em si mesmas, mas a evidência acumulativa é irresistível.” (David ROSS, *Aristóteles*, p. 206) Diante de tantas evidências, do comentário de Ross e dos muitos artigos que tratam do tema, como o de David Wiggins, já citado, acreditamos existir uma razão forte para crer que talvez Aristóteles não estivesse realmente querendo afirmar que deliberamos apenas sobre os meios e não sobre os fins.

⁹² Neste capítulo, Aristóteles trata apenas de um tipo de desejo: o querer, justamente por este ser tratado de modo privilegiado dentre todos os tipos de desejo pelos seus antecessores. O Filósofo, no entanto, não estaria afirmando que o bem aparente é o objeto do apetite e do impulso e o bem verdadeiro seja o objeto do querer.

não é necessariamente ubíquo no teórico, ainda que possa estar presente em certos casos.” (ZINGANO, 2008, p. 195)

Aristóteles, ao final da *EN*, sugere o homem prudente como aquele que detecta melhor o justo meio em cada situação. Assim, quem após ter desejado um bem, para saber se não está perseguindo um bem aparente, deve procurar seguir os passos do prudente. O juízo que faz o homem prudente não é constitutivo do verdadeiro bem das coisas, mas ele é o guia em quem podemos confiar. Posteriormente, quando da análise da *euboulia* no livro VI da *EN* (1138b 17 - 1145a 14), Aristóteles dirá que o homem prudente é aquele que melhor detecta o justo meio. Justamente por possuir os dois tipos de virtude: a ética e a *dianoética*, e, portanto seu julgamento é o padrão para a escolha do verdadeiro bem.

Enfim, neste capítulo analisamos os atos voluntários, que são constituintes da escolha deliberada, a deliberação em linhas gerais e a relação entre a escolha deliberada e a deliberação. Vimos que o padrão para a boa deliberação é dada pelo homem prudente. Pretendemos agora, nas considerações finais esclarecer a importância da deliberação e da escolha deliberada na *EN*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessas considerações finais tentaremos discutir algumas questões. Qual a importância da deliberação e da escolha deliberada na *EN* de Aristóteles? O Estagirita pode prescindir da deliberação e da escolha deliberada no modelo ético proposto por ele? Tanto em caso negativo ou afirmativo, por quê? Que outro caminho argumentativo percorrer para propor como o agente moral pode alcançar a felicidade? Aristóteles poderia eliminar alguns destes elementos investigativos presentes em nosso texto (o método, o bem, as partes da alma, a virtude moral, a deliberação e a escolha deliberada)? Entendemos que, se conseguirmos responder a estas questões de uma maneira feliz, estará justificada nossa pesquisa.

Aristóteles passou boa parte da sua vida estudando na Academia de Platão, sendo um de seus mais expoentes discípulos. Mas isto não impediu o Filósofo de romper com o seu mestre. Para nosso fim, citamos o rompimento da Metafísica do Estagirita com a Metafísica socrático-platônica da divisão dos mundos. Grosso modo, tal metafísica sugere uma divisão do mundo em mundo sensível e mundo inteligível, da opinião (*doxa*) e do conhecimento, sendo a opinião relacionada ao mundo sensível e o conhecimento, ao mundo inteligível.

Na moral socrático-platônica, o bem é atingido apenas pela participação do agente moral na Ideia de Bem, e tal participação se dá através do conhecimento teórico, sendo deixado à opinião um papel pouco relevante. O candidato mais apto a atingir tal Ideia é o filósofo, por deter, em boa medida, o conhecimento teórico. O exemplo mais promissor seria Sócrates. A Ideia de Bem está em um mundo diferente do mundo das coisas sensíveis. O mundo das coisas sensíveis é aquele habitado pelas pessoas e coisas. Tais pessoas e coisas são meros simulacros das suas respectivas Ideias, que estão naquele outro mundo. Só há possibilidade de ascender a este outro mundo habitado pelas Ideias, através do conhecimento teórico (daí muitas vezes tal mundo ser chamado mundo inteligível), que é incomparavelmente superior ao conhecimento da opinião. Tal conhecimento teórico só é possível a poucos, sendo, deste modo, a participação na Ideia de Bem permitida a poucos.

Aristóteles rompe⁹³ com tais ideias. O bem, para o Filósofo, não é mais uma Ideia de Bem a ser atingida pelo conhecimento teórico, onde apenas alguns podem atingir. Mas o Estagirita não descarta completamente o conhecimento na obtenção do bem. Ele o modifica.

Para Aristóteles, o conhecimento é de dois tipos: prático e teórico. Os dois tipos de conhecimento têm o seu valor. Ao conhecimento teórico cabe tratar das coisas eternas e

⁹³ Este rompimento não é total. Não cabe a nós, neste texto, discutir os aspectos que envolvem tal rompimento.

imutáveis, como os objetos da Metafísica e das Matemáticas. Tal conhecimento parte de princípios universais e imutáveis, e, por dedução, através dos silogismos, atinge uma conclusão também no âmbito de tais conhecimentos.

Já o conhecimento prático trata das coisas que não acontecem nem por necessidade ou por natureza, e também das coisas que não ocorrem por acaso. No caso, as primeiras cabem ao conhecimento teórico, e, para a segunda, não cabe conhecimento algum. O conhecimento prático diz respeito às coisas que ocorrem no mais das vezes, mas não são indefinidas, nas quais existe certa possibilidade de previsão de como ocorrem. O conhecimento prático não parte de princípios invariáveis porque na vida prática (tanto visando à produção como a ação), tais princípios não são importantes, se é que eles existem.

Para tornar-se um “sábio” em relação a assuntos práticos, o agente necessita de uma boa educação, iniciada desde a infância, onde toma conhecimento, dentre outras coisas, dos usos e dos costumes da sua *pólis*, enfim, tem aquilo a que Aristóteles chama de uma educação completa. Tal educação envolve não somente uma educação acadêmica, mas uma educação formadora de bons hábitos, a qual o Estagirita dá o nome de disposição para agir bem. Tal educação também inclui tornar o agente capaz, (numa situação concreta, onde grande quantidade de circunstâncias apresenta-se), analisar opções diferentes, muitas vezes rivais e optar pelo melhor modo de agir. Aristóteles chama o ato de analisar opções e de julgar de deliberação. Assim, à educação completa cabe criar uma excelência na disposição que é engendradora, e uma excelência na capacidade de analisar pesando posições rivais (qual seja, a de deliberar), e escolher o que a deliberação detectou. Ao agente mais apto a fazer isto ele dá o nome de prudente, e o exemplo clássico de um deles na *EN* é Péricles, o grande administrador da Grécia Antiga.

Assim, o bem do homem, que não era mais uma Ideia de Bem, mas sim algo que pode, grosso modo, ser atingido por qualquer um, é concebido como a excelência na função do homem ou a virtude da função humana. A função humana é algo próprio ao homem, algo que só cabe a ele. Tal função é a atividade do princípio racional humano. Notemos que tal função é encontrada na “atividade” do princípio racional, mas não no raciocínio teórico, e sim no raciocínio prático.

Mas esta divisão do conhecimento acarreta também uma divisão do local que este ocuparia na alma humana. Para Aristóteles, a excelência da disposição e a excelência na deliberação não pertencem às mesmas partes da alma. Assim, também a divisão do modelo da alma é modificada em relação ao modelo da divisão da alma socrático-platônica. O Estagirita

divide as partes da alma irracional e racional em duas outras subpartes cada uma. Na parte irracional da alma existem duas subpartes: nutritiva ou vegetativa, a qual não cabe nenhuma tarefa na excelência da função humana, e a outra chamada apetitiva ou desiderativa (composta de apetite, impulso e querer), na qual os três componentes do desejo humano residem. É a esta parte que cabe a excelência da boa disposição para agir. Tal subparte, apesar de irracional, tem a capacidade de seguir a parte racional da alma. Mas não às duas partes. A alma racional também se divide em duas subpartes: a subparte racional científica ou teórica, à qual não cabe tarefa indispensável para o bem do homem, e a subparte racional calculativa, a qual cabe a excelência em deliberar bem. Destarte, a excelência da função humana, em que consiste o bem do homem ou a felicidade, como o Filósofo a denomina, consiste na excelência da disposição para agir, e na excelência em analisar e decidir como agir. Excelências ou virtudes de duas partes diferentes da alma que agem em conjunto. A primeira, o Filósofo dá o nome de virtude ética, e a segunda, o nome de virtude *dianoética*. Deste modo, o agente não é escravo nem do desejo, nem da razão.

Como dissemos acima: grosso modo qualquer pessoa pode alcançar a felicidade. Usamos aqui a expressão “grosso modo”, porque, para o Estagirita, não são todas as pessoas que são capazes de atingir a felicidade. Em seu método, quando trata dos tipos de pessoas que podem vir a entender preleções políticas, nas quais estão incluídas questões éticas, ele descarta o agente que é jovem em caráter, pois é muito difícil que este consiga criar uma boa disposição, ou que ao deliberar possa libertar-se de suas paixões. Descarta também os jovens em idade. Para o Filósofo, as crianças não podem atingir a felicidade, pois, por causa de sua pouca idade, não possuem o desenvolvimento necessário das subpartes da alma, e, como o bem do homem depende delas, torna-se impossível a sua realização. Elas somente podem apresentar grandes indícios de que poderão ser felizes.

Aristóteles pressupõe também que esta educação completa, necessária à felicidade humana, seja proporcionada a todas as pessoas que possuem a possibilidade de tê-la (escravos, por exemplo, não contam entre tais pessoas, pois não seriam racionais). Neste contexto, onde os agentes tenham recebido tal educação, o Estagirita afirma também que todo homem é responsável por sua disposição engendrada.

Mas como deve ser esta boa disposição e esta excelência em deliberar? Aristóteles sugere que, para que o agente atinja a felicidade, é preciso que ele tenha um bom hábito de escolher deliberadamente como agir segundo o justo meio. Na ação realizada através da disposição para buscar o justo meio, e na excelência da deliberação em detectá-lo, para

depois, agir, consiste a virtude da função própria ao homem, qual seja, o bem do homem ou a felicidade. Este justo meio ao agir é uma mediania entre dois extremos, mas não uma média aritmética entre dois números, pois isto é reservado ao raciocínio teórico (e, se assim fosse, dependeríamos novamente apenas do intelecto para atingir o bem do homem, como queria a Metafísica socrático-platônica). Este justo meio em relação a nós não diz respeito ao justo meio para um determinado homem. Para Aristóteles, o homem não é a medida das coisas. É um justo meio, detectado caso a caso na enorme quantidade de circunstâncias que envolvem a ação, cujo parâmetro para a boa detecção é aquela que o homem prudente realiza.

Mas Aristóteles sugere que nós deliberamos e posteriormente escolhemos apenas os meios para a realização de uma ação. Assim, quando deliberamos, investigamos como e através de que uma ação deve se realizar. O fim de uma ação é engendrado pelo desejo, que se divide em apetite, impulso e o querer. Assim, temos a grande importância da boa disposição engendrada, que promove ao agente encontrar bons fins. Mas, apesar da promoção de uma grande controvérsia, tal tese aristotélica ainda deixa à deliberação e posterior escolha, um papel fundamental. Quando o desejo põe um fim para atingirmos, e, ao deliberarmos, notamos que tal fim é impossível de ser atingido, ou que tal fim não é um bom fim (do ponto de vista moral), podemos vetá-lo. Assim, Aristóteles está nos livrando de sermos escravos das paixões.

Portanto, pensamos que o Estagirita, ao propor o seu modelo ético, não pode prescindir de nenhum dos elementos investigativos aqui citados e que compõem a *EN*. O método é essencial para nos informar que tipo de pessoa pode ter a possibilidade de alcançar a felicidade, permitindo ao Filósofo especificar o público a que se dirige a *EN* e assim o fazendo, colocar no poder do próprio agente a responsabilidade da disposição que engendrará. A afirmação de que a ética não oferece respostas precisas, como as respostas da Matemática, a exclui do raciocínio teórico, e a inclui no universo ao qual realmente pertence, ou seja, o raciocínio prático. A nosso ver, isto é mostra mais do que suficiente do rompimento de Aristóteles com a Metafísica socrático-platônica. Quando o Estagirita traz o bem para o âmbito humano, ele sugere que o seu estudo é árduo e impreciso, que a boa deliberação não é nada fácil, e que não se deve esperar da ética uma precisão que ela não comporta.

A respeito do bem, não é nem necessário analisar que ele deve estar incluído na *EN*. A investigação do que ele é e, principalmente, de como atingi-lo, é o que norteia toda a *EN*. A análise do bem do homem, que é o que interessa ao Filósofo, nos leva a concluir que ele é a felicidade, que pode ser alcançada pela vida virtuosa ou pela vida contemplativa. Sobre

a segunda candidata, o Estagirita pouco fala, restringindo sua análise praticamente ao livro X da *EN* (1172a 17 – 1181b 25). Praticamente toda a *EN* se volta para a vida virtuosa.

Como a virtude, referida na vida virtuosa, depende de dois tipos de excelência, que, por sua vez, pertencem a partes diferentes da alma, Aristóteles precisa explicar o seu novo modelo de divisão (novo no sentido de diferente do sugerido na *Metafísica* socrático-platônica) da alma e mostrar que a virtude não é apenas racional. A virtude não sendo apenas racional, e se a vida virtuosa é a principal candidata à vida feliz, o Filósofo retira o bem do domínio puramente racional. Por conseguinte, o estudo da virtude, e de como atingi-la é imprescindível para que se possa atingir a vida feliz. Aristóteles enuncia sua definição de virtude como: uma disposição de escolher por deliberação, disposição esta delimitada pela razão prática, tal objeto é uma mediania relativa a nós, cujo parâmetro de acerto é aquele que realiza o homem prudente. Deste modo, a deliberação e posterior escolha deliberada, juntamente com os outros constituintes (como disposição, mediania e homem prudente), transformam-se em elementos imprescindíveis da virtude, e, portanto da vida virtuosa, em que consiste o bem do homem. Como a escolha pressupõe que o que será feito seja voluntário, um estudo do involuntário e do voluntário também se faz necessário. Assim, para a coerência da *EN*, todos estes objetos investigativos se fazem necessários.

Outra questão que nos propusemos a responder é: se seria ou não possível a Aristóteles, na *EN*, propor outro caminho argumentativo a ser seguido pelo agente moral para que este possa alcançar a felicidade. Acreditamos que não.

A *EN*, em suas primeiras linhas, sugere o que busca, ou seja, o bem. Como já foi sugerido, tal bem não é mais a Ideia de Bem a ser atingida pelo raciocínio teórico, como quer a *Metafísica* socrático-platônica. Tal bem reside na virtude da função do homem. A função do homem, em sua primeira acepção (p. 24), consiste naquilo que só cabe a ele realizar e a virtude desta função, na excelência da sua realização. A função do homem é a atividade do princípio racional. Portanto, ou o Estagirita concorda com a ascensão à Ideia de Bem pelo princípio racional, ou modifica a relação entre princípio racional e bem, ou modifica o princípio racional. O Filósofo realiza os dois últimos.

Já que o bem se constitui na virtude da atividade do princípio racional, a relação entre ambos é necessária. O princípio racional é subdividido em raciocínio teórico e raciocínio prático. A apenas uma destas subdivisões cabe à virtude, qual seja, o raciocínio prático. Mas, a nosso ver, Aristóteles percebe que não pode ficar alheio à importância do papel dos desejos, do prazer e da dor (que não são racionais), mas movem o agente moral.

Portanto, também existe a necessidade da virtude de uma parte da alma que é irracional. Mas tal parte deve conseguir ouvir a razão. É da união de ambas as virtudes que surge a felicidade ou o bem.

O Estagirita nos diz que a razão (prática ou teórica) não promove a ação humana em direção ao bem, como a Ideia de Bem necessita que assim fosse (no caso, apenas da razão teórica) para o Bem ser atingido. Se a função humana está na atividade racional do homem, e é nela que podemos encontrar a vida virtuosa, que é a felicidade, o Filósofo tem que modificar o modelo de divisão da alma humana. Afirmando a existência da alma irracional desiderativa, e da alma racional calculativa, o grande peso dado anteriormente ao raciocínio teórico como único modo de atingir o bem se modifica. A felicidade é alcançada pela virtude da alma irracional desiderativa, juntamente com a virtude da alma racional calculativa. Como agora o bem não pode ser mais uma Ideia de Bem, ele reside no justo meio em relação a nós, cujo alcance se dá através da boa disposição engendrada, que leva o agente a escolher, analisando e julgando através do seu intelecto prático (ou seja, deliberando), como e através de que obtê-lo. Um desejo bem disposto, e uma razão prática eficiente em detectar como e através de que obtê-lo (podendo, como já foi analisado, vetá-lo ou modifica-lo), e dirigindo tal desejo para atingir o justo meio em relação a nós, livra-nos tanto da escravidão das paixões como da escravidão da razão. Como conseguir tal feito é algo difícil. Ao prescrever o método, o Filósofo deixa clara a limitação da ética, e de a quem é possível à felicidade, bem como aos candidatos à mesma.

Concluimos então, que Aristóteles, ao definir o bem e a sua aquisição como metas da *EN*, não deixa outra opção ao agente que deseja atingir este bem, que não seja o engendramento da boa disposição, da boa deliberação e da boa escolha deliberada.

Como o bem do homem reside na virtude da função do mesmo, e sendo a virtude definida como tal, é impossível ao agente, se ele deseja atingir este bem, prescindir da deliberação, pois é ela quem detecta caso a caso, no caso do agente virtuoso, o justo meio de cada ação. E é no justo meio que se dá a virtude moral. Se o agente possuir a boa disposição engendrada, ele escolherá aquilo que a boa deliberação detectou. Assim, a escolha deliberada é também imprescindível, pois o agente moral pode deliberar com excelência, mas se a boa (no sentido moral) escolha deliberada não ocorrer, ele não age virtuosamente.

A excelência da disposição engendrada unida a excelência no deliberar tendo em vista o justo meio é a virtude do homem. Se o agente moral, para tornar-se virtuoso e,

consequentemente, feliz, não precisasse deliberar, teríamos duas consequências: ou a detecção do justo meio seria deixada ao raciocínio teórico ou ao desejo.

Como o Filósofo já deixa claro, em sua ética não existe a possibilidade, por exemplo, de sermos saudáveis por ascendermos, através do raciocínio teórico, à Ideia de Saúde. Também a deliberação não é possível ao raciocínio teórico, pois este parte de princípios universais e através do silogismo chega à conclusão. O silogismo prático, que rege a deliberação, não possui princípios primeiros e universais dos quais o raciocínio teórico possa partir.

No modelo ético da *EN*, como o desejo volta-se para o fim e o raciocínio prático informa o “como e através de que”, este desejo pode realizar-se. O raciocínio prático pode vetar tal desejo, se os meios para atingi-lo forem impossíveis ou se tal desejo apresentar-se moralmente mau. A consequência de prescindir da deliberação para agir é tornar-se um escravo destes desejos. Mesmo se o agente for moralmente virtuoso e tiver o desejo voltado para a escolha do justo meio, ele não consegue detectá-lo, e nem consegue realizá-lo moralmente bem, pois o raciocínio teórico não delibera. Agiríamos impulsionados apenas pelo desejo, de um modo que os fins justificariam os meios, fossem eles quais fossem.

Como na escolha deliberada, o que a deliberação conclui é o objeto da escolha, se esta ocorrer imediatamente após a deliberação, ela torna-se imprescindível, pois, caso contrário, não agimos. Mas alguém pode deliberar, por exemplo, que não irá beber e depois dirigir, sendo a escolha imprescindível se tal fato ocorre imediatamente (bebi logo não dirigirei). Neste caso, ocorreu a ação motivada pela escolha deliberada. Mas é possível que tal agente delibere que fará ou não tal coisa, mas não aja imediatamente ou até não aja. Contudo, o agente virtuoso, sem levarmos em consideração o momento em que agirá, ao agir, provavelmente escolherá por deliberação.

Após analisarmos todos estes pontos, acreditamos ter enunciado, mesmo que de modo sucinto, a importância da deliberação e da escolha deliberada, e, também, qual é este papel imprescindível na vida virtuosa e na felicidade. Aristóteles traz ao mundo habitado pelas pessoas e coisas (contrário ao mundo das Ideias), e a um alcance de certo modo mais geral (não restrito apenas a aqueles que ascendem ao mundo das Ideias), a possibilidade da felicidade. Percebe e valoriza desejos, prazeres e dores na existência comum, mas sem deixar apenas a eles o poder para viver a vida feliz. Concede ao conhecimento prático um grande valor. A nosso ver, Aristóteles, sem entrarmos no mérito do mundo ser ou não como se apresenta a nós, enxergou o homem mais próximo do que ele realmente é: um ser racional que

possui desejos, no qual a vida feliz deve envolver os dois e não ao domínio de uma razão teórica pura. Quando uma parte do mérito para alcançar a felicidade, é imputado à deliberação e à escolha deliberada, torna-se impossível ao agente que deseja a felicidade, consegui-la sem estas. Não somos mais escravos nem da razão e nem dos desejos. O agente virtuoso, e, portanto feliz, sugere o bom desejo. Este se submete à razão, no sentido desta buscar os meios para realizá-lo, buscando o justo meio de cada ação. Após a detecção do justo meio, de uma maneira única, que envolve um desejo virtuoso e a excelência do raciocínio prático, o agente escolhe o que a deliberação detectou.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *Ethica Nicomachea*. In: McKEON, RICHARD (Editor). *The basic works of Aristotle*. Trad. W. D. Ross. 3 ed. New York: The Modern Library, 2001.
- _____. *Nichomachean ethics*. Introdução, tradução e notas H. Rackham. 13 ed. London: Havard University Press, 2003.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. Introdução, tradução, notas e index J. Tricot. 2 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- _____. *Ethica Nichomachea I 13 – III 8*. In: ZINGANO, Marco. *Aristóteles: ética nicomachea I 13-III 8; tratado da virtude moral*. São Paulo: Odyseus Editora, 2008.
- _____. *Metafísica*: Texto grego com tradução ao lado. Trad. Giovanni Reale. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. 2, 695 p.
- ARISTÓTELES e outros. *Aristóteles*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 320p.
- AQUINAS, Thomas st. *Commentary on Aristotle's Nicomachean ethics*. Trad. C. I. Litzinger. 2 ed. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.
- _____, Tomás de. Livro I dos comentários de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco. In: LIMA, José Jivaldo (Trad.). *Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco*. *Revista Signum*, s.l., v. 11, n. 2, p. 280-392, 2010a.
- _____, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2010b.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. *L'Éthique à Nicomaque: Tome II – Deuxième partie commentaire livres I-V*. 2 ed. Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters, 2002a. v. 1.
- _____. *L'Éthique à Nicomaque: Tome II – Deuxième partie commentaire livres VI-X*. 2 ed. Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters, 2002b. v. 2.
- GOTTLIEB, Paula. O silogismo prático. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 204-216.
- MEYER, Susan S. O voluntário segundo Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 132-150.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- REALE, Giovanni. *Metafísica*: Sumário e comentários. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002c. v. 3.
- ROSS, David. *Aristóteles*. Trad. Luis Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*. 2 ed. Bristol: Thoemmes Press, 1999a. v. 1.
- _____. *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*. 2 ed. Bristol: Thoemmes Press, 1999b. v. 2.
- WIGGINS, David. Deliberação e razão prática. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a ética nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odyseus, 2010. p. 126-154.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: ética nicomachea I 13-III 8; tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. Deliberação e vontade em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.) *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2007. p. 167-211.

_____. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.) *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2007. p. 241-276.

_____. Deliberação e inferência prática em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.) *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2007. p. 277-300.