

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HEITOR NELSON FERREIRA

Desejo virtuoso na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles

MARÍLIA – SP

2021

HEITOR NELSON FERREIRA

Desejo virtuoso na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles

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.

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

Orientador: Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

MARÍLIA – SP

2021

F383d                      Ferreira, Heitor Nelson  
                                Desejo Virtuoso na Ética a Nicômaco de Aristóteles / Heitor  
                                Nelson Ferreira. -- Marília, 2021  
  
                                105 p.  
  
                                Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista  
                                (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília  
  
                                Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira  
  
                                1. Aristóteles. 2. Ética. 3. Aquisição da virtude.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da  
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

HEITOR NELSON FERREIRA

Desejo virtuoso na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles

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: Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira – UNESP – Campus Marília

2º Examinador: Prof. Dr. João Silva Lima – UFAC – Campus Rio Branco

3º Examinador: Prof. Dr. Andrey Ivanov - UNESP – Campus Marília

1º Suplente: Prof. Dr. Ronildo Alves dos Santos – USP – Campus Ribeirão Preto

2º Suplente: Prof. Dr. Pedro Novelli – UNESP – Campus Marília

## **DEDICATÓRIA**

*Para Franciele Cândido Guimarães e  
Olívia Ferreira Cândido Guimarães*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais por todo cuidado e dedicação. Ao meu pai por todo apoio e incentivo. À minha mãe por todo carinho, incentivo e entusiasmo que sempre teve com meus estudos. Aos meus irmãos, também pelo apoio e carinho.

Agradeço à Franciele e à sua família, e à Olívia, minha filha, pelo apoio e por darem-me a chance de conviver com pessoas iluminadoras, cujos ensinamentos são para mim regra e medida da virtude.

Agradeço especialmente ao meu orientador Reinaldo Sampaio Pereira, que desde a graduação fez fortalecer o interesse pela filosofia. Agradeço por ter me ajudado na formulação das minhas questões filosóficas; pelo apoio, dedicação e amizade.

Agradeço aos professores Andrey Ivanov e João Silva Lima pela atenção e observações feitas ao texto de qualificação, as quais muito me ajudaram na produção da minha dissertação. Agradeço aos professores Pedro Novelli e Ronildo Alves dos Santos por gentilmente aceitarem participar da minha banca de defesa.

Agradeço aos amigos e a todos que me apoiaram na busca pelo conhecimento.

ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως  
ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον  
ὑπάρχειν<sup>1</sup>.

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI 13, 1144b7-8)

---

<sup>1</sup> “[...] andamos em busca de outro bem que o seja propriamente — queremos que essas qualidades existam em nós de outro modo.”

## **RESUMO**

Esta dissertação investiga o problema da formação do desejo virtuoso, que é uma das condições para a aquisição da virtude. O problema surge da interpretação que Aristóteles reconhece o conflito moral da *acrasia* como conflito entre a razão e o desejo. Consequentemente, tem-se que o filósofo parece também advogar em favor da tese da involuntariedade da virtude, pois é possível ao agente realizar a ação correta de modo não virtuoso, ou seja, não a desejando pelo motivo apropriado. Para se passar ao estado ético é necessário fazê-lo, i.e, é necessário que o agente faça a ação virtuosa virtuosamente, desejando ser virtuoso pela virtude em si mesma, mas Aristóteles limita a atividade racional da deliberação aos meios, excluindo-a em relação aos fins. Se a aquisição da virtude depende da formação do desejo virtuoso, que por sua vez é o desejar pelo motivo apropriado, é preciso entender como isso pode ocorrer considerando a supressão da deliberação sobre os fins. O exame da proposta aristotélica de aquisição de virtude, contudo, mostra que esta quadra-se com a tese que o conhecimento não é condição suficiente para a educação ética, sendo necessário que se constitua o desejo virtuoso, o que postula a possibilidade da passagem ao momento propriamente ético. Também infere-se que o filósofo postula a necessidade da educação do desejo, por considerar que a maioria dos indivíduos não age virtuosamente, o que atribui à predominância da satisfação dos apetites em detrimento dos desejos conforme à razão.

## **PALAVRAS-CHAVE:**

**Desejo; razão; virtude; educação ética**

**ABSTRACT:**

This dissertação investigates the problem of the formation of virtuous desire, which is one of the conditions for acquiring virtue. The problem arises from the interpretation that Aristotle recognizes the moral conflict of *akrasia* as the conflict between reason and desire. As a consequence, it appears that the philosopher also seems to advocate in favor of the involuntary virtue thesis, since it is possible for the agent to perform the correct action in a non-virtuous way, that is, not wanting it for the appropriate reason. To move to the ethical state it is necessary to do so, i.e., it is necessary that the agent does the virtuous action virtuously, desiring to be virtuous by virtue in itself, but Aristotle limits the rational activity of deliberation to the means, excluding it in relation to the ends. If the acquisition of virtue depends on the formation of the virtuous desire, which in turn is the desire for the appropriate reasons, it is necessary to understand how this occurs considering the suppression of the deliberation on the ends. The examination of the Aristotelian proposal for the acquisition of virtue, however, shows that this is based on the thesis that knowledge is not a sufficient condition for ethical education, and that virtuous desire must be constituted, which postulates the possibility of passing to the properly ethical moment.

**Key words:**

**Desire, reason, virtue, ethical education**

## Sumário

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Introdução                                                                             | 11  |
| 2. Deliberação, escolha e ação                                                            | 16  |
| 3. A questão da <i>acrasia</i>                                                            | 21  |
| 4. A questão da <i>phronesis</i>                                                          | 35  |
| 5. O estado ético é desejar a prática da virtude                                          | 47  |
| 5.1. Primeiro critério da virtude: ter conhecimento e dar boas razões para a ação         | 50  |
| 5.2. Segundo critério da virtude: agir por escolha e escolher no interesse do próprio ato | 56  |
| 5.2.1. O prazer na <i>Ética a Nicômaco</i>                                                | 58  |
| 5.3. Terceiro critério da virtude: agir com uma disposição firme e imutável               | 75  |
| 6. A educação do desejo virtuoso                                                          | 83  |
| 7. Conclusão                                                                              | 96  |
| 8. Bibliografia                                                                           | 103 |

## INTRODUÇÃO

Esta tese aborda o problema presente na *Ética a Nicômaco* da formação do desejo virtuoso, que é um dos objetivos do processo de constituição da virtude. De início não desejamos naturalmente a virtude (1103a18; 1106a10), mas o desejo pela virtude precisa ser assim constituído, o que ocorre quando o agente passa a praticar a virtude em vista dela mesma. Para alcançar esse estágio devemos desejar sob influência da razão, no entanto muitas vezes a razão e o desejo entram em conflito (*acrasia*) e podemos saber o que é o melhor a ser feito e mesmo assim não desejá-lo. Se a virtude é a prática da ação virtuosa junto com a motivação apropriada, será preciso analisar como o agente pode educar o desejo e tornar o bem pensado um bem desejado, estágio este que exige mais do que o mero conhecimento do melhor, considerando que Aristóteles restringe a atividade racional da deliberação e a escolha unicamente aos meios e o desejo ao fim (*EN* III 2: 1111b37).

Aristóteles estabelece distinções sobre a origem da virtude na *Ética a Nicômaco*<sup>2</sup> e a funda em uma certa teoria da alma humana. Após definir a *eudaimonia* (felicidade), em 1098 a16-18, como uma atividade da alma em conformidade com a virtude, Aristóteles examina em I 13, último capítulo do primeiro livro, a virtude humana como excelência da alma, cujo conhecimento é necessário para tornar-se bom e honesto. Ele procede com uma divisão de funções da alma em duas: (i) uma parte racional (*logon ekhon*); e (ii) uma parte irracional (*alogon*). A parte irracional é ela mesma dupla: uma parte que é comum a todos seres vivos, i.e, a nutrição e o crescimento; e outra que participa de certo modo da razão, como elemento capaz de ouvir, obedecer ou responder àquela parte da alma que possui razão em si mesma<sup>3</sup>. A primeira parte da alma irracional é a *vegetativa*, a qual não tem influência na virtude, e a segunda, já mencionada, é a *apetitiva* ou *desejante*, a qual participa do princípio racional na medida em que o escuta e o obedece. Neste ponto, Aristóteles é claro: “a advertência e toda

---

<sup>2</sup> Doravante *EN*.

<sup>3</sup> Nesse contexto, Aristóteles faz referência genérica a uma certa divisão da alma humana, sem se comprometer com a crença das partes da alma em sentido literal. O filósofo faz observações críticas em *De An.* 3.9 e 10 contra a tripartição da alma, entendendo que esse modelo de alma separa artificialmente o desejo da faculdade de percepção.

censura e exortação indicam que a parte não-racional é persuadida de certo modo pela razão” (EN I 13: 1102b34-1103a1). O desejo busca por definição o bem (EN III 4: 1113a15), e o faz tendo como inclinação obter o prazer e evitar a dor (EN II 3: 1104b30-34). Ora, na ética aristotélica o prazer não é critério para conclusão sobre o valor moral da ação. Aristóteles afirma que “é por causa do prazer que cometemos atos vis” (EN II 3: 1104b25). Com isso, ele observa que não há uma identidade absoluta entre o prazer e o bem, e que podemos sentir prazer com a prática de ações más. Ele não sugere que precisamos nos libertar do prazer para poder praticar boas ações, porque o prazer acompanha uma vida feliz, e que com razão buscamos o prazer. Contudo, a vida feliz, que é o objetivo último de todo indivíduo, é definida por Aristóteles como uma vida de atividade conforme a virtude. O desejo é função da parte não-racional da alma e se direciona para o que é prazeroso. Como o que é prazeroso não é critério para o que é bom e virtuoso, pois é possível ter prazer com más ações, o desejo deve ser orientado e habituado a desejar as ações corretas e virtuosas, e não as prazerosas.

A proposta é que não desejamos inicialmente as ações virtuosas, mas é preciso que pratiquemos as ações virtuosas a partir de um determinado estado, o que significa que devemos passar a desejar a virtude e a praticá-la pelas razões corretas, fazendo-as com o modo de agir (*pós prattein*) correto (*eu prattein*). A orientação moral está então dada: não obteremos uma vida agradável buscando aquilo que parece prazeroso, mas obteremos uma vida agradável e em si mesma prazerosa quando realizamos as ações corretas e do modo correto. Isso porque não basta apenas realizá-las: Aristóteles também é claro no que diz respeito às condições para o indivíduo ser virtuoso. Em primeiro lugar, ele deve compreender as razões pelas quais age. Em segundo, deve agir por escolha, e escolher no interesse dos próprios atos. Terceiro, a escolha deve partir de uma disposição firme e imutável<sup>4</sup>. Interpreta-se nesse texto que para que as três condições sejam satisfeitas e o sujeito possa ser considerado propriamente virtuoso, ele deve realizar as ações com o desejo de tornar-se virtuoso, e satisfazer-se por realizar a ação virtuosa pelo motivo dela ser a ação correta a ser feita. Como afirma o filósofo, a vida virtuosa é em si mesma feliz e não depende do prazer como um adorno (1099a 15-16). Desse modo, veremos como a persuasão do desejo pela razão para a virtude é condição para formação do estado ético, acompanhando a interpretação de Zingano que a ética aristotélica constrói-se a partir da decisão autônoma que temos sobre as ações para concluir-se quando nos tornarmos senhores dos próprios fins<sup>5</sup>. Inicialmente, é possível e mesmo necessário que realizemos ações corretas sem

---

<sup>4</sup> EN II 4: 1105a28-32.

<sup>5</sup> Cf. ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*. p164.

sermos propriamente virtuosos e sem entendermos as razões morais para agir, mas deve-se chegar ao estado em que as realizamos partindo de certa condição, i.e, possuindo uma boa disposição assentada, desejando agir de modo virtuoso em vista da ação ser correta. A disposição virtuosa (*hexis arete*) é constituída pela prática de atividades similares (*EN* X 5: 1176 a18-19), ou seja, de início praticamos ações virtuosas por uma razão externa, mas é preciso que se alcance o estado em que se as pratica de modo virtuoso e possuindo em si mesmo os bons motivos para agir.

Para haver a aquisição da virtude, o desejo e a razão de algum modo precisam se relacionar, pois por si mesmo o desejo não é capaz de instaurar uma regra de ação e orientar-se para ação correta, pois seu critério é obter prazer. O desejo não é uma instância que deve ser suprimida ou superada como um obstáculo para a realização da natureza humana, tampouco a razão deve servir de mero instrumento para fornecer o fim pretendido pelo desejo. O que Aristóteles parece estar propondo é que desejo e razão devem estar harmonizados para que a vida feliz seja alcançada pelo homem, porém não sem com isso nos colocar algumas – e grandes – dificuldades, como a restrição de que o desejo diz respeito aos fins e a deliberação aos meios. Como observou Allan, muito mais poderia ter sido dito na *Ética* sobre esse desejável estado de coisas em que “o desejo do bem e o ajuizar da sua natureza deverão ser amalgamados de alguma forma numa unidade tal que nenhuma das partes se submeta à outra”<sup>6</sup>. Certamente são bem diversos os caminhos que os comentadores tomaram ao interpretar essa obra admirável que é a *Ética a Nicômaco*. Contudo, parece acertado afirmar que Aristóteles apresenta uma proposta sólida para a aquisição da virtude, sem deixar de apresentar as dificuldades com as quais a natureza humana deve lidar nessa tarefa.

Os fins das ações são colocados pelo desejo e não escolhidos deliberadamente, mas para haver aquisição de virtude a razão precisa incidir sobre o desejo. Se as instâncias racional e irracional parecem relacionar-se com objetos diferentes, tem grande relevância para entendermos como pode ocorrer a aquisição da virtude saber em que medida está no poder do homem desejar virtuosamente. A tese que não deliberamos sobre os fins levou alguns comentadores, como Gauthier, D. J. Allan e Loening a afirmar que não existe uma doutrina forte de liberdade e autonomia do desejo em Aristóteles, uma vez que ao sujeito caberia apenas aquiescer ou recusar seguir o desejo que seria imposto naturalmente, sem poder contrapor ao fim natural um fim gerado pela razão. Veremos como Aristóteles ao mesmo tempo introduz

---

<sup>6</sup> D. J. Allan, *A Filosofia de Aristóteles*, p. 163.

duas fortes teses que se complementam na *EN*: (i) deve estar *sob o poder* (*to eph'hêmin*) do homem realizar ou não a ação a partir de razões, que ocorre após o assentimento do elemento que conclui a análise do meio em vista do fim, e (ii) que os fins que são objetos da ação devem *em certa medida estar sob o poder* do homem. As duas teses são complementares, pois se agir corretamente está ao nosso alcance, e as disposições são formadas correspondentemente às ações que praticamos, então a virtude é voluntária<sup>7</sup>.

Aristóteles faz uma análise da ação e a divide em momentos independentes, se puder se falar em uma ordem cronológica da ação. Primeiramente, o sujeito tem um desejo que é o fim e objeto da ação. Assim que o desejo é despertado na parte desejante, busca-se os meios para realizá-lo, e esse é o processo de deliberação (*bouleusis*). Esse é o segundo momento, em que o agente toma a decisão a partir de razões que reconhece como as melhores e que pode dar lugar à escolha (*proairesis*), que é o que desencadeia a ação. Assim, o desejo ou o fim é o princípio da deliberação, e a escolha deliberada é o princípio da ação, como afirma Aristóteles: “a origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim” (*EN* VI 2: 1139a31-33). Deve-se ter presente que esses momentos da ação são em certa medida independentes, mas também estão em relação. A escolha não é um ato distinto do fim que é desejado e do pensamento que é o exame da deliberação sobre os meios, mas é justamente o ponto de junção do desejo com o pensamento<sup>8</sup>. Com efeito, delibera-se sobre o meio<sup>9</sup> sempre a partir de um desejo que é o fim. No entanto, ainda assim as funções da instância desiderativa e da parte racional são momentos de um mesmo processo que são independentes, pois há um hiato entre o que o desejo coloca como fim e dá início à deliberação, e o que esta, que por sua vez é a análise dos meios e não mais do fim, conclui como objeto de deliberação e que funciona como princípio de ação. São dois aspectos constituintes do mesmo processo do agir moral em Aristóteles, mas pode-se entendê-los como independentes pois “uma vez estabelecido o fim, examina-se como e por que meios ele será realizado” (*EN* III 5: 1112b15-16). Dessa forma, a escolha é um ato distinto do fim que é desejado e do pensamento que é o exame da deliberação sobre os meios. Veremos como essa independência possibilita ao agente não acatar subjetivamente o que foi deliberado como melhor e cair em conflito moral. E também como essa independência possibilita que a

---

<sup>7</sup> “Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objetos de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada voluntárias.” *EN* III 5: 1113 b3-5.

<sup>8</sup> “Quando a ação ocorre, a escolha é justamente o ponto de junção do desejo com o pensamento” (tradução nossa). Gauthier, *La Morale d'Aristote*, pág. 30.

<sup>9</sup> O termo *meio* é a tradução da expressão grega τὸ πρὸς τὸ τέλος, isto é, “as coisas que se reportam ao fim”. Cf. ZINGANO, pág 219.

deliberação não seja meramente subserviente do desejo e possa ultrapassá-lo em qualidade moral, havendo constituição de virtude.

É nesta independência entre o desejo e o agir mediante deliberação que a noção de *estar em nosso poder* aparece como possibilidade ao homem agir moralmente. Como observa Zingano: “[...] quem age com base em uma deliberação toma sua decisão em função das razões que reconhece como verdadeiras e não mais unicamente em função do fim ou do desejo que motivou a deliberação”<sup>10</sup>. Aristóteles diferencia os dois momentos da ação, mas enfatiza também que eles são complementares, pois uma das formas da razão incidir sobre o desejo é através das escolhas que fazemos em certo sentido e não em outro e que forma um estado de caráter correspondente. Isso ocorre porque uma das teses mais importantes da *Ética* é que tendo o poder de decidir em última instância por qual ação realizar a partir de uma regra racional, somos senhores de nossas ações e assim nos tornamos senhores, de certo modo, dos fins tais como eles se nos apresentam. Aristóteles também afirma expressamente que não temos do mesmo modo<sup>11</sup> o poder sobre a ação e sobre nossos fins, e a razão dessa diferença está em que a deliberação está limitada unicamente aos meios, enquanto o desejo está relacionado aos fins. A limitação da razão aos meios e do desejo aos fins é visto como uma das dificuldades que Aristóteles nos legou, e diversas tentativas foram feitas para atenuá-la. Tentaremos mostrar que mesmo com essa limitação Aristóteles parece apresentar uma tese bastante forte para a formação do desejar virtuoso, em que o homem é autor da qualidade moral dos fins. Com efeito, essa limitação já manifesta a necessidade de o desejo ser aperfeiçoado, pois ele é incapaz de por si mesmo orientar-se para o melhor, e o filósofo aponta o papel central do desejo na ação moral ao relacioná-lo com os fins. Como a possibilidade de sermos de certa forma responsáveis dos fins aos quais nos inclinamos depende do modo como escolhemos realizar nossas ações, cumpre primeiramente analisar em que sentido a função deliberativa é importante para a ação e se relaciona com os meios para a partir de então entender em que sentido é possível a razão incidir sobre o desejo e o agente poder ser, de algum modo, causa e autor dos próprios fins. Com efeito, se não estiver em alguma medida sob o poder do homem ser responsável pela natureza dos fins tais como estes lhe aparecem, o projeto ético estaria fadado ao fracasso, a ação correta seria meramente questão de acaso e o plano humano estaria reduzido ao domínio natural.

---

<sup>10</sup> Cf. ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*, p. 160.

<sup>11</sup> EN III 5: 1114b30.

## 2. Deliberação, escolha e ação

Aristóteles sustenta que no mesmo processo da razão prática temos momentos distintos e interdependentes. Na argumentação em que está buscando diferenciar a escolha do desejo, Aristóteles diferencia as funções da deliberação e escolha e as relaciona com o meio, e do desejo que é responsável de determinar o fim<sup>12</sup>. Desse modo, além das faculdades possuírem funções diferentes, parece que os objetos com que se relacionam também o são.

Como, no entanto, são partes de um mesmo processo, temos que o desejo desperta um fim, que por sua vez dá origem à deliberação que investiga os meios para realizá-lo. Embora delibera-se em vista de um fim, o processo intelectual que é a deliberação pressupõe uma *temporalidade estendida* em que o homem, como ser de reflexão, pesa as razões que possui no momento que precede a ação. Aristóteles afirma que é em referência à disposição do agente que os fins aparecem de determinado modo (1114b23-24). Contudo, no momento da deliberação abre-se um hiato entre o que o desejo coloca como fim e a razão, e agora o agente delibera não unicamente a partir de sua disposição ou do fim colocado pelo desejo, mas seu agir é então resultado da apreensão das razões que reconhece como boas. A deliberação busca a realização do fim tendo por base a investigação do meio. Como observa Zingano, deliberar sobre os meios é um dos pontos culminantes da doutrina aristotélica pois é uma decisão do modo de agir a partir de razões<sup>13</sup>. Dessa forma, analisar o meio não é simplesmente uma operação intelectual subordinada ao desejo e que unicamente buscaria alcançar o fim dado. É nesta independência entre desejo e deliberação que a razão, que é designada como aquilo que possui capacidade de estabelecer um plano ou regra, apropria-se do processo que se iniciou com o fim desejado, e agora é dado ao agente poder orientar-se de acordo com o que a razão prescreve como correto. De alguma forma, a deliberação tem por base razões que não são hauridas da disposição de caráter, mas aquelas que o agente se instituiu ou *pode* se instituir como regra de ação. Assim, a deliberação tem grande importância para a ação moral, uma vez que ela instaura a “medida humana” para além da *physis*, e possibilita ao homem agir de acordo com razões que se estabelece para si e não unicamente a partir de sua função natural<sup>14</sup>. A noção de meio é, dessa forma, intercambiável com a noção de ação, e por ser determinada pela função deliberativa faz

---

<sup>12</sup> “o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios” *EN* III 2: 1111b 27-28. “Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios” *EN* III 3: 1112b12.

<sup>13</sup> Para Zingano, o termo meio possui além disso o sentido do modo de agir, que está expresso na passagem em que Aristóteles relaciona a deliberação com os meios, e não com os fins, pois “dão a finalidade por estabelecida e consideram a *maneira* e os meios de alcançá-la;” (*EN* III 5: 1112b25)

<sup>14</sup> Zingano interpreta que a recusa de realizar um fim, que é possível ao agente mediante a deliberação, “instaura um plano humano para além do domínio natural” Cf. ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*, pág. 234.

que aquilo que põe em movimento o agente seja o que foi decidido em função de exame de razões e não mais a partir de sua disposição ou desejo.

Por ser aquilo que foi decidido através de deliberação que o agente passa a agir e não mais a partir do desejo que a motivou, a deliberação pode fazer com que o indivíduo desista de agir e neutralize o desejo que serviu como princípio da deliberação. A razão é uma faculdade aberta aos contrários, isto é, aberta a possibilidade de dizer sim ou não para as razões que podem servir de princípio da ação, e com isso o filósofo pode afirmar:

“Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.”<sup>15</sup>

Aristóteles está introduzindo a noção de *estar em nosso poder* em relação à virtude por meio da ação. Com a noção de *estar em nosso poder* ele propõe que o princípio da ação está no agente, e assim está em seu poder agir ou não agir: “aquelas ações cujo princípio reside no próprio agente estão ao alcance do agente de fazer ou não fazer” (EN III 1: 1110 a17). A partir do que vimos, pode-se dizer que a deliberação é uma análise regressiva, pois parte do fim desejado, e a conclusão da deliberação que na ordem da análise vem em último lugar é o primeiro na ordem da ação<sup>16</sup>. Uma vez que o princípio da ação está no agente, é possível a ele poder abster-se de agir mediante o reconhecimento de que o único meio à sua disposição não é bom. O ponto principal é que, em suma, segundo a tese da deliberação de Aristóteles quem age com base em deliberação toma a decisão em função de razões que possui e não unicamente em função do desejo que dá origem à deliberação. Ademais, se a ação não é realizada irrefletidamente em função do fim, mas a partir de uma análise de razões que são calculadas

---

<sup>15</sup> EN III 5: 1113 b3-14. Cf. ademais: “Lá onde depende de nós agir, depende de nós também não agir, e lá onde depende de nós dizer não, depende também de nós também dizer sim; por conseguinte, se agir, quando a ação é boa, depende de nós, não agir, quando a ação é má, depende também de nós” (EN III 7: 1113b7-11)

<sup>16</sup> EN III, 3, 1113 a1.

pelo indivíduo, pode-se concluir que o homem é “um princípio motor e pai de suas ações como o é de seus filhos”<sup>17</sup>.

Contudo, é importante observar que há uma diferença entre o indivíduo reconhecer que a asserção que é o último elemento da deliberação é o correto a ser feito e o acatamento subjetivo desta asserção que leva à prática e execução de seu conhecimento. A deliberação sobre o meio de realizar determinado fim, ainda que conclua com a melhor asserção possível ao alcance do sujeito, não é condição suficiente para o agente realizar a ação. Isto porque o processo de deliberação é uma análise de razões às quais se pode dizer sim ou não, mas sua conclusão ou deliberação não é seguida *imediatamente* pela ação, pois deve ter o assentimento do sujeito por meio da escolha (*prohairesis*). A escolha, por sua vez, é um modo de desejo, pois como afirma expressamente Aristóteles, ela é tanto um intelecto desejado como um desejo raciocinado (*EN* VI 2: 1139b4). Desse modo, o assentimento que será dado pelo sujeito ao último elemento da deliberação através da escolha é feito também a partir do estado de caráter do agente, i.e, de sua disposição (*hexis*). A escolha envolve o princípio racional e o desejo sobre o meio que foi concluído como resultado da deliberação. Como escreve o filósofo, “[...]a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter” (*EN* VI 2: 1139 a33-34). Portanto, se a deliberação possibilitava ultrapassar o domínio natural por ser a análise de razões, a escolha (*proairesis*) reintroduz o elemento desiderativo na ação, pois acrescenta à deliberação dos meios um assentimento que esta não possui por si mesma e que leva à ação<sup>18</sup>. A ação é precedida pelas razões que a deliberação fornece e que não são limitadas à *natureza* do indivíduo, mas o assentimento que é dado à conclusão do que foi deliberado deve sê-lo através da escolha (*proairesis*), que para ocorrer deve ter como objeto de desejo o que foi deliberado e envolve a disposição do indivíduo, e apenas assim a ação é assim realizada. Desse modo, se a razão não é subserviente ao que o desejo inicialmente adotou como fim e fornece razões além, também o desejo pode não seguir imediatamente o que a razão conclui como o correto a ser feito em cada ocasião a partir da deliberação, mas deve assentir de algum modo para que o agente passe à ação.

---

<sup>17</sup> *EN* III, 5, 1113 b18-20.

<sup>18</sup> Como afirma Aristóteles: “Mas, por outro lado, a excelência da deliberação envolve raciocínio. Resta, pois, a alternativa de que ela seja a correção do raciocínio. Com efeito, esta ainda não é asserção, mas a opinião o é, tendo já ultrapassado a fase da investigação; e o homem que delibera, quer o faça bem, quer mal, busca alguma coisa e calcula.” (*EN* VI 9: 1142- b12-15).

Essa interpretação é compartilhada por Gauthier, que observa que a disposição de caráter e não unicamente a deliberação dirige a escolha e, por consequência, a ação. Na sua exposição sobre a *proairesis*, ele observa que a escolha é um ato comum entre o pensamento e o desejo; “o encontro do pensamento com o desejo leva assim à escolha e, pela escolha, à ação”<sup>19</sup>. Desta maneira, a deliberação não conduz sozinha à escolha, pois o conhecimento não é por si mesmo causa suficiente para a ação. A disposição de caráter é uma “*hexis proairetika*”, ou seja, uma disposição que dirige a escolha, e Aristóteles define a virtude moral no livro II da *Ética a Nicômacos* como “uma disposição de caráter relacionada com a escolha”. A relação da disposição de caráter com a escolha é afirmada porque a disposição de caráter parece intervir na escolha dos meios, pois para Aristóteles o conhecimento da regra moral não basta e se requer a intervenção do desejo após a deliberação para a realização efetiva da ação. Essa interpretação também é compartilhada por Aubenque, que faz a seguinte afirmação sobre o caráter volitivo da escolha:

“A *proairesis* é, por conseguinte, o momento da decisão, o voto sucedendo a deliberação; ela não é mais somente a manifestação da inteligência deliberante, mas da vontade desejante, a qual intervém para impulsionar a deliberação, mas também para pôr-lhe um fim.”<sup>20</sup>

Poder-se-ia, no entanto, utilizar a seguinte afirmação para apresentar uma objeção para a presente interpretação que fazemos da escolha:

“como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar de conformidade com nossa deliberação”<sup>21</sup>.

Há ainda a seguinte passagem no mesmo sentido: “o objeto de escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é o objeto de

---

<sup>19</sup> GAUTHIER. *La Morale d'Aristote*, pág. 30

<sup>20</sup> AUBENQUE, p. A prudência em Aristóteles, pág. 196.

<sup>21</sup> EN III, 3, 1113a25.

escolha”<sup>22</sup>, em que Aristóteles assevera que aquilo que foi deliberado é de seguida o objeto da escolha.

Essas passagens estão precisamente no mesmo capítulo e logo em seguida à afirmação que serviu de base para a interpretação que adotamos sobre a escolha, a saber, que ela é tanto dirigida pela razão através da deliberação, que não é suficiente para a ação, como pelo desejo que precisa assentir ao que foi deliberado; logo o desejo sobre o que é deliberado também constitui a escolha, que pode ou não ocorrer, e que põe termo à deliberação para dar origem à ação. Afirmar que passamos a desejar conforme a deliberação poderia parecer negar a conclusão de que a deliberação é condição necessária para uma escolha moral<sup>23</sup>, mas não suficiente, pois o agente não age necessariamente a partir do que foi concluído através da deliberação. Do mesmo modo, contrapõe-se à tese que não se delibera sobre fins<sup>24</sup>. No entanto, quando Aristóteles afirma que após a deliberação passamos a desejar em conformidade a ela, isso parece poder ser entendido que passamos a desejar o meio que foi concluído na deliberação. A propósito, essa é exatamente a definição de escolha, a saber, um desejo deliberado, pois é o “o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação”<sup>25</sup>. Desse modo, a escolha é o desejo sobre o que foi deliberado, sendo esse desejo distinto do desejo inicial responsável por colocar o fim e que dá origem à deliberação. Portanto, podemos dizer que o desejo se estende tanto ao fim como àquilo que é para um fim, ou seja, o meio, e também que a escolha é um desejo sobre aquilo que foi deliberado<sup>26</sup>.

Do que precede, temos que ter presente a seguinte questão. Para Aristóteles, o agente que delibera sobre o meio necessariamente deseja em conformidade com o que deliberou, ou é possível que o agente recuse o que foi deliberado e não o realize, podendo realizar, inclusive, seu contrário? Pois parece surgir uma inconsistência da afirmação que passamos a desejar conforme o que foi deliberado com a interpretação que fizemos que a escolha precisa assentir através da disposição (*hexis*) com a deliberação para passar à ação.

---

<sup>22</sup> EN III, 3, 1113a3-5.

<sup>23</sup> Aristóteles não nega que podemos agir sem deliberação, mas agir por escolha tem como condição a prévia deliberação.

<sup>24</sup> As duas citações anteriores não poderiam servir de base textual para a interpretação de que é possível desejar um fim que foi determinado pela razão, pois é incompatível com a tese já bem estabelecida de Aristóteles de que a deliberação concerne unicamente aos meios e não aos fins. Se as passagens que foram citadas afirmam que passamos a desejar após e em conformidade com a deliberação forem interpretadas dentro da doutrina aristotélica da deliberação que a limita unicamente aos meios em detrimento dos fins, impõe-se a leitura que, nessas passagens, embora não o afirme expressamente, Aristóteles está dizendo que passamos a desejar após a deliberação não o fim, mas o *meio*.

<sup>25</sup> EN III 3: 1113 a8-9.

<sup>26</sup> Tomás de Aquino também diferencia o desejo sobre o fim daquele sobre o meio. Cf. AQUINO, S. Th, Ia IIae q.8a2. Cf. também AQUINO, S.Th. II IIae, q.47, a.1.

Para poder esclarecer essa dificuldade, a seguir vamos analisar o fenômeno da *acrasia*, entendida como um conflito moral entre o que o sujeito reconhece como correto e que, mesmo sabendo-o, não age conforme esse conhecimento e faz algo diferente do que julga o melhor<sup>27</sup>.

### 3. A questão da *acrasia*

A apresentação da *acrasia* feita por Aristóteles é vista muitas vezes pelos intérpretes como paradoxal, o que a tornou tema bastante disputado e motivou calorosos debates. Um dos grandes intérpretes do aristotelismo, Ross afirmou que o filósofo apresentou inadequadamente o problema da *acrasia* e viu um fracasso se a intenção era apontar o conflito moral relevante, pois ele não admitiu nunca que o agente possua o conhecimento do que é o bem a ser feito no momento em que realiza a ação, e desse modo em referência a um embate entre a função cognitiva e a desiderativa “nada nos é dito de um conflito moral”. Observou que o conflito relevante estaria entre o desejo racional e o apetite, sobre o qual Aristóteles não estava alheio, mas que também faltou à sua teoria ética deixar claro “a incontinência se dever, não a uma falha de conhecimento, mas à fraqueza de vontade”<sup>28</sup>. Buscaremos mostrar que Aristóteles, em sua apresentação da *acrasia*, dá mostras que a entendia como um conflito entre a razão e o desejo, e também como uma forma de conflito entre desejos, posição que não é propriamente nova e certamente já estava presente na concepção comum da *acrasia*<sup>29</sup>, desde os gregos até nossos dias.

A chamada interpretação intelectualista, por sua vez, apresentou o problema que pode ser apreendido na leitura das seguintes palavras de Aristóteles: “sendo necessário perguntar sobre a paixão, se ela provém da ignorância, que tipo de ignorância está envolvida?”. A passagem indica que o estagirita cede a Sócrates que na *acrasia* parece haver certa ignorância,

---

<sup>27</sup> EN VII 2: 1146 a26-28 - 1146b1-2.

<sup>28</sup> Cf. Ross, *Aristóteles*, 1923, pg. 229.

<sup>29</sup> Uma das questões mais debatidas até hoje sobre a ética aristotélica é se o seu método seria dialético, na medida em que repousa inteiramente sobre os *endoxa* como reflexo da opinião comum grega, ou repousa em outro campo e oferece fundamento científico para uma ética universal. Nesse sentido, conferir “*Como demonstrar o próprio homem?*”, Destrée, em *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, pg. 379-405. Cf. também *Aristóteles e os Métodos da Ética*, J. Barnes, pg. 183-207. Além disso, parte importante do empreendimento argumentativo realizado por Sócrates em *Protágoras* já visava combater a opinião da “maioria dos homens” (*polloi*) e persuadi-los a mudarem o que pensavam sobre “que experiência é essa, quando dizem que são vencidos pelos prazeres e, por esse motiv, não praticam o que é melhor, ainda que estejam cientes disso!”. Cf. *Protágoras* 353-a.

e busca determinar qual é o tipo de ignorância que ocorre. Em outras palavras, a questão envolve saber se para Aristóteles o acrático possui pleno conhecimento no momento da ação, ou se há algum tipo de falha de cognição e, se houver, porque ocorre essa falha.

Há ainda duas outras passagens que mostram robustamente que Aristóteles entende que o acrático não possui correção do intelecto prático. Uma delas é a seguinte frase: “como a ignorância é dissipada e o acrático retoma o seu conhecimento” (1147 b6), e a outra; “tampouco o acrático se parece com o homem que sabe e contempla uma verdade, mas com o adormecido ou o embriagado” (1152a 13-15).

Aristóteles está indicando que o acrático pode “possuir em certo sentido o conhecimento e não o possuir” (1147a 14-15). Associa o acrático que sabe ao indivíduo que pode “articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhar as suas proposições sem, todavia, conhecê-la” (1147a 18-20). Isso parece servir para justificar o ponto de vista socrático segundo o qual não há nada mais forte que o conhecimento e que não podemos agir contra ele, e desse modo o acrático ou não possuiria propriamente o conhecimento no momento da ação, ou ele o possui e é removido de sua crença pela presença de fortes apetites contrários. Se esse for o caso, o que temos é que o filósofo entende que o acrático possui de uma maneira atenuada o conhecimento do que deve fazer. Em outras palavras, ele está negando que o acrático conheça plenamente a natureza de seu ato enquanto o está realizando. Se essa for a interpretação correta, Aristóteles teria deixado intocado e sem resposta o único tipo de acrasia que precisa de explicação<sup>30</sup>, a saber, aquele que ocorre quando um homem age de modo errado embora entenda completa e perfeitamente, e no próprio momento em que realiza a ação, que seu ato não é o que deveria fazer. Em outras palavras, se para Aristóteles o acrático não tem pleno conhecimento de que sua ação é errada, não há propriamente um conflito moral, pois não se pode dizer que o agente está agindo em contradição ao conhecimento correto nem como pode fazê-lo, uma vez que ele não o possui ou o possui de maneira muito atenuada. Como corolário, se essa é a opinião de Aristóteles sobre a acrasia, esse fenômeno não poderia ilustrar nossa interpretação do agente que sabe o que deve fazer e ainda assim não realiza o bom ato, como vimos no capítulo anterior.

A solução que Aristóteles apresenta para explicar a falha da cognição é a diferenciação entre possuir certo conhecimento e usá-lo, indicando que o acrático, no momento em que faz o

---

<sup>30</sup> Conforme também observa Charles: “Não é apenas que Aristóteles tenha falhado em enfocar suas observações no local preciso em que (na presente interpretação cognitivista) o acrático fraco falha. Ele nem mesmo abordou o problema principal da explicação cognitivista.” Charles, D. 2007, pg. 196.

ato que contraria seu conhecimento, não o usa, embora possa dizer que ele o possua anteriormente e ulteriormente ao ato acrático. Dizer que um homem sabe algo não é dizer que ele está sempre pensando nisso. Essa solução mostra que o acrático, no momento da ação, possui o conhecimento do que deve fazer, mas pode cometer o ato acrático porque não está nesse momento o usando.

Além disso, pode-se perguntar que se alguém conhece as premissas e as coloca juntas da maneira certa, ele deve saber a conclusão. Em caso afirmativo, como pode o acrático deixar de saber a conclusão se ele conhece intelectualmente as premissas e as junta para chegar à conclusão? Para esclarecer esse ponto, Aristóteles introduz a doutrina do silogismo prático. Como por vezes a ação é desencadeada pelo conhecimento de premissas, sendo uma universal tal como em “coisas secas são boas para todo ser-humano” e as premissas particulares que particularizam cada um dos termos, pode ocorrer que o agente possa particularizar um dos termos e não o outro. Dessa forma o agente está usando a premissa universal mas não parte das premissas particulares, e não realizará o ato que o silogismo prescreve. Nesse caso, pode-se ter premissas universais e particulares, mas não as usará para tirar a conclusão apropriada.

Para intérpretes da linha cognitivista, apesar de haver lacunas na exposição da acrasia pelo filósofo, ele ainda assim teria apresentado de modo relevante a solução de que é possível ao agente ter o conhecimento e ainda assim cair em contradição prática, e agir contrariamente ao que entende ser o melhor. A abordagem de Aristóteles seria cognitivista porque o ato acrático é explicado mediante uma falha na parte intelectual do agente, que pode ocorrer devido a presença de desejos conflitantes que subvertem seu raciocínio e o impede de ater-se à sua conclusão. Se assim for, seu raciocínio é distorcido de forma a ele não conseguir compreender claramente a conclusão que ele próprio tira. Como Robinson esclarece, “durante a crise da paixão, o acrático mal pode lembrar as palavras que expressam o argumento. E se excepcionalmente ainda lembra as palavras, ele o faz apenas como um bêbado que recita versos de Empédocles sem os entender, como Aristóteles observa”<sup>31</sup>. Nesta proposta, o acrático sabe o que é o correto a ser feito, mas por ter seu conhecimento minado por uma série de fatores, ocorre uma falha de cognição e ele não age conforme o que prescrevia seu saber. Se ele soubesse da maneira apropriada e não tivesse sido vencido pela presença de desejos que tornaram seu saber menos atraente, ele teria agido corretamente. Nesse modelo, pode-se ver como é possível saber da maneira apropriada em determinado momento e ainda assim não agir em conformidade

---

<sup>31</sup> Robinson, R. 2010, pág. 75.

ao conhecimento. Assim, o acrático é reprovável porque que *tem* o conhecimento, mas durante o ato não o usa.

Há outra linha interpretativa, que pode ser identificada como não-intelectualista ou humeana<sup>32</sup>, que entende que o elemento antagonista que faz com que o agente deixe de colocar em prático aquilo que conhece está na ausência do desejo apropriado (*oikeíos*). Nessa abordagem, o agente pode possuir o conhecimento da ação correta e oferecer boas razões para agir do modo apropriado, mas por não possuir um desejo racional, a saber, o desejo conforme a razão<sup>33</sup>, ele não pratica a boa ação. Isso porque segundo Aristóteles é necessário que haja tanto o conhecimento correto como o bom desejo para que a ação virtuosa ocorra, como lemos a seguir;

“A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.”<sup>34</sup>

Se o conhecimento prático requer a boa razão e o bom desejo, o último é necessário para colocar em prática as conclusões do raciocínio do agente. O homem virtuoso julga corretamente e também o deseja da maneira apropriada. Para os intérpretes não-intelectualistas, o acrático, por sua vez, pode não apresentar nenhuma falha no julgamento, chegar à boa conclusão do que deve fazer, mas não agir em conformidade por não possuir o desejo apropriado, ou seja, não desejar realizar a atividade que sabe ser a melhor. Em outras palavras, ele fracassa em não possuir o desejo conforme a razão, ainda que não possua nenhuma falha na forma no seu raciocínio sobre o que é o melhor a ser feito. Essa abordagem é apoiada em algumas passagens que se encontram dentro do livro VII - e também alhures - em que Aristóteles trata da acrasia.

Vimos que os exemplos dos bêbados, jovens estudantes e atores podem ilustrar a acrasia como falha de conhecimento, e confirmam que o acrático não possui conhecimento no momento da ação, pois o bêbado conhece as premissas e as junta, mas não conseguiria chegar à conclusão correta, assim como o ator e o jovem estudante não conseguem compreender a argumentação

---

<sup>32</sup> Seguimos a exposição feita por Charles em *Aristotle's Weak Akates: What Does Her Ignorance Consist In?*.

<sup>33</sup> Adotamos o termo “conforme a razão” como equivalente ao “desejo racional” por entender que para Aristóteles a razão não é capaz de produzir por deliberação e escolha um desejo próprio. Ou seja, não podemos escolher o que desejar, mas podemos passar a desejar diferentemente após a educação ética e a formação de uma disposição virtuosa.

<sup>34</sup> EN VI 2: 1139a 21-24.

da maneira exigida ou ter convicção sobre a matéria. Para isso, baseia-se a interpretação de que há falha cognitiva na seguinte afirmação;

“Caberia aqui também esta outra pergunta: por que um menino pode tornar-se matemático, porém não filósofo, nem físico? É porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios das outras matérias mencionadas provêm da experiência; e também porque os jovens não têm convicção sobre estes últimos, mas contentam-se em usar a linguagem apropriada, ao passo que a essência dos objetos da matemática lhes é bastante clara.”<sup>35</sup>

Contudo, análise das interpretações diferentes mostra que as mesmas passagens podem servir para fundamentar seus respectivos tipos de leituras. Assim, para os intérpretes não-intelectualistas, a passagem anterior permite compreender a acrasia de outro modo que como uma falha de ordem puramente cognitiva. Quando Aristóteles apresenta sua terceira solução, precisando que se trata, agora, de compreender a expressão ‘ter ciência’ “de um outro modo do que as que mencionamos” (1147a10-11), os intérpretes não-intelectualistas entendem que o filósofo está indicando que há outro modo diferente de explicar a acrasia. O exemplo do bêbado para ilustrar a acrasia é inadequado<sup>36</sup>, porque quando diz que deve parar de beber ele pode entender perfeitamente o sentido de suas palavras, e o mesmo ocorre com o ator e o jovem estudante. Contudo, eles caem em contradição prática porque não sentem o desejo correspondente ao que proferem. Falam, como se diz, “palavras no ar”. Essa leitura apoia-se também na afirmação de Aristóteles que alguém é praticamente sábio não apenas por saber, mas também por agir de acordo (1152a8-9). Além disso, como observa Destrée, o verbo *sumphuênai* em 1147a22 indica que a acrasia ocorre também porque o conhecimento ainda não foi incorporado, isto é, misturado ao desejo<sup>37</sup>.

O problema, portanto, não estaria em uma falha da razão em orientar a ação, mas em que, quando o agente terá deliberado corretamente, seria necessário que ele agisse em conformidade se tivesse o desejo adequado, mas por não possuí-lo a parte desiderativa impede que o homem coloque em prática seu julgamento e de “manter-se firme em suas convicções contra apetites poderosos” (1146a1-2). O agente delibera e tem clareza no que deveria fazer, mas como seu desejo é contrário a seu julgamento, cai em contradição prática. Em vez de agir conforme a deliberação, o acrático age contrariamente por não desejar aquilo que conclui

---

<sup>35</sup> EN VI 8: 1142a 12-14.

<sup>36</sup> Contrariamente a Charles, por exemplo, que entende que os exemplos é inadequado para ilustrar a acrasia como falha de cognição porque eles não estão nesse estado Cf. Charles, D. 2007, pg. 195.

<sup>37</sup> Cf. Destrée, 2004, pg. 142.

corretamente. A acrasia é uma falha na parte desiderativa: isso significa para os não-intelectualistas que, antes dela ser uma ação por impulso gerado sob uma afecção (*pathos*) porque o agente não possui o conhecimento da maneira correta, ela é a ausência do desejo que daria consentimento ao que foi concluído racionalmente como o correto a ser feito.

A acrasia tem esse sentido quando é interpretada como conflito da razão e do desejo. Assim vista, a acrasia parece ser, portanto, a ausência de um desejo que segue a razão, ou também podemos dizer a ausência de um “desejo racional” (*bouleusis*), em detrimento de um apetite que faz com que o agente realize outra ação que não é motivada pelo desejo racional. Essa característica da acrasia também pode ser inferida quando Aristóteles faz distinção do acrático que age por impulso do acrático que age por apetite:

“Dos dois tipos de homem incontinente, um não se atem às conclusões do que deliberou, enquanto o outro não delibera em absoluto. E assim o incontinente se assemelha a uma cidade que aprova todos os decretos apropriados e tem boas leis, mas não as põe em prática”<sup>38</sup>

Como Ross observa, Aristóteles está fazendo referência ao tipo de incontinência por impetuosidade e ao de fraqueza. O acrático que após ter deliberado, não sabe manter, devido à emoção, as conclusões a que chegou é o acrático fraco, enquanto que o impetuoso é levado pela emoção sem ter deliberado (1150b19 – 28). Além disso, a acrasia das pessoas que não deliberam é mais curável, porque o acrático fraco chega à boa conclusão e sabe disso perfeitamente, mas ainda assim deixa de agir, enquanto que o que não delibera ainda tem a possibilidade de ser persuadido. A interpretação não-intelectualista parece ter razão quando defende que Aristóteles quer nos dar outra explicação da acrasia além da falha cognitiva. Com efeito, o filósofo nos diz explicitamente que aquele que busca por convicção o que é agradável - que podemos identificar aqui como sendo a figura do intemperante (*akolastos*) - poderia se prevenir de seu vício refazendo sua atenção, mas que não é precisamente isto que basta fazer para curar o acrático fraco, pois esse age embora esteja persuadido de outra coisa (1146a 31-1146b 1).

O fenômeno da acrasia, na interpretação dos não-intelectualistas, parece mostrar que não passamos a desejar necessariamente e em conformidade ao que foi obtido em resultado da deliberação, e o indivíduo pode agir contrariamente ao que está persuadido de ser o melhor. A ideia da contradição moral está em possuir o conhecimento do melhor a ser feito e não colocá-lo em prática, bem como de possuir o conhecimento de que se pratica o que não deve e mesmo

---

<sup>38</sup> EN VII 7: 1152 a18-22.

assim fazê-lo. Quando Aristóteles afirma que o agente não faz uso de seu conhecimento, pode-se entender que ele se orienta por um *logos* que é contrário ao *ortho logos*, a reta razão, a qual também possui mas não exerce. A interpretação pode ser que a contradição ocorre porque há um divórcio entre a razão e o desejo, porque a parte desejante do agente não está apta para aderir ao que a razão deliberou, de forma que a razão não consegue operar sobre o desejo. No caso do acrático, ele está impedido de desejar conforme a razão porque sua parte desiderativa não a ouve. Podemos entender por não se ater ao resultado da deliberação que o agente julga corretamente como que a escolha, que vem em seguida à deliberação, não ocorre por não haver o desejo deliberado. A deliberação é um dos pontos culminantes do processo de ação, pois possibilita ao homem agir pelas razões que reconhece como corretas e não mais unicamente em função do desejo que a motivou, e assim a deliberação (*bolesis*) possibilita que o agente ultrapasse a própria disposição de caráter e aja a partir de razões que reconhece como corretas, havendo progresso na virtude. A escolha (*proairesis*), no entanto, reintroduz o elemento desiderativo no processo de ação, pois a escolha é tanto um “desejo raciocinativo ou raciocínio desejante”, e também entendida como o desejo que segue o que foi deliberado. A escolha é então definida como “desejo deliberado” (*bouleutike orexis*) pois é possível, segundo o estagirita, que nós desejemos o meio após a deliberação, e por isso o filósofo afirma que passamos a desejar conforme a deliberação (1113 a8-12). Também afirma que “a escolha procede de uma disposição de caráter”<sup>39</sup>. Como a *proairesis* é um ato comum entre o pensamento e o desejo, a deliberação não conduz sozinha à escolha, pois o conhecimento não é por si mesmo causa suficiente para a ação. De fato, a disposição de caráter é uma “*hexis proairetika*”, uma disposição que dirige a escolha, e Aristóteles define a virtude moral no livro II da *EN* como “uma disposição de caráter relacionada com a escolha” (1106b 35). A disposição de caráter dirige a escolha porque a *hexis* intervém na escolha dos meios, pois para Aristóteles o conhecimento da regra moral não basta e é preciso que o desejo tome por objeto o que foi deliberado para a realização efetiva da ação. Sem o desejo pelo objeto da razão, a ação não ocorre. Comi vimos, a escolha é a intersecção do desejo e da razão. Quando ocorre a escolha, o agente dá consentimento ao que foi deliberado e passa a desejá-lo – e aí ocorre a ação. No caso do acrático, portanto, ele bem delibera, mas como não se atém ao resultado da deliberação, o que temos é a ausência do desejo pelo que foi deliberado (*boulêsis*) e a ação movida por um apetite que não é conforme à razão.

---

<sup>39</sup> *EN* VIII 5: 1157 b31.

A interpretação intelectualista abordou o problema de como pode alguém reunir premissas maiores e menores, chegar a uma conclusão e a ainda assim falhar em conhecê-la. As soluções que Aristóteles apresentou para esse problema são a distinção lógica entre “ter e usar”, o conhecimento em ato e potência e o não uso de parte das premissas. Para Robinson, as soluções apresentadas são suficientes para mostrar que o acrático, no momento de seu ato, não tem totalmente em mente o conhecimento que deve governar a ação correta. Desse modo, as interpretações intelectualista e não-intelectualista diferem fundamentalmente quanto ao poder de dominância do conhecimento sobre a ação. Enquanto que para os intelectualistas a falha ocorre devido à falta do conhecimento apropriado, para os não-intelectualistas, porém, é possível o agente raciocinar sem falhas, mas mesmo o fazendo seu conhecimento não é dominante porque o que ocorre é uma falha na função desiderativa em acompanhar o que a razão prescreve.

A questão que vamos examinar agora é se para Aristóteles é possível que o agente raciocine corretamente, dê consentimento ao que deliberou através da escolha (*proairesis*), de modo que exista o desejo segundo a razão, e mesmo assim não realize a boa ação, mas realize outra ação contrária ao que escolheu. O filósofo afirma que o continente possui maus desejos mas não o realiza porque segue o princípio racional<sup>40</sup>. Pretendo aqui inverter essa ordem e perguntar se por sua vez o incontinente (*acrático*) possui o desejo segundo a razão e, ainda assim, não realiza a boa ação. Vimos anteriormente as linhas interpretativas da acrasia primeiramente como uma falha na cognição, e depois como uma falha no desejo em aderir ao agir racional, que não ocorreria justamente pela ausência do desejo conforme a razão. Agora, veremos uma terceira interpretação, que entende que Aristóteles assume que o agente pode bem deliberar e escolher corretamente e mesmo assim não realizar a boa ação. Veja-se que aqui parece estarmos um estágio além das interpretações anteriores, e se há a possibilidade de afirmá-lo com base textual, podemos dizer que essa interpretação é a defesa de uma acrasia forte, pois se admite que o acrático pode raciocinar corretamente e que também possui o desejo segundo a razão<sup>41</sup>. Scaltas afirma que apesar da apresentação paradoxal da acrasia por Aristóteles, ele distinguiu basicamente dois modos do conflito, a impetuosa e a de fraqueza de vontade. Ainda assim, ele sugere que o filósofo forneceu evidências suficientes para diferenciar

---

<sup>40</sup> EN VII 2: 1146 a10-15.

<sup>41</sup> A falta do desejo conforme a razão pelos intérpretes não-intelectualistas foi sustentada em graus diversos e argumentos diferentes no detalhe, segundo Destrée (p.137). Não é acertado afirmar que a proposta intelectualista nega a presença do desejo conforme a razão, já que Aristóteles associa à razão um desejo racional ou, ao menos, afirma que a razão possui seu próprio impulso (ὁμή) (EN 1102b21).

entre o que chamou de *acrasia forte* e *acrasia fraca*<sup>42</sup>. Embora reconheça a exposição inconsistente da *acrasia* por Aristóteles, Irwin também argumenta que ele sugere que o *acrático* tanto sabe o que deve fazer como realiza a escolha por possuir o desejo correspondente, mas abandona sua escolha:

“[Aristóteles] tem o direito de reivindicar que a escolha é a causa eficiente da ação e que “obstáculos” podem interferir em seu papel causal normal. Um obstáculo pode ser externo ou interno; e nos *acráticos* é interno. Pois eles têm a escolha certa e o apetite errado; e cada um desses desejos prejudica a eficácia do outro (*tradução minha*).”<sup>43</sup>

Desse modo, a *acrasia forte* ocorre quando o agente, tendo feito a deliberação, faz uma escolha real, mas não se atém (*ouk emmenei*) à sua escolha. O *acrático* faz a escolha certa, mas age contra ela porque é movido por um apetite não-racional que entra em conflito com a decisão que ele fez, e o apetite é mais forte do que o desejo racional que fundamentou sua escolha correta decisão.

Cumprido então analisar se há base textual para concluir que o *acrático* pode não apenas deliberar, mas também possuir o desejo conforme o que deliberou (*boulêsis*) e, contudo, realizar uma ação contrária à escolha que fez. A dificuldade não é pequena, pois como vimos para Aristóteles a boa ação ocorre com o cruzamento do raciocínio correto e do bom desejo direcionado a um fim.

Quase no fim da análise da *acrasia* do livro VII<sup>44</sup>, Aristóteles coloca a questão nos seguintes termos:

“É continente o homem que se atém a toda e qualquer regra, a toda e qualquer escolha, ou aquele que se atém à reta escolha? E é incontinente o que abandona toda e qualquer escolha, assim como toda e qualquer regra, ou o que abandona a regra e a escolha justas?”<sup>45</sup>

O filósofo pergunta se o incontinente abandona (*me emmenwn*) toda escolha ou apenas a escolha justa. Não pretendendo esgotar todas interpretações dessa questão, mas apresentar a questão de modo algo esquemático, dada a dificuldade que os intérpretes tem de definir a

---

<sup>42</sup> Scaltas, 1983, pg. 379.

<sup>43</sup> Irwin, 1988, pg. 55.

<sup>44</sup> A análise da *acrasia* é tratada *ex professo* no livro VII e se encerra no capítulo 10. Os outros três últimos capítulos do mesmo livro tratam do prazer e da dor.

<sup>45</sup> EN VII 9: 1151a 29-34.

concepção que o filósofo expôs da acrasia. Pode-se observar que na passagem em questão está pressuposto que o incontinente abandona a escolha, e o filósofo apenas pergunta se a escolha que ele abandona é de fato a escolha justa ou não. Na análise da justiça, feita no livro V, capítulo 9, Aristóteles diz que na acrasia há o desejo conforme a razão, mas que a ação não é impulsionada por ele, pois o acrático “age contrariamente ao seu desejo, pois ninguém deseja o que julga não ser bom, mas o homem incontinente de fato faz coisas que pensa não dever fazer”<sup>46</sup>. Aristóteles usa o termo “*boulêsis*”, e esse desejo é comumente entendido dentro do *corpus aristotelicus* como o desejo mais capaz de ouvir a razão. O impulso (*thumos*) ouve apenas parcialmente a razão, como um servente que ouve apressadamente as orientações e não as realiza da maneira adequada. O apetite (*epithumia*), por sua vez, segue por definição o que é prazeroso, e assim que o pensamento entende que algo o é, ele não ouve a razão para tomar como objeto o que é o bem, mas entende como bem aquilo que aparece como prazeroso. Desse modo, quando Aristóteles afirma que o acrático age contrariamente ao seu querer (*boulêsis*), parece ser a indicação que o acrático tem o desejo que concorda com a razão.

Vejamos outras afirmações do filósofo para analisar se é possível afirmar que o acrático realiza escolha deliberada: “Com efeito, a incontinência é contrária à escolha, enquanto o vício segue o que escolheu”<sup>47</sup>. Essa passagem é normalmente interpretada como a confirmação de que o acrático impetuoso não delibera e escolhe para agir, e que não é esse o caso do acrático fraco. Lemos também: “O homem sem limite, como dissemos, não costuma arrepender-se porque se atém ao que escolheu; mas qualquer homem incontinente pode arrepender-se”<sup>48</sup>. Ele também afirma que aquele que busca o excesso de coisas agradáveis “não por escolha, mas contrariando a sua escolha e o seu julgamento, é chamado incontinente”<sup>49</sup>. O que Aristóteles está afirmando com mais clareza é que o acrático age contra a própria escolha. Ele delibera e dá consentimento pela escolha ao que deliberou, e ainda assim abandona essa escolha ao não fazer a ação que desejara, realizando um ato contrário ao que escolheu. Contudo, essas passagens podem ainda não apresentar robustez para uma objeção à tese humeana, que admitia que o acrático não age corretamente por não ter o desejo apropriado, pois elas apenas mostram Aristóteles reconhecendo que o acrático faz a escolha, e não a escolha correta.

---

<sup>46</sup> οὐδεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ’ ὁ ἀκρατής, ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει. *EN* V 9: 1136b7-9. Aristóteles usa o termo “*boulêsis*”, e esse desejo deve ser entendido como o desejo pelo meio e não pelo fim, ou seja, o desejo pelo que foi deliberado. Pois se admitíssemos que é o desejo pelo fim, essa passagem facultaria à razão deliberar sobre os fins, o que Aristóteles nega expressamente.

<sup>47</sup> *EN* VII 8: 1151 a6-7.

<sup>48</sup> *EN* VII 8: 1150 b30-31.

<sup>49</sup> *EN* VII 4: 1148 a8-10.

Contudo, que o acrático não apenas faz a escolha, mas que escolhe corretamente, parece poder ser inferido da passagem em que Aristóteles diz que ele abandona a opinião verdadeira (1151 b4-5), levando em conta que o filósofo já afirmou que o acrático não age por escolha deliberada, embora faça escolha e a abandone para agir por apetite. Vimos anteriormente que já foi observado que a ética aristotélica não teria atingido a real questão da acrasia por supor que o acrático não raciocina com correção ou, quando o faz, falha em seu raciocínio no momento da ação. Em uma das passagens centrais utilizada por intelectualistas para corroborar a tese de que há falha cognitiva na acrasia, porque o acrático não se comporta como alguém que tivesse o conhecimento de algo e estivesse considerando este conhecimento, ele afirma que o acrático age voluntariamente e não é uma má-pessoa “pois o que escolhe é honesto; assim, é meio-mau”<sup>50</sup>. Desse modo, quando afirma que o acrático abandona a opinião verdadeira e que faz a escolha honesta, Aristóteles toca na questão relevante do problema, e seu entendimento é que o acrático chega ultrapassa a deliberação e ao fazer a escolha passa a desejar em conformidade à sua boa deliberação. Embora por vezes Aristóteles justifique a acrasia como falha de conhecimento, ele afirma também que o acrático não apenas escolhe, mas que sua escolha é adequada. A conclusão que chego nesse trabalho é que há base textual para inferir que Aristóteles apresentou o tipo da acrasia *forte*, em que além do bom raciocínio está presente o desejo em conformidade à razão. O que ocorre ao acrático não é a ausência da boa deliberação ou do desejo conforme o deliberado, mas o desejo contrário se sobrepõe à sua boa escolha. Assim visto, o acrático parece diferir do *encrates* apenas em grau, pois ambos são assaltados por forte apetites, mas o *encrates* consegue seguir a sua boa resolução, enquanto que o acrático, embora a faça, não consegue persistir na boa resolução e faz um ato contrário. Mesmo exercendo a cognição juntamente com o desejo correto, que são considerados por Aristóteles os dois elementos determinantes da ação virtuosa, o acrático age vencido porque sofre uma *epithumia* mais forte. Desse modo, o conflito moral próprio da acrasia pode ser entendido como uma fraqueza que se traduz por um conflito entre desejos, e não apenas como conflito entre a função intelectual e a desiderativa. O conflito entre a razão e o desejo, bem entendido, também ocorre, porque a ação que o acrático realiza não é a boa ação, a qual ele conhecimento e deseja. Isso é mais embaraçoso do que supor que o acrático não conhece da maneira correta, e também do que ele conhecer corretamente mas apresentar “ausência de toda *boulêsis*”<sup>51</sup>. Quando há o conflito moral, o que temos é tanto o desejo conforme a razão como o contrário a ela. Por isso

<sup>50</sup> ἢ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής: ὥσθ' ἡμιπόνηρος. EN VII 10: 1152a 14-17.

<sup>51</sup> Como Destrée afirma ser a posição do acrático em sua análise intelectualista. Cf. p. 149.

o filósofo afirma que o incontinente age com apetite, porém não com escolha, e que há conflito entre apetite e escolha mas não entre apetite e apetite (1111 b13-14), pois podemos entender que o acrático faz a escolha deliberada e deseja realizar a boa ação, embora abandone (*me emmenwn*) sua resolução posteriormente e faça a ação movido por um apetite. Não é preciso entender o desejo racional como proveniente da parte racional, mas para haver o conflito é suficiente supor um desejo conforme e outro contrário à parte racional.

Se o incontinente tem a opinião correta e faz a escolha correspondentemente, ele possui também o desejo conforme a razão, mas ainda assim abandona a escolha correta. Com efeito, anteriormente tínhamos visto que na interpretação não-intelectualista o agente poderia reconhecer a coisa correta e bem deliberar, mas não fazia a escolha porque não havia o desejo segundo a razão. Agora, verificamos que Aristóteles reconhece que existe no acrático o desejo segundo a razão, pois ele realiza a escolha, que como vimos é um desejo deliberado (*bouleutike orexis*), e dessa forma existe ao mesmo tempo um desejo a favor e um contrário à razão. Sendo assim, se no acrático vence o apetite, é porque ele é mais forte que o desejo segundo a razão (*boulêsis*). Se assim for, podemos ver que Aristóteles não estava alheio à existência de um conflito moral entre o desejo racional e o apetite, mas que o colocou claramente. Do mesmo modo, pode-se concluir que o acrático chega a fazer a deliberação adequada, então o conflito entre a razão e o desejo também está presente.

O fenômeno da acrasia assim compreendido coloca fundamentais questões. De momento, não é o propósito respondê-las, mas apresentar base textual para compreender que o conhecimento correto não é suficiente para a boa ação, e a boa deliberação não é imediatamente seguida pela ação. Com efeito, essa interpretação da acrasia não é especialmente nova e tem grande similaridade com a visão que a opinião comum tinha do fenômeno já à época de Sócrates, que reformulou o problema e colocou sua causa como erro intelectual no *Protágoras*. Por outro lado, Irwin afirma que o relato da pessoa incontinente que toma a decisão certa, mas depois age contra ela porque é movida a agir por um apetite que é mais forte do que o desejo racional que fundamentaria a decisão correta é também o de Platão no livro IV d' *A República*, em oposição à afirmação socrática de que o ignora o que é bom<sup>52</sup>. Aristóteles, mais afeito ao senso-comum, por vezes cede à tese socrática e também a refuta<sup>53</sup>, e parece sustentar que pode

---

<sup>52</sup> Irwin, T. H. *Some Rational Aspects of Incontinence*, pg. 51.

<sup>53</sup> Aristóteles a rejeita categoricamente a concepção de Sócrates da falta moral como sendo exclusivamente uma falta de conhecimento, “dizer isto é dizer algo que está em conflito com o que patentemente parece ser o caso” (1145b27-28). Em seguida, contudo, admite que a acrasia é, de algum modo, uma falta de conhecimento (1147b13-17).

não ser suficiente para a boa ação que o agente delibere bem e tampouco que deseje realizar o que deliberou através da escolha, pois vimos que o acrático cumpre as duas condições e, ainda assim, é vencido por um apetite contrário à razão. Desse modo, ele parece realizar corretamente sua representação de tipo deliberativo e sua situação não é de ausência total da *boulêsis*, pois faz a escolha deliberada adequada. No entanto, o acrático é incapaz de utilizar seu saber prático ou, mais precisamente, incapaz de pôr em obra sua escolha. A situação do acrático tal como Aristóteles mostra parece ser a de um fenômeno que ninguém pensaria negar: por exemplo, a de um indivíduo que raciocina corretamente sobre determinada ação não ser boa, tal como comer um alimento pouco saudável, e toma a resolução de não comê-lo, mas não consegue seguir sua boa resolução e, vencido pelo forte desejo de comê-lo e por outros fatores, cede em sua resolução e o come. Essa concepção, como vimos, concorda com o que a opinião comum, dos gregos aos nossos dias, pensa do conflito moral, em que o agente está dividido entre duas ações contrárias, podendo desejar a boa ação entendendo ser ela a melhor coisa a ser feita, mas acabar sendo vencido e agindo de modo errado pela falta de domínio de si devido à fraqueza da função desiderativa. Há, enfim, a passagem que pode corroborar isso no texto do *De anima* em que Aristóteles apresenta a acrasia não apenas como um conflito entre a razão e o desejo, mas entre duas formas de desejo, a *epithumia* e a *boulêsis*: “um desejo prevalece sobre um desejo quando há a acrasia”<sup>54</sup>.

Ao afirmar que o acrático faz a escolha correta, Aristóteles sugere que ocorre uma certa sequência de desejo e deliberação que influencia causalmente sua escolha antes que outros impulsos o leve a agir contra sua escolha. Para Irwin, isso implica que é possível fazer uma escolha correta mesmo se não tivermos no estado correto (*hexis*) de caráter<sup>55</sup>. Os continentes e incontinentes possuem estados de caráter, não menos do que as pessoas virtuosas, mas falta àqueles a fixidez que constitui um estado de caráter estável, adquirido mediante o hábito (*ethos*).

Se é possível abandonar uma escolha e, sem fazer outra escolha novamente, agir movido por um apetite, é respondido na afirmação de Aristóteles que mostra sua concepção fisiológica da relação entre desejo e movimento corporal: “o apetite nos conduz para ele [o objeto] (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo)”. (1147a34-35) O risco de interpretar essa afirmação como uma sugestão de Aristóteles que o acrático age involuntariamente e sem responsabilidade de seu ato deve ser evitado. A razão é que existem fundamentos para

---

<sup>54</sup> *De anima*. (III 11 434a14).

<sup>55</sup> Cf. Irwin, pg. 60.

estabelecer que o agente acrático, mesmo o agente fortemente acrático, age voluntariamente. Para Aristóteles, age-se voluntariamente (*hekousiws*) quando o princípio motor está no próprio agente (1110a 1517), e quando o agente não ignora as circunstâncias particulares da ação (1110 b33-l a6). O agente acrático tem o princípio movente dentro dele, que é seu desejo pelo ato desautorizado. Há também a objeção que se poderia fazer que é condição do acrático justamente não possuir controle sobre o que deseja e portanto que não seria responsável pelos seus maus atos. A isso Aristóteles poderia responder da mesma forma que propõe o modo de aquisição de virtude de todo indivíduo, e que veremos mais detidamente no capítulo *A formação da boa disposição*. Assim como constituímos nossa disposição de caráter a partir das ações que praticamos, e como agir ou não agir está plenamente em seu poder (*to eph'hêmin*) (1113b 10-14), todo homem é de certo modo responsável por sua disposição de caráter (*εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἑξέως ἐστὶ πῶς αἴτιος*); como é a disposição responsável por colocar os fins, somos também, mas *não do mesmo modo* (1114b 30), responsáveis pelo que desejamos. Se nós somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter mediante as ações que praticamos, está em nosso poder colocar este ou aquele fim, i.e, está em nosso poder desejar virtuosamente ou não.

Que apenas desejar ser bom não é suficiente para se tornar virtuoso, Aristóteles também o afirmou expressamente, pois o filósofo nos diz que quando o homem já formou uma tal disposição de caráter ruim por fazer coisas que o tornaram injusto “não se segue, porém, que, se assim o desejar, deixará de ser injusto e se tornará justo. Porque tampouco o que está enfermo se cura nessas condições” (1114 a13-15). Dessa forma, não deixaremos de ser injustos e nos tornaremos justos se assim o desejarmos, pois do mesmo modo que não é apenas pelo conhecimento que nos tornamos bons, apenas desejar ser bons não nos torna melhores.

Indagávamos justamente se, para Aristóteles, a ação é realizada em seguida ao que imediatamente havia sido deliberado. O fenômeno da acrasia parece demonstrar que não agimos necessariamente e em conformidade ao que foi obtido em resultado da deliberação, como havíamos interpretado no capítulo anterior em relação à escolha deliberada. A interpretação da acrasia como um conflito entre desejos quadra, por fim, com a proposta aristotélica de aquisição da virtude e aponta para sua relevância enquanto formação de uma boa disposição de caráter. Pois para o filósofo apenas o bom discurso é insuficiente para gerar a boa ação, e é preciso que a parte desiderativa esteja em harmonia com a parte racional, para o que também é necessário desejar corretamente, pelas razões corretas e não possuir maus impulsos. Se Aristóteles estava ciente que a acrasia é um conflito entre desejos, ele também não deixou de observar que ela

pode ocorrer devido a uma certa forma de ignorância, o que torna seu relato irremediavelmente paradoxal por conter elementos intelectualistas e não-intelectualistas. Entendemos que o relato da acrasia por Aristóteles não assume elementos puramente de uma ou outra proposta. Vimos como, enquanto conflito entre desejos, a parte desiderativa pode não acompanhar a racional e o agente realizar uma ação contrária a que escolheu. Veremos então em que sentido Aristóteles pode falar em um certo tipo de ignorância quando o incontinente não realiza a boa ação.

#### 4. A questão da *phronesis*

Aristóteles não abordou o fenômeno da acrasia unicamente a partir do conflito entre desejos. Esse tipo de conflito é uma forma que utiliza para explicar a *acrasia*, mas ele lança mão de uma *certa ignorância* para dar razão ao que Sócrates afirmara ao basear a contradição prática, no final do capítulo 3 do livro VII em que analisa a acrasia, no tipo de conhecimento que o agente possui que é demovido pelo apetite, ou seja, o problema passa de uma falha do desejo aderir ao que foi deliberado para uma deficiência do conhecimento: “não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem é verdade que ele seja "arrastado" pela paixão), mas o que se acha presente é apenas o conhecimento perceptual.” (EN VII 3: 1147 b15).

Para abordar a noção de *conhecimento (episteme)* na *Ética a Nicômacos*, devemos também e, sobretudo, abordar a noção de prudência (*phronesis*), o que faremos de modo sucinto e na medida em que é relevante para o propósito do presente estudo, que é apresentar a tese que é necessário que o agente eduque o desejo através da razão para agir eticamente. Para mostrar como a razão pode determinar o desejo, é preciso ter claro qual é o objeto da razão quando esta serve de orientação ao desejo. O que também pode ser entendido, em outras palavras, pelo entendimento de qual é o “fundamento intelectual da moral de Aristóteles”<sup>56</sup>, de perguntar-se se a virtude depende ou não de um certo saber, e de qual saber. Por certo, como dissemos acima, esse tema será abordado de modo breve, pois a determinação de o que é intelecto prático e seu objeto nas *Éticas* de Aristóteles é um tema bastante disputado entre os comentadores. Ganhou contornos de uma linhagem intelectualista em Tomás de Aquino, e entre os comentadores modernos o debate parece ter se acirrado com o aparecimento da interpretação *empiricista* feita

---

<sup>56</sup> Título do livro de uma obra do padre Gillet, citado por Aubenque em *A prudência de Aristóteles*, pág. 51.

por autores como Jaeger e Walter, e mais recentemente, nas décadas de 60 e 70, com o debate entre Aubenque e Gauthier<sup>57</sup>. Portanto, não buscaremos dar uma interpretação definitiva, mas apresentaremos alguns pontos essenciais de desses autores no debate para assumir uma posição que entendemos ser válida para os objetivos do presente estudo.

Mencionou-se acima que é preciso abordar o que Aristóteles entende por “conhecimento propriamente dito” (*kyríos epistímis*), em que mostramos que o problema da *acrasia* é entendido tanto como uma fraqueza da vontade em adotar o que foi deliberado pela instância racional, como também a possibilidade da *acrasia* ser uma deficiência na forma do conhecimento, ou seja, que a depender da forma de conhecimento que o agente possui, se este saber for o “conhecimento propriamente dito” (*kyríos epistímis*), de modo algum seu desejo poderia deixar de dar consentimento à razão e não concluir realizando a ação motivada pela deliberação. Como vimos, esses posicionamentos parecem de alguma forma inconsistentes, negando e corroborando a doutrina platônica ao mesmo tempo; negando-o quando visto como fraqueza da vontade em determinar-se pela razão, e corroborando-o enquanto é entendida como uma deficiência de conhecimento, pois como vimos Aristóteles também define a *acrasia* como um erro moral que provém da ignorância do conhecimento propriamente dito, uma vez que o agente que erra é porque desconhece o que é o melhor para si, pois do contrário o escolheria.

Na passagem em que Aristóteles expressa que não é diante do “conhecimento propriamente dito” que o desejo cede, poder-se-ia concluir que o *kyríos epistímis* possui uma força que atrai necessariamente para si a ação moral, e assim que esse saber não pode ser substituído pela paixão. É preciso então ter claro o que está sendo suposto como essa forma de conhecimento, e se de fato esse tipo de conhecimento é apresentado na *Ética a Nicômacos* como possuidor de força que atrai inelutavelmente a ação moral para si.

De acordo com Aubenque, a exegese dita “sistemática” ou ainda “tradicional”, que alcançou grande relevância na obra de Tomás de Aquino, revelou numerosas contradições nas obras de Aristóteles, mas as contradições não foram empecilho para lidar com os textos. Para interpretá-las, buscou-se explicações em outras partes do “sistema” – a ideia do *corpus aristotelicum*. Assim, por exemplo, para fundamentar os tratados éticos buscou-se explicações na psicologia e na metafísica. A exegese dita “genética”, por outro lado, que supõe-se ter início com a obra *Aristóteles* de Jaeger, serve-se das contradições presentes nas partes do *Corpus*

---

<sup>57</sup> O debate sobre a *phronesis* mostrou-se tão irresoluto na discussão entre Aubenque e Gauthier que este último faz a seguinte pergunta em seu comentário sobre a obra de Aubenque que trata especificamente do tema; “A questão que fica em aberto é, afinal, o que é a *phronesis*?”

*aristotelicum* para propor que estas não poderiam ter se dado no mesmo período cronológico, mas revelam uma evolução do pensamento de Aristóteles em que as teses conflitantes deveriam ser vistas como partes de etapas distintas e assim “deixam de ser signos de incoerência para se tornarem testemunhos de uma gênese”<sup>58</sup>.

As referidas exegeses divergem quanto à forma de lidar com as diferenças das obras, sobre a autenticidade dos tratados e do público ao qual são destinados. No entanto, concordam que há uma só doutrina ética que reflete o pensamento autêntico de Aristóteles, que está fundada não sobre as Ideias platônicas, mas que se baseia na natureza e na experiência.

A outra modalidade de exegese, a chamada exegese genética surge, como vimos acima, com a interpretação de W. Jaeger, que em resumo é a tese que Aristóteles parte da noção de *phronesis* tal como se encontra formulada especialmente no *Filebo*<sup>59</sup> de Platão, onde se entende a *phronesis* como conhecimento contemplativo que contudo não é desinteressado, mas enquanto componente da vida boa e fundamento da ação correta. Assim, Jaeger entende que Aristóteles conserva nas obras éticas *Protrético* e *Ética a Eudêmia* o sentido platônico da *phronesis* enquanto conhecimento do ser puro do qual deriva a norma da atividade valiosa, ou seja, um conhecimento que é ao mesmo tempo contemplativo e prático. Nessas obras Aristóteles ainda não teria tido o trabalho de dividir as duas formas de conhecimento, o que fará apenas na *Ética a Nicômaco* ao realizar a distinção entre a *phronesis* e *episteme*.

A fixação terminológica da *phronesis* apresenta ainda outra variação em textos como a *Metafísica*, *De coelo*, *Física* e no *Tópicos*, em que Aristóteles se serve do termo *phronesis* constantemente associado à *episteme*. Na *Metafísica*, lemos que a teoria das Ideias foi formulada por Platão para salvar um saber imutável dos objetos imutáveis, uma vez que admitida a doutrina heraclitiana da realidade entende-se que não há ciência sobre os objetos sensíveis que estão sob fluxo permanente, e que “portanto, se deve haver *ciência* e *conhecimento* de alguma coisa, deverão existir, além dos sensíveis, outras realidades que permaneçam imutáveis”<sup>60</sup>. Como observa Aubenque, nessa passagem Aristóteles está fazendo uso do termo *epistemis* e *phronesis* como sinônimos, em que ambos designam o saber imutável das naturezas invariáveis. A noção de *phronesis* irá apresentar uma evolução nos textos éticos,

---

<sup>58</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.25.

<sup>59</sup> Em *Filebo*, Platão propõe que a ciência ética é a inteligência e o saber – *phronesis* - aplicados ao “conhecimento do verdadeiro ser” e o que há de mais superior, pois “a fixidez, a pureza, a verdade e o que consideramos sem mistura só ocorrem nas coisas que sempre se conservam sem liga nem mudança” 55d-59d

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1078b15.

como presume a exegese genética, e seu desenvolvimento será do sentido puramente teórico da *Física* e *Metafísica* para um conhecimento concomitantemente teórico do invariável como norma da ação, como no *Protrético*, e passa a designar na *Ética a Nicômaco* o conhecimento a respeito das coisas humanas que se relaciona com o que é variável, sendo excluído de seu sentido toda relação com os objetos invariáveis.

Aristóteles utiliza a *phronesis* como sinônimo do termo *episteme* na *Metafísica*, designando a *phronesis* como “conhecimento por excelência”<sup>61</sup>, e também no *De coelo* e na *Física*, e conserva o sentido platônico fazendo do conhecimento contemplativo a norma da ação nos tratados éticos como o *Protrético* e a *Ética a Eudêmio*. Dessa forma, a noção de *phronesis* utilizada por Aristóteles é tanto um saber que compreende a natureza das coisas, e esse mesmo saber é também propício para o que é útil e bom para a vida. A evolução por que passará a *phronesis* ocorre pela separação e por um distanciamento gradual por Aristóteles da teoria das Ideias de seu mestre Platão e que alcança seu ponto de culminância na *Ética a Nicômacos*. Nesta obra, que Jaeger considera ser o último estágio da ética aristotélica, a noção de *phronesis* e de *episteme* são definitivamente dissociadas, passando a representar realidades completamente diferentes. Aristóteles introduz uma subdivisão na parte racional da alma e uma delas, a *parte calculativa*, se relaciona com as coisas que podem ser diferentes do que são, ou seja, podem variar: a virtude da parte calculativa é a *phrônesis* e designa agora o saber que avança por deliberação para atingir o “bem humano” e é um saber direcionado aos objetos particulares, que são contingentes e mutáveis. A outra parte da alma racional é dita *científica* (*epistmionikon*) e denota a ciência superior dos objetos imutáveis. Desse modo, na *Ética a Nicômacos* a *phronesis* aparece despojada de todo o seu alcance teórico e sua esfera é diferenciada da *episteme*. No seguinte trecho podemos ver como Aristóteles dissocia claramente a *phronesis* da *episteme*: “que a sabedoria prática não se identifica com o conhecimento científico, é evidente; porque ela se ocupa, como já se disse, com o fato particular imediato, visto que a coisa a fazer é dessa natureza.”<sup>62</sup>

Desse modo, como vimos no capítulo anterior, quando Aristóteles entende que o agente possuidor do “conhecimento propriamente dito” ” (*kyríos epistímis*) não pode ter seu desejo pelo objeto da deliberação demovido por uma paixão - como ocorre no fenômeno da *acrasia* - , devemos ter presente que apesar do Estagirita reconhecer a força de atração moral do

---

<sup>61</sup> Aubenque observa que na *Metafísica* Aristóteles nomeia como *phronêsis* a “ciência primeira, arquitetônica, a que não tem em vista outra coisa que não a si mesma como seu próprio fim.” *A prudência em Aristóteles*, p. 22.

<sup>62</sup> *EN* VI 8: 1142 a23-26.

conhecimento assim como Platão, ele não mais entende a noção de conhecimento prático do mesmo modo que seu mestre. Na *Ética a Nicômaco*, o saber das coisas superiores é agora designado como *sophia* ou *episteme*, e Aristóteles afirma que esse é o “conhecimento por excelência” e não mais a *phronesis*, que por sua vez não é vista como a forma mais elevada de saber, uma vez que ela é a busca do que é vantajoso ao homem, enquanto a *episteme* se relaciona com os objetos superiores e visa ao saber dos seres superiores, e há “outros seres muito mais divinos que o homem, por exemplo, para nos atermos aos mais manifestos dentre eles, os Corpos dos quais o Universo é formado”<sup>63</sup>. Embora a *episteme* seja entendida como um saber superior, ela não é mais a forma de saber que deve orientar a ação. Na *Ética a Nicômaco* é a *phronesis* que promove o conhecimento do que é útil ao homem, e como observa Aubenque ela é então “um sucedâneo, o substituto imperfeito de uma sabedoria mais que humana” pois é diferenciada claramente do conhecimento teórico e desinteressado.

A diferença está em que o conhecimento das outras realidades além dos seres sensíveis, de uma norma transcendente, é o conhecimento que pretende-se imutável porque versa sobre objetos imutáveis. Essa forma de conhecimento que Aristóteles designa por *sophia*, *episteme* e *phronesis* como sinônimos é abandonado na *Ética a Nicômaco*. Então a *phronesis*, como mostra Jaeger, perde toda significação teórica e a corrente antiintelectualista a lança “na esfera de um empirismo sem princípios, condenando-a a não ser mais que uma espécie de “perspicácia” dirigindo imediatamente a ação”<sup>64</sup>. Mais exatamente, no livro VI da *Ética a Nicômaco* Aristóteles faz a dissociação entre conhecimento metafísico e prático, entre ciência e prudência, entre razão teórica e razão prática. A sabedoria desinteressada e que não possui outro fim em vista que a si mesmo, agora designada por *episteme* ou *sophia*, tinha nessa inutilidade que não é serva de fins estranhos a ela como marca de sua superioridade, mas o que era visto como distintivo de sua eminência aparece, do ponto de vista ético, uma deficiência que não pode colaborar para o propósito moral, cujo fim é o interesse que os indivíduos tem pela vida boa vida, que é justamente a *eudaimonia*.

A referência de Aristóteles sobre o “conhecimento propriamente dito” (*kyríos epistímis*) como sendo a forma de conhecimento ante o qual não ocorre a *acrasia* é, portanto, inquietante, uma vez que na *Ética a Nicômaco* a *episteme* não fornece mais qualquer auxílio para a ação moral e é excluída da forma de conhecimento que deve orientar a ação. Desse modo, deve-se

---

<sup>63</sup> EN VI 6: 1141 a24.

<sup>64</sup> Cf. Aubenque, A Prudência em Aristóteles, p. 51.

concluir que a referência à *episteme* como o conhecimento diante do qual não ocorre a *acrasia* resulta inconsistente, ou deve-se concluir que Aristóteles apenas queria enfatizar que de fato não é a *episteme* que pode auxiliar como norma de ação, mas justamente a *phronesis*. Porque perdeu a relação com a Norma transcendental, a *phronesis* deve agora ser “capaz de orientar a ação rumo ao que é imediatamente útil e bom para o homem, mas sem nenhuma referência à norma transcendente”<sup>65</sup>. A *episteme* e a *sophia* passam a designar o conhecimento do ser verdadeiro, mas esse conhecimento não pode prestar qualquer auxílio para a ação, e a *phronesis*, porque foi distinguida da *episteme*, não encontra mais nesta seu modelo e guia e deve procurar em seu próprio nível uma norma.

Mas se a *phronesis* não tem mais como objeto o imutável e perdeu sua base transcendental como fundamento da ação, qual será agora seu critério? Pode-se dizer que a *phronesis* é promovedora de um tal saber, diante do qual o agente age sempre em sua conformidade, e que Aristóteles queria afirmar que é diante do que é *propriamente prudência* (*kyríos phronesis*) e não *propriamente ciência* (*kyríos epistemís*) que o desejo segue o que foi deliberado, e que diante do conhecimento derivado da prudência o agente jamais deixaria de obedecê-lo?

Aristóteles apresenta a *phronesis* através de um processo que pode ser reconhecido como uma definição pelo que ela não é, procedendo mais por eliminação do que por determinações positivas. Como vimos, a prudência não é ciência, e a seguir o filósofo recorda o que as distingue, o que faz também a respeito da arte (*techne*):

“ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte”<sup>66</sup>

Aristóteles faz essa distinção após ter descrito o que entende por *episteme* no capítulo 3, e *techne* no capítulo 4 da do livro VI da *Ética a Nicômaco*. A exposição da natureza da *phronesis* é iniciada no capítulo 5, em que o estagirita afirma que para compreender o que é a *phronesis*, devemos considerar as pessoas que possuem tal virtude, e acredita-se que o

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>66</sup> *EN VI 5: 1140 a30-32.*

*phronimos* – aquele que possui a *phronesis* – tem como característica o “deliberar bem sobre o que é conveniente para ele”, não contudo sobre coisas em aspecto particular, “mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral”. Desse modo, o indivíduo que possui *phronesis* é aquele capaz de bem deliberar.

Passando para a noção de deliberação (*bouleusis*), Aristóteles afirma que só deliberamos sobre coisas que podem ser de outro modo. Como as coisas que são objetos da *episteme* existem necessariamente e não podem ser diferentemente, a *phronesis* não pode relacionar-se com os mesmos objetos que a *episteme*. Precisando ainda mais o domínio da deliberação, Aristóteles afirma que ela se relaciona com as coisas que são boas ou más para o homem. Do domínio da deliberação deve-se retirar, além das coisas invariáveis, também os bens que não são alcançáveis pela ação, pois Aristóteles conclui que apenas se delibera sobre coisas que tenham por finalidade um bem que seja alcançável pela ação<sup>67</sup>. Na esteira dessa consideração, conclui que “delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação.” (EN VI 7, 1141 b10-12)

Outra distinção importante é que sendo a deliberação uma investigação que quando concluída visa à ação - enquanto que aquele que possui o conhecimento científico não investiga para agir -, a *phronesis*, definida como capacidade de bem deliberar (EN VI 7:1141 b9-10), é apresentada em termos de universal e particular. Isso porque, segundo Aristóteles, todas as coisas que cumpre fazer incluem-se entre os particulares ou imediatos, logo a *phronesis* “não se ocupa apenas com universais, mas deve também reconhecer os particulares, pois é prática e a ação versa sobre os particulares”<sup>68</sup>. A razão porque a *phronesis* é um conhecimento também dos particulares é requerido por seu caráter prático, pois para orientar cada ação não basta ter conhecimento da regra universal, mas dentro da variabilidade das circunstâncias é preciso aplicá-las em cada situação particular. Esse conhecimento prático que é a *phronesis* é conquistado a partir da experiência de vida. Por essa razão, pode-se dizer que essa virtude é mais comum em pessoas mais maduras, pois um jovem dificilmente possui a experiência

---

<sup>67</sup> No livro III, Aristóteles afirma que não se delibera sobre as coisas eternas, tampouco sobre tudo o que envolve movimento, mas acontecem do mesmo modo, como os solstícios e nascimentos das estrelas (EN III, 3). Também dá o exemplo que coisas que envolvem movimento e podem ocorrer diferentemente, como uma competição entre determinado ator ou atleta em que podemos torcer por um vencedor mas não deliberar sobre, pois seu resultado não dependem de nós (EN III, 2). Ou, por exemplo, como um espartano não pode deliberar sobre a constituição para os Cílios, pois nem todo assunto humano depende de nossos esforços. Enfim, podemos deliberar “sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas”.

<sup>68</sup> EN VI: 7, 1141 b 18.

necessária<sup>69</sup>. Não apenas a idade é promovedora de tal conhecimento, mas também aqueles que possuem a teoria mas não a prática são menos prudentes do que os que possuem a experiência, como diz Aristóteles: “É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem”<sup>70</sup>. Com efeito, Aristóteles chega a afirmar que as disposições como o discernimento e a inteligência que versam sobre as coisas a serem feitas têm causa natural<sup>71</sup>, traçando correspondência entre a natureza e a idade com a capacidade de discernimento dos indivíduos.

A mudança radical de sentido da *phronesis* é notável. O que designou, como vimos, o conhecimento imutável dos objetos imutáveis, passou a designar o conhecimento que pressupõe a experiência do particular. Aristóteles afirma que entre os dois conhecimentos – o universal e o particular – devemos preferir o conhecimento do particular, o que se justifica porque a *phronesis* diz respeito à ação. Além disso, agora a própria regra varia conforme a particularidade da ocasião. A ciência do Bem em si ou da Medicina em si não serve mais para determinar a medida para ajudar quando se trata de curar Sócrates ou Cálías<sup>72</sup>, e a regra que orienta a ação é ela própria indeterminada porque as coisas sobre as quais se deve agir são indefinidas, assim como a régua de chumbo de Lesbos que adapta-se aos contornos da pedra<sup>73</sup>. Segundo Aubenque, comentadores como Walter e Jaeger viram na evolução da *phronesis* em direção ao realismo e ao empirismo um sentido que lhe nega o caráter de conhecimento e que lançou “a prudência na esfera de um empirismo sem princípios, condenando-a a não ser mais do que uma espécie de “perspicácia” dirigindo diretamente a ação”<sup>74</sup>.

A exposição da *phronesis* também é feita por meio das noções de fim e meio. É nesse ponto que Aristóteles faz uma relação de condição entre a *phronesis* – virtude de uma parte da alma racional - e a virtude moral:

---

<sup>69</sup> Aristóteles o afirma expressamente: “atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotadas de inteligência e de sabedoria prática” (EN, VI, 11) e em EN., VI, 8, 1142 a 11-12: “embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem *phronimos*”.

<sup>70</sup> EN VI 7: 1141 b17-20.

<sup>71</sup> “Eis aí por que tais disposições são consideradas como dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é filósofo por natureza, a muitos se atribui um discernimento, inteligência e uma razão intuitiva inatos. Mostra-o a correspondência que estabelecemos entre os nossos poderes e a nossa idade, dizendo que uma determinada idade traz consigo a razão intuitiva e o discernimento; isto implica que a causa é natural.” (EN VI 11: 1143 b5-8)

<sup>73</sup> EN V 10: 1137 b29-30.

<sup>74</sup> AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*, p.51

“A obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a *phronesis* e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios.”<sup>75</sup>

Os intérpretes modernos, como vimos, apontaram a ausência do caráter de conhecimento da *phronesis*, que teria se transmutado em uma intuição moral que dirige a ação como uma espécie de “perspicácia” adquirida pela experiência. Uma boa mostra desse pensamento está no último capítulo da *EN*, onde se expõe que quem pretende ensinar política não é quem a pratica, como os sofistas, mas sim os políticos que “parecem fazê-lo graças a uma espécie de capacidade (*dunamis*) ou experiência, e não pelo raciocínio”<sup>76</sup>. Essa abordagem aproxima Aristóteles dos empiristas<sup>77</sup> pois vê com suspeita a possibilidade da razão tem de determinar a boa ação, e atribui a ação correta a uma certa habilidade conquistada pela experiência. Em suma, Aristóteles dá mostras que não adere totalmente ao intelectualismo pois para o estagirita o bom político não era o sábio, mas aquele que realiza o bem para o indivíduo e sua sociedade por possuir certa sabedoria acompanhada de um “golpe de olhar” que só a experiência pode dar. O Padre Gauthier colocou-se em guerra contra essa interpretação antiintelectualista que ele julga atribuir a Aristóteles uma espécie de empirismo moral como se “a inclinação da virtude fosse uma espécie de sucedâneo que substituiria o conhecimento e o tornaria inútil”<sup>78</sup>.

Importa-nos agora responder à questão mais acima proposta: se já excluímos a *episteme* como a forma de conhecimento que o desejo jamais deixaria de acompanhar, pode ser a *phronesis* capaz de fornecer tal conhecimento? Aristóteles, que abordou a questão, nega essa possibilidade expressamente:

“A *phronesis* é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecê-las se as virtudes são disposições de caráter, do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem consequência dela.

---

<sup>75</sup> *EN* VI 12: 1144 a6-9.

<sup>76</sup> *EN* X 9: 1180 b35 – 1181 a1.

<sup>77</sup> Especialmente David Hume, como também observa Zingano. Para o empirista britânico, grosso modo, a razão seria meramente instrumental para realizar os fins colocados pelos sentidos.

<sup>78</sup> GAUTHIER, R, *La morale d’Aristote*, p. 95.

Efetivamente, a simples posse da arte médica ou da ginástica não nos torna mais capazes de agir.”<sup>79</sup>

Na passagem acima, Aristóteles está literalmente afirmando que não basta ter o conhecimento correto para agir bem, e desse modo chegamos por outro caminho à mesma conclusão de quando fizemos a análise da *acrasia*. Tanto quanto ter o conhecimento correto, é preciso que o agente deseje realizá-lo, ou seja, que a parte desiderativa deseje o que a parte calculativa aponta como o melhor a ser feito. No prefácio à edição brasileira de seu livro *A prudência em Aristóteles*, Aubenque explica do seguinte modo essa característica fundamental da proposta ética do estagirita: “Que a teoria, mesmo a mais bem formada, não possa determinar imediatamente a prática, mesmo a mais bem intencionada, nisso reside a lição tirada da prudência aristotélica”<sup>80</sup>.

O ponto aqui é que Aristóteles apresenta uma razão mais fundamental do que a problemática do tipo de conhecimento que tem força para determinar a ação. De fato, parece que o conhecimento, ainda que seja o mais bem formulado, não pode determinar imediatamente a ação pela razão mais elementar que o desejo é o responsável por colocar o fim e que a razão não pode escolher deliberadamente o fim<sup>81</sup>. O pensamento ou o intelecto por si mesmo não inicia o movimento no agente, e só o faz o pensamento com vistas a um fim, que é posto pelo desejo. Dessa forma, a razão por si só não é capaz de iniciar a ação, e para operar necessita da faculdade do desejo. A tese de que é o desejo que ao colocar o fim serve de princípio da atividade racional e por conseguinte da ação está expressa nas seguintes palavras do filósofo:

A origem da ação —sua causa eficiente, não final— é a escolha (*proairesis*), e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí porque a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer (...)a boa ação é um fim ao qual visa o desejo<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> EN VI 12: 1143 b23-29.

<sup>80</sup> AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, p. 8.

<sup>81</sup> Essa é uma das teses mais presentes na *Ética a Nicômaco* que será melhor abordada no capítulo *A formação do desejo*.

<sup>82</sup> EN VI 2: 1139 a25-31.

Vimos no capítulo anterior que ao afirmar que o acrático faz a escolha correta e a abandona, Aristóteles sugere que é possível fazer uma escolha correta mesmo se não tivermos no estado correto (*hexis*) de caráter. Essa sugestão colide e levanta uma dificuldade com a forte afirmação citada anteriormente, de que o estado de caráter correto é necessário para a decisão correta e que, em geral, a decisão de uma pessoa corresponde ao seu estado de caráter. Contudo, como indicamos, é possível ter como motivo de movimento um apetite, o que está manifesto na concepção fisiológica do estagirita sobre a relação entre desejo e movimento corporal (1147a34-35).

Aristóteles pensa claramente que há uma conexão importante entre ter um caráter virtuoso e tomar a decisão correta. Ele atribui a compreensão dos verdadeiros princípios à pessoa sábia (*phronimos*), e insiste que a sabedoria envolve agir corretamente. É possível ser inteligente (*deinos*) e incontinente, justamente porque é possível saber o que é devido ser feito e não realizá-lo, ou não realizá-lo no momento e do modo correto. A inteligência está próxima da sabedoria em sua definição (1152a13) e é uma condição necessária para a sabedoria (1144a28-9); mas a sabedoria difere da inteligência "em sua escolha" (1152a13-14). Isso porque a virtude moral é necessária para colocar a meta (*skopos*, 1144a26) correta e, portanto, é necessária para a escolha certa (1144a20, 1145a3-6). Desse modo, não podemos ser sábios sem ser virtuosos, pois a virtude moral depende da compreensão dos motivos corretos para agir, mas apenas isso não é suficiente. A razão não é autônoma o suficiente para determinar a boa ação. A sabedoria prática não vem apenas do conhecimento, mas também da capacidade de agir. Por isso, o sábio não é aquele que apenas detém o conhecimento, mas quem o possui e age de acordo com ele (1152a8-9). É preciso que o que é bom o seja também para o agente, pois a virtude é uma disposição em agir bem, e não basta apenas raciocinar corretamente e possuir um desejo – talvez módico – pelo que é nobre. A operação ideal do desejo é justamente aquela do homem bom em que o elemento desiderativo se harmonizou com o princípio racional, a quem apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas (1119b11-18). Como é uma disposição em agir bem, a virtude é engendrada primeiramente pelo hábito de ações não propriamente virtuosas para, posteriormente, ser aprimorada pela capacidade de fazer a escolha deliberadamente virtuosa, i.e, escolher a ação em vista de sua correção. Veremos mais à frente como de certa forma a razão é condição para a virada no estado ético do agente para Aristóteles, mas ainda assim apenas a retitude da razão não pode determinar corretamente os bons fins e os bons meios e, conseqüentemente a boa escolha e a boa ação.

Podemos concluir que de modo algum a razão prática é suficiente para mover o agente porque o fim da ação é colocado pelo desejo e não pode ser escolhido deliberadamente pela função racional. Aristóteles está assim distanciando-se sobremaneira da ética platônica, na qual o desejo é originado no agente pela razão através de um juízo prático<sup>83</sup>. Na ética aristotélica, ao contrário, a razão não pode gerar um objeto de desejo pela deliberação, mas é o desejo que é causa final da ação e que ao colocar o fim desencadeia a operação racional, a qual é responsável pela determinação dos meios, pois como vimos o pensamento prático é um raciocínio que visa certo fim<sup>84</sup>. Referente à cronologia da ação, o desejo antecede a escolha e a deliberação. Ou seja, primeiramente temos um desejo e em seguida passamos a analisar os meios para realizá-lo. É evidente, portanto, que o desejo é causa final e principia a ação, pois se nada fosse desejado não haveria razão para deliberar sobre um fim inexistente e é apenas porque desejamos determinado fim que deliberamos e podemos passar à ação.

Além de servir como princípio motor das ações, quanto à ação propriamente virtuosa Aristóteles diz que ela se origina da escolha correta, que por sua vez tem como condição o reto desejo que constitui o bom fim e a razão correta que constitui o bom meio. Ao mesmo tempo em que distingue as funções intelectiva, relacionando-a ao meio, e a desiderativa, relacionada ao fim, Aristóteles traça uma relação de dependência entre a virtude intelectual e a virtude moral. Assim como habilidade (*deinotes*) é a capacidade de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e alcançá-lo – que, no entanto, se o fim for mau essa habilidade será apenas astúcia –, de forma semelhante a prudência escolhe os devidos meios para alcançar um fim, pois “os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza”<sup>85</sup>. É necessário que o agente constitua bons fins para que seja considerado virtuoso, pois Aristóteles diz que não é possível possuir a *phronesis* quem não seja bom (1144a35). Dessa forma, uma ação só pode ser considerada virtuosa enquanto for um meio correto para realização de um bom fim. Falar em aquisição de virtude é falar em como o agente pode constituir os bons fins, considerando também como os fins podem ser constituídos bem se o desejo visa ao que é prazeroso, que pode não se identificar com o bem, e que os fins

---

<sup>83</sup> Em *Protágoras* 358 b7-c2, Sócrates afirma que “não há ninguém que, sabendo ou presumindo que há coisas melhores do que o que ele faz ou pode fazer, decida-se por aquelas, quando depende exclusivamente dele realizar o melhor”. A proposta de Sócrates é que o desejar agir de determinado modo é consequência de um juízo sobre o que é o melhor a fazer, e que Aristóteles interpretou como “ninguém age contra o que acredita ser o melhor – as pessoas agem assim por ignorância”, e que irá refutar logo em seguida: “essa visão simplesmente contradiz os fatos observados” *EN* VII 2: 1145 b26-7.

<sup>84</sup> *EN* VI 2: 1139 a35.

<sup>85</sup> *EN* VI 12: 1144 a33-35.

colocados pelo desejo não podem ser deliberados e escolhidos imediatamente pela razão prática.

## 5. O estado ético é desejar a prática da virtude.

Pode-se afirmar que para Aristóteles a formação do caráter é um processo contínuo, mas que tem como um dos objetivos que o agente passe a realizar as atividades virtuosas fazendo-as de uma determinada maneira (*πῶς πράττειν*)<sup>86</sup>, e também a partir de uma disposição (*hexis*) em que se escolhe agir de modo virtuoso por fazê-lo no interesse da atividade em si mesma, e não mais por outra razão qualquer, como o temor de ser repreendido, por pudor, por obrigação, ou agindo em razão do prazer que sobrevém à atividade. Para isso, é preciso que o agente faça a coisa correta por desejar fazê-la pelo motivo de ser a coisa correta e fazer uma escolha deliberadamente virtuosa. Já foi observado que o termo *meio* é uma tradução imperfeita da expressão grega τὸ πρὸς τὸ τέλος, “as coisas que se reportam ao fim”, e que esta expressão não significa somente os instrumentos com os quais se age, mas, e talvez sobretudo, a maneira de agir<sup>87</sup>. A noção de meio é intercambiável com a noção de modo de agir em Aristóteles, ou seja, o *πῶς πράττειν* faz parte do *πρὸς τὸ τέλος*; com efeito, o filósofo afirma que “uma vez estabelecido o fim, examina-se *como* e por que meios ele será realizado (*grifo meu*)”<sup>88</sup>. Dessa forma, educar o desejo implica que não apenas o objeto mas também o modo correto de agir sejam desejados em função de serem o que são, a saber, a coisa correta e o modo correto a ser feito, sendo isso a conclusão e a finalidade do processo de formação do caráter, a própria adesão ao agir ético. Em outros termos, o agir ético não pode ser verificado apenas quando o agente faz as coisas corretas, mas quando as faz por desejar isso e em vista da atividade em si mesma, e a finalidade de todo processo formativo do caráter é educar o desejo de modo que este tome como objeto o que se deve e pelo motivo correto, i.e, que o desejo seja ensinado a desejar e sentir prazer com as ações virtuosas em razão de se estar fazendo a ação por ela ser virtuosa. Como bem disse Burnyeat:

---

<sup>86</sup> EN VI 12: 1144 a16.

<sup>87</sup> Cf. o esclarecedor texto de David Wiggins, *Deliberação e Razão Prática*. In *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, textos selecionados por Marcos Zingano. Cf. também ZINGANO, *Notas sobre a deliberação em Aristóteles*, p. 219.

<sup>88</sup> EN III 5 1112b15-16.

“Pode me ser dito, e posso acreditar, que tais e tais ações são justas e nobres, mas não aprendi por mim mesmo (não guardei em meu coração, não fiz disso minha segunda natureza) que elas têm esse valor intrínseco até ter aprendido a valorizá-la (amá-las) por isso, com a consequência de que terei prazer em as praticar. A fim de entender e apreciar o valor que as torna em si mesmas prazerosas, tenho de aprender por mim mesmo a nelas ter prazer, o que exige tempo e prática – em uma palavra, *habituação*”<sup>89</sup>

Pode-se afirmar que a disposição (*héxis*) ético é passar a desejar a ação correta e praticá-la em razão dela mesma, i.e, por ela possuir valor e ser a coisa correta a ser feita. No entanto, são as ações corretas que formam um caráter correspondente, logo praticar a ação pelo motivo correto deve ser feito até se criar uma disposição bem arraigada. O que nos leva para outra tese aristotélica, de que ser autor dos próprios fins e, pode-se também dizer, da qualidade moral dos fins é o objetivo do processo de aquisição de virtude. Assim, a educação do desejo é a conclusão do processo de aquisição da virtude, como afirma Zingano: “[...] ser causa dos fins não é a condição do agir moral, mas sua consequência ou conclusão; é porque decidimos soberanamente por razão de nossas ações que nos tornamos em uma certa medida causa de nossos fins”<sup>90</sup>

A interpretação de Zingano contribuiu para aquela que faço da virtude expressa na *Ética a Nicômaco* como uma disposição de caráter conquistada a duras penas a partir da prática recorrente de ações virtuosas que são realizadas de bom grado e provavelmente não alcançável em um curto período da vida. Todos os esforços empreendidos para alcançar essa disposição é o processo de formação do caráter que o agente deve realizar, e se pode dizer que o agente passou ao estado ético quando se deseja do modo correto a partir de uma boa disposição de caráter. Ou seja, interpreta-se nesse trabalho que não é condição a boa disposição para a partir de então se agir moralmente e desejar corretamente, mas é quando o agente a partir do conhecimento correto e de sua prática recorrente que formou uma boa disposição, sendo autor de certo modo dos próprios desejos, os quais provém de uma disposição firme, que se alcançou a finalidade da formação e se entrou no estado ético. Buscaremos a seguir esclarecer essa interpretação, e para tal será preciso lidar com a dificuldade presente na tese de que é a prática de ações virtuosas que formam o caráter virtuoso, que é o paradoxo de que devemos praticar ações virtuosas antes de nos tornarmos propriamente virtuosas.

---

<sup>89</sup> BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, pg. 161.

<sup>90</sup> ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*, p. 164.

Para agir virtuosamente não basta realizar ações virtuosas, mas realizá-las a partir de um certo estado, i.e, com o desejo de fazê-las em razão delas serem virtuosas, pois Aristóteles diferencia claramente quem realiza boas ações sem ser virtuoso de quem as realiza sendo propriamente virtuoso:

“Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso — referimo-nos às que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntariamente, quer devido à ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bem deve fazer —, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos.” (EN VI 12: 1144 a 15-20)

Dessa forma, é possível praticar atos justos e virtuosos sem ser propriamente virtuoso, e não é porque um homem pratica tais atos que ele possui virtude. Aristóteles compara a ação virtuosa que não provém de uma disposição virtuosa do agente com algo que é feito de acordo com as leis das gramática, mas que o é por acaso ou por sugestão de outrem, e neste caso não se pode dizer que a ação é feita de acordo com o conhecimento gramatical que a própria pessoa possui. Da mesma forma, nas ações éticas, “porque os atos que estão de acordo com as virtudes tenham determinado caráter, não se segue que sejam praticados de maneira justa ou temperante, mas quando o agente também age estando em um certo estado”<sup>91</sup>. É preciso praticá-las assim como as praticaria o homem virtuoso, isto é, que as pratique a partir de uma disposição virtuosa e desejando agir de modo virtuoso.

Para mostrar mais claramente como Aristóteles entende que a formação do caráter é a passagem do agir justamente sem ser propriamente justo para o estado de agir justamente mediante uma escolha deliberada da maneira correta, é necessário esclarecer a distinção que o filósofo estabelece entre agir segundo a razão (*meta logou*) e agir com razão (*kata logou*) na seguinte passagem:

“todos os homens parecem adivinhar que essa espécie de disposição, a saber, a que está de acordo com a sabedoria prática, é virtude. Nós, porém, devemos ir um pouco mais longe, pois não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica

---

<sup>91</sup> τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ. EN II 4: 1105 a 26-30.

a presença da reta razão, que é virtude: e a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos.”<sup>92</sup>

A distinção entre agir conforme a razão e agir com razão pode ser entendida que quando realizamos atos corretos em respeito a uma razão externa, como no caso das crianças e jovens que não podem agir segundo a própria razão e que são orientadas por uma razão externa em sua educação, e as realizam em concordância com a razão, mas não tendo a razão implicada. É a distinção fundamental que Aristóteles faz entre agir corretamente de modo incorreto e fazer a ação correta de modo correto. No caso do adulto que pratica ações corretas por temor de repreensão<sup>93</sup>, por respeito a uma lei externa ou por vergonha ou pudor, não se pode dizer que ele não possua o princípio racional em si mesmo, mas que sua parte desiderativa não está em harmonia com a racional e o agente não realiza atividade por ela mesma, mas a realiza com vistas a algo subsequente como, por exemplo, o temor de ser punido e sofrer repreensão, ou por poder ser motivo de vergonha. A definição de que ser virtuoso é agir com razão implicada deve ser compreendida como o momento em que o conhecimento que possuo do bem se torna objeto do meu desejo e esse conhecimento passa a estar presente no agente e se “torna parte dele” (1174 a22) através de sua disposição (*hexis*).

No livro II, capítulo 4, Aristóteles assinala as três condições para que o agente seja considerado propriamente virtuoso: (i): ele deve ter conhecimento do que faz e dar boas razões para as ações; (ii): deve fazer por escolha, e escolher no interesse dos próprios atos; (iii): a ação deve proceder de um caráter firme e imutável.

É importante buscar esclarecer, ainda que não exaustivamente, as três condições que Aristóteles coloca para considerar o agente virtuoso.

### **5.1 Primeiro critério da virtude: ter conhecimento do que faz e dar boas razões para a ação**

De modo geral, Aristóteles fornece definições diferentes para a virtude. Na famosa definição de virtude do livro II, ele faz alusão a ela como sendo uma mediedade entre dois extremos, a falta e o excesso, que caracterizam os vícios (*kakión*) a serem evitados. Nesse sentido, a coragem, por exemplo, se encontra entre dois vícios opostos; a temeridade, seu

---

<sup>92</sup> EN VI 13: 1144 b 21-26.

<sup>93</sup> Para Aristóteles “deve-se ser bravo não sob coação, e sim porque isso é nobre”. (1116 b3)

excesso, e a covardia, sua falta. Desse modo, a virtude parece ter raízes na intensidade como sentimos as emoções, se são violentas ou fracas. Contudo, o filósofo afirma que a virtude não é emoção, e nem uma faculdade, pois não dizemos que alguém é bom ou mau, do ponto de vista moral, pelo fato de sentir determinada emoção, ou por possuir faculdade de experimentar emoções, mas por sentir de certo modo (*pós*). Isso nos remete à definição de virtude como modo de agir (*pós prattein*), que revela o bom caráter da ação quando é realizada em vista de agir bem (*eu prattein*). Aristóteles utiliza o exemplo da coragem para colocar a virtude também na motivação de agir, pois o bravo enfrenta o perigo “como deve e como a razão direciona, em vista do que é nobre” (1115b13-15).

A possibilidade da virtude não apenas como a ação correta mas também enquanto realizada com motivação correta marca o contraste entre saber ou crer que algo é assim - que os comentadores entendem por possuir apenas o *que* – e de entender *por que* é assim. Para a aquisição da virtude é preciso que o indivíduo tenha o *que*, e Burnyeat<sup>94</sup> argumenta que o *que* é saber que determinadas ações são nobres e justas. O jovem deve ser habituado a realizá-las e ser familiarizado com as ações boas de modo a tomar gosto por ações nobres, mas para realizá-las eticamente é necessário que ele esteja no caminho de desenvolver ideias razoavelmente corretas acerca do que é o nobre e justo, e progredir rumo a um senso razoável de valores. Trata-se de aprender que certas coisas são nobres e justas e de realmente aprender por que o são. Como é possível fazer atos justos e não ser necessariamente justo por isso, a virada ética ocorre justamente com a compreensão do *porque* que a ação que se faz é a ação correta, a fim de praticá-la a partir de uma escolha e no interesse da própria ação, que o mesmo é dizer no interesse de agir bem. Com o entendimento das razões corretas de agir, diz Aristóteles, “haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição: embora continuando semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito da palavra” (1144b11-12).

É importante observar que a compreensão das razões não é a exposição por Aristóteles de “regras-casos” que determinam universalmente o que deve ser feito em cada ocasião. Como vimos, o filósofo é cético em relação a formulações precisas de regras ou preceitos<sup>95</sup>. Para dar boas razões para as ações e suscitar a virtude através da razão, é preciso que haja um tipo de deliberação não-instrumental que não esteja totalmente subordinado ao fim colocado pelo desejo. Isso significa que a ação é escolhida mediante a direção prévia da operação racional que

---

<sup>94</sup> Cf. Burnyeat, *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*.

<sup>95</sup> Cf. I 3 1094b14-16; II 2 1104a3-10; V 10 1137b13-32; IX 2 1165a12-14.

é a deliberação, como vimos no capítulo primeiro. Aristóteles afirma que é característica do homem prudente a capacidade de deliberar bem (*EN* VI 5: 1104a25). Já mostramos que Aristóteles discorda do intelectualismo socrático, que sustenta ser a razão suficiente para determinar a ação na medida em que o desejo é originado por uma ideia, como está exposto no *Protágoras*. Embora discorde, em partes, do intelectualismo, a razão não é de somenos importância dentro da doutrina aristotélica, pois como vimos no capítulo I, é a função deliberativa da razão que possibilita a ação seja realizada com base no que o agente julga correto e não mais em função do desejo que põe o fim, fazendo com que a razão tenha uma relação constitutiva da virtude para além da disposição em que se encontra o agente.

De início, desejamos algo, i.e, o fim, e o meio e o modo para alcançar o objeto desejado é analisado pela deliberação. O princípio da deliberação é o desejo ou o fim, mas o princípio da ação é a escolha deliberada. Assim sendo, embora o desejo não está sob domínio direto da razão, pois é tese bem assentada que não se delibera sobre os fins<sup>96</sup>, a realização da atividade é feita após a deliberação. É mediante a deliberação que o agente julga as razões que tem para agir e, com reflexão, age conforme as boas razões que possui e não unicamente em razão do desejo que motivou a deliberação. Segundo Zingano, esse é o ápice da ética aristotélica, pois é pela deliberação que a razão prática se apropria da decisão e, como a ação depende de escolher razões rivais, é isso que possibilita ao homem realizar o que deseja se o julga correto, ou não fazer o que está prestes a fazer se os meios para tal não são bons: “Tudo o que Aristóteles quer fundar é a possibilidade que um homem deixe de tomar dinheiro não porque teme por sua reputação (ou a polícia, ou ambos), mas porque reconhece que esse ato é injusto e, em função desse reconhecimento, abstém-se de agir”<sup>97</sup>. Além disso, fundar a ação com base nas boas razões que podemos oferecer é justamente o que possibilita a passagem ao estado ético, em que o agente não apenas realiza a boa ação, mas a realiza do modo correto, i.e, no interesse da própria ação virtuosa. Se nos perguntam o que as ações virtuosas são e porque tem valor em si mesmas, parte importante da resposta deve ser porque elas são o que são, a saber, justas, nobres, temperantes etc. Aristóteles quer com isso dizer que devemos escolher as ações virtuosas pelo fato de serem nobres, mas também identifica o bem agir com a felicidade (1095a18-20).

---

<sup>96</sup> Aristóteles sustentou claramente em diversas passagens que não se delibera sobre os fins, mas sobre os meios para atingir o fim, como em 1113 b2; 1111 b27 e, ver principalmente; *EN* III 5: 1112 b12-16: “Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz”

<sup>97</sup> ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*. p. 162

Além disso, Aristóteles está defendendo a voluntariedade da ação ao colocar como primeira condição do agir ético que o agente possua conhecimento do que faz, uma vez que ao se decidir pela razão não precisamos recorrer a nenhum outro princípio que os que estão em nós como seres racionais e, dessa forma, através da deliberação somos senhores do fazer ou deixar de fazer determinada ação e, por conseguinte, de nossas ações. A ação é realizada mediante um livre juízo que avalia razões abertas ao contrário, ou seja, que podem ser opostas, e se decide pela boa razão. Esse ponto específico da ação ocorre na deliberação sobre os meios e marca o momento em que está plenamente no poder do agente dizer sim ou não para a ação, o que faz com que o agente seja o autor de suas ações, logo a virtude também é voluntária. Aristóteles é explícito em afirmar que quando o fim é agir, a escolha correta ocorre quando o desejo busca exatamente o que afirma a razão (*EN* VI, 2, 1139 a25). A escolha é um “desejo deliberado” (*bouleutike orexis*) pois é possível, segundo o estagirita, que nós desejemos o meio após a deliberação, e por isso o filósofo afirma que passamos a desejar conforme a deliberação (1113 a8-12). Assim, há tanto o desejo pelo fim como o desejo pelo meio, que se diferenciam porque este último é oriundo da deliberação, enquanto que o desejo pelo fim não é constituído por deliberação. A deliberação se ordena, como meio, para um fim, e pode ocasionar a escolha, que é o desejo conforme o que foi de antemão deliberado. Desse modo, pode-se afirmar que a deliberação dirige a escolha<sup>98</sup>. No entanto, como vimos, a deliberação não é suficiente para que haja escolha, uma vez que essa é também um desejo raciocinativo (*orektikós nóús*), ou seja, na escolha a disposição intervém novamente no processo de ação, e o meio deve ser desejado para que o agente passe à ação. Por isso Aristóteles designa a disposição como uma *hexis proairetik*, ou seja, uma disposição que dirige a escolha (1139 a-22-23), pois na escolha o indivíduo precisa assentir pelo desejo ao que foi deliberado para que a ação ocorra.

Resulta que o desejo está presente no início da ação enquanto desejo do fim e também na escolha enquanto assentimento ao que foi anteriormente deliberado em relação ao meio. Contudo, o desejo deliberado que é a escolha é distinto do desejo pelo fim. A deliberação não dirige o desejo pelo fim, tese que como vimos Aristóteles sustenta expressamente. Em outras palavras, não é a função deliberativa que constitui o fim da ação. No entanto, apesar de Aristóteles suprimir a influência da razão prática sobre o fim, veremos que se infere que a razão prática ainda assim deve de algum modo incidir sobre o desejo na constituição dos fins, embora

---

<sup>98</sup> Como o faz Tomás de Aquino: “a deliberação pertence mais propriamente à prudência; por isso diz o Filósofo, que o prudente é de boa deliberação. Mas, pressupondo a escolha a deliberação - pois ela é o apetite do que foi de antemão deliberado, como diz Aristóteles - podemos também atribuí-la à prudência, consequentemente, isto é, enquanto dirige a escolha, pela deliberação.” (AQUINO. S.Th. II IIae, q.47, a.1)

não o faça da mesma maneira que incide sobre a escolha dos meios. Como diz Aristóteles, “de princípio ao fim somos senhores de nossos atos se conhecemos as circunstância” mas não seremos senhores de nossos desejos e, por conseguinte, de nossos fins da mesma forma (*ouch omoíos*), contudo também na constituição dos fins algo depende de cada indivíduo<sup>99</sup>. Ainda que não seja suficiente para determinar a ação, a razão<sup>100</sup> tem função primordial na decisão da ação e na formação do caráter do indivíduo, uma vez que ela é a função da parte calculativa da alma, que diz respeito às coisas variáveis, responsável por deliberar porque possui razão, no que se diferencia da parte irracional cuja característica é ser desprovida de razão<sup>101</sup>. Essa influência da razão sobre o desejo parece clara em referência à escolha que leva à ação e se relaciona com os meios, pois ele afirma expressamente que a escolha envolve o pensamento e a razão<sup>102</sup>, como também afirma de modo que não deixa dúvidas “que devemos agir de acordo com a regra justa é um princípio comumente aceito, que nós encamparemos”<sup>103</sup>.

Além da influência que a razão deve ter na decisão dos meios, ela também parece operar na formação do desejo para a virtude. Como a finalidade do processo de aquisição da virtude é que o agente passe a escolher as ações certas por elas mesmas, é necessário que o agente compreenda as razões morais pelas quais deve agir, e só assim é possível desejar fazer a ação virtuosa e satisfazer-se por estar fazendo a ação correta. Ainda que haja forte caráter de autonomia na ideia de fazer o que se deve pela ação nela mesma, a ética aristotélica também apresenta as ações a partir do esquema meios-e-fins, ou seja, de que as ações são boas na medida em que são boas e convenientes ao bem-humano, concepção também entendida como heteronomia. De fato, a proposta aristotélica parece situar-se em um ponto intermediário, pois compreender porque se deve agir virtuosamente não exclui totalmente a noção de um ganho com a ação virtuosa, como Aristóteles afirma: “Se todos ambicionassem (*amilláomai*) o que é nobre e dedicassem o melhor de seus esforços à prática das mais nobres ações, todas as coisas

---

<sup>99</sup> EN III 5: 1114 b 30

<sup>100</sup> Em EN I, 7, Aristóteles esclarece que as coisas virtuosas realizam a função própria do homem e preservam sua racionalidade, e determina que a função própria do homem, aquela que só ele o homem pode exercer é “a atividade da alma segundo a razão”.

<sup>101</sup> τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον – “a que possui razão e a não-razional”. EN VI 1: 1139a 4-5.

<sup>102</sup> EN III 2: 1112a1.

<sup>103</sup> EN II 2 1103 b33-34. Ademais, em EN I 7 1098 a7: “se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional [...] e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas”

concorreriam para o bem comum e cada um obteria para si os maiores bens, já que a virtude é o bem maior que existe.”<sup>104</sup>

Para se adquirir a virtude é preciso que o agente compreenda as razões de porque é melhor agir virtuosamente, assim como o justo que compreendeu porque agir justamente, não dando mais do que convém a si mesmo e menos ao próximo, é o meio-termo tanto em relação ao excesso e deficiência do que é útil e nocivo, e assim por diante (*EN* V, 5, 1134 a 5-7). Dessa forma, agir virtuosamente pressupõe o conhecimento de o que é bom para a vida. Como para agir virtuosamente é preciso criar um desejo de ser virtuoso, o conhecimento das razões de porque se deve agir corretamente tem função muito importante no propósito de fazer a virtude se tornar objeto de desejo do agente. Contudo, Aristóteles sustenta claramente que o objetivo do estudo da ética é a ação, não meramente o conhecimento: visa ajudar sua audiência a tornar-se plenamente virtuosa, em vez de simplesmente saber o que é virtude<sup>105</sup>. Quando o agente compreende as razões de porque está agindo, compreende que agindo virtuosamente ele está fazendo o que deve e, ao realizar a ação pelo motivo correto, sente o prazer apropriado por estar sendo virtuoso. Para isso, é preciso desenvolver a capacidade de apreciar as coisas de fato nobres e prazerosas em razão delas mesmas. Como vimos, no processo de aquisição da virtude primeiramente realizamos atividades virtuosas sem desejá-las por elas mesmas e agimos por obediência ou temor, então compreender as razões para agir é necessário para cumprir a próxima condição de virtude que passaremos a ver, que o agente deve realizar as atividade correta de modo virtuoso, i.e, desejando-a em razão dela ser a coisa correta a ser feita.

A seguir como é de algum modo necessário que a razão também incida sobre o desejo em sua função de determinar os fins para cumprir a segunda condição do agir moral, após o que será preciso investigar de que forma exatamente a razão pode incidir sobre o desejo na constituição dos fins e não apenas dos meios.

---

<sup>104</sup> *EN* IX 8, 1169a9-10. O termo que Aristóteles utiliza e foi traduzido por ambicionar é ἀμύλλασθαι. O mesmo termo aparece apenas mais uma vez em 1162b8 com o sentido de uma competição entre amigos. No sentido da citação acima é justamente o de obter alguma coisa. Passa exatamente a ideia que se obtém o bem-viver através da virtude.

<sup>105</sup> Cf. *EN* I 3:1095a5-6; II 2 1103b26-29; X 9 1179a35-b4.

## 5.2 Segundo critério da virtude: agir por escolha e escolher no interesse do próprio ato

Agir de modo virtuoso não depende apenas da capacidade de determinar os meios que estão plenamente em nosso poder (*to eph'hêmin*) e são escolhidos por deliberação<sup>106</sup>. Para que a escolha seja boa é necessário que a razão se decida pelo melhor meio e que o fim da ação seja colocado por um desejo reto (EN VI, 2). A retitude do desejo depende da virtude ética, pois só o homem bom é capaz de conhecer e desejar verdadeiramente o fim correto, e a virtude ética é responsável por colocar o fim. Aristóteles afirma que assim como não é possível ter a prudência sem uma virtude responsável por colocar o bom fim, também não é possível ter virtude moral sem a prudência<sup>107</sup>. Nota-se o aparente círculo vicioso nessa afirmação e que deu origem a uma das maiores problemáticas da ética aristotélica<sup>108</sup>. Para esclarecer esse problema, será preciso entender como as virtudes da parte racional e irracional, além de possuírem uma relação de condição, isto é, uma não ocorre sem a outra, possuem também uma conexão de causalidade, por que estão conectadas e geram-se mutuamente. Procuraremos explicar o porquê desse círculo vicioso no capítulo *A Formação da disposição*, que passa pela explicação de Aristóteles que a virtude é gerada como disposição (*hexis*) correspondente à prática de atos virtuosos<sup>109</sup>.

Aristóteles afirma que a virtude ética, que é responsável por colocar os fins, não é naturalmente boa ou má, mas que somos aptos por natureza a desenvolvê-la, como lemos:

“Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.”<sup>110</sup>

Se a virtude moral é responsável pela constituição do fim e se ela não é boa naturalmente, isso significa que a aquisição da virtude ocorre quando o desejo é capaz de constituir o fim virtuoso, e para tanto ele precisa ser educado para que o bom fim seja seu objeto. Não somos desde o início capazes de desejar o bem, mas desejar o bem é o resultado e a

---

<sup>106</sup> “Mas, se esses fatos são evidentes e não podemos referir nossas ações a outros princípios motores que não estejam em nós mesmos, os atos cujos princípios motores se encontram em nós devem também estar em nosso poder e ser voluntários.” EN III 5: 1113b 19-23.

<sup>107</sup> EN VI 13: 1144 b30-32.

<sup>108</sup> Cf. AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, p 106.

<sup>109</sup> “[...] pois são as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. EN III 5: 1114 b27-28.

<sup>110</sup> EN II 1 1103 a 24-26. Ademais, em 1103a21 tem-se outra passagem que atesta ser a virtude moral aberta aos contrários, isto é, ao bem e ao mal, e se forma de um ou de outro modo de acordo com ações praticadas regularmente pelo agente, o que Aristóteles chama de hábito; “evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza”.

finalidade do processo de aquisição de virtude. De fato, como a virtude moral não é naturalmente boa, é necessário que ela seja educada para adquirir a virtude.

Para Aristóteles, por natureza buscamos aquilo que é agradável e evitamos o que é doloroso (1157 b-16-18). A função irracional, assim, não tende ao vício e tampouco é um obstáculo a ser suprimido, pois o que é agradável pode se identificar com o bem, mas também pode não se identificar. O que o filósofo parece indicar é que as pessoas louvam quem age em vista do que é nobre, mas os fatos estão em conflito com isso, pois a maioria das pessoas não buscam obter grande quantidade de riquezas, honras e prazeres corporais, pois “satisfazem os seus apetites e, de modo geral, os seus sentimentos e o elemento irracional de sua alma” (1168b 17-21). Em seguida, o filósofo afirma que a maioria dos homens (*polloí*) são dessa natureza, e é que justo que sejam objeto de censura. Desse modo, Aristóteles faz uma crítica aos homens em geral pela sua falta de virtude<sup>111</sup>, e atribui essa falta a atenderem mais o elemento irracional da alma, e não o elemento que é o melhor, i.e, o racional. Portanto, para haver constituição de virtude o elemento irracional deve ser orientado pelo racional. Em referência ao elemento racional, ele afirma que “o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece”<sup>112</sup>. Ou seja, a alma humana é constituída de modo que sua função irracional possa ser orientada pela razão, o que postula a possibilidade da aquisição da virtude. A concepção aristotélica da natureza humana, portanto, entende que é possível que o desejo siga o que a razão orienta como o correto a ser feito, e a realização dessa possibilidade é justamente o agir virtuoso.

Aristóteles define o elemento desiderativo como capaz de ser orientado pela razão. Por si mesmo o desejo (*orexis*) é desprovido de razão e só pode ser orientado pelo agente a buscar o fim correto porque a parte volitiva do homem é capaz de ouvir, ser influenciada e participar da razão. Por ser desprovido ele próprio de razão, o desejo é incapaz de formular um princípio racional para agir em conformidade, e essa capacidade de determinar uma regra correta para a formação do caráter do agente é da razão prática, como esclarece o filósofo: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa

---

<sup>111</sup> No livro I, Aristóteles afirma: “A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo”. (EN I 5: 1095 b19-23)

<sup>112</sup> EN I 13 1102-b29.

mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”<sup>113</sup>

Para que o agente satisfaça a segunda condição da ação moral exposta por Aristóteles, de que a ação virtuosa é feita por escolha e escolhida por ela mesma, é preciso que a razão incida sobre o desejo tanto na sua função de colocar os fins, como em consentir com o que foi deliberado enquanto meio. Vimos que o agente pode possuir o conhecimento do que deve fazer e, no entanto, não desejar o suficiente para realizá-lo (caso do acrático). Pode-se também realizar boas ações possuindo o princípio racional mas sem desejar o ato por ele mesmo, isto é, realizando-o tendo em vista algo além do próprio ato, como os que realizam algo por temor de serem repreendidos, por obrigação em respeito a uma lei, e não realizando a atividade em vista dela mesma, i.e, sem compreender as razões morais porque deve agir assim.

Nesse ponto, temos que lidar com um dilema que surge da *Ética a Nicômaco* e que foi bem observado pelo grande estudioso da ética aristotélica William David Ross. Em “*Aristóteles*”, Ross comenta a dificuldade de conciliar a condição colocada para que a ação seja considerada virtuosa, que é a de ser escolhida em vista dela mesma, com a proposta de caráter nitidamente teleológico que emerge da ética aristotélica presente desde a primeira frase da obra quanto a seu esquema meio-fim <sup>114</sup> e exprime o sentido que toda ação tende para algo diferente dela própria. Segundo Ross, em Aristóteles a boa ação teria seu valor medido não enquanto sejam “corretas em si mesmas, mas porque reconhecemos serem capazes de nos aproximar mais do bem para o homem”<sup>115</sup>. Em outros termos, devemos analisar o problema de como Aristóteles pode considerar como condição para que a ação ser virtuosa que ela deve ser realizada em vista dela mesma, tendo-se em conta a outra noção, também presente, de que toda ação é realizada em vista de um bem extrínseco à ação.

Como veremos, o problema apontado por Ross pode ser entendido como o problema do papel do prazer na *Ética a Nicômaco*. Não pretendo analisar todo o desenvolvimento realizado por Aristóteles, mas apresentar o problema do prazer na medida em que se relaciona com a questão do caráter teleológico da ação e com a tese de que a ação é considerada virtuosa quando é realizada em vista dela mesma.

---

<sup>113</sup> EN II 6: 1106 b30 – 1107 a2.

<sup>114</sup> “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” EN I 1: 1094 a1-3.

<sup>115</sup> ROSS, D. *Aristóteles*, p. 194.

### 5.2.1 O prazer na *Ética a Nicômaco*

Para Aristóteles a busca pelo prazer é intercambiável com a busca pelo bem individual de cada ser, racional e irracional, e essa busca opera como um princípio natural que impele os seres a agirem. Todo objeto de desejo o é na medida em que aparece como prazeroso ao agente. Determinado objeto é tido como bem aparente (*phainomenos agathon*) enquanto se considerar o prazer que poderá acompanhar tal objeto, dessa forma a consideração sobre o que é prazeroso parece ser determinante na constituição do que é desejado. Nas palavras de Aristóteles,

“Como existem três objetos de escolha e três de rejeição — o nobre, o vantajoso, o agradável e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso —, a respeito de todos eles o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado, e especialmente no que toca ao prazer.”  
(*EN* II 3: 1104 b30-34)

Todo objeto de desejo o é na medida em que o consideramos como agradável e prazeroso. Aristóteles parece apresentar um posicionamento intermediário a respeito do prazer, a saber, que o prazer não é o nem bem supremo e portanto que não pode servir de objeto em vista do qual as ações são escolhidas, assim como o prazer não é o mal em todas as ocasiões, sendo um componente importante para se conseguir uma vida feliz. Se desejamos as coisas na medida em que nos parecem prazerosas, e se é possível obter prazer com ações que não são boas, devemos ver como é possível ao agente realizar a ação virtuosa em vista dela mesma ser correta, e não por ela parecer prazerosa. Esse posicionamento revela-se a partir da análise que o filósofo faz de diferentes teses a respeito do prazer nos três últimos capítulos do livro VII, que afirmam que; (i) o prazer não pode ser o bem absoluto, (ii) alguns prazeres são bons, mas a maioria dos prazeres são ruins e (iii) mesmo que todos prazeres sejam bons, o prazer não pode ser bem supremo. Há ainda uma quarta opinião que Aristóteles se refere logo a seguir, que afirma que o prazer, que é o contrário da dor e é evitada por todos os seres como um mal, deve ser um bem (1153 b1-5). Esse argumento provavelmente é parte da concepção de Eudoxo, a qual Aristóteles faz referência expressa no livro X, agora apresentado sobre a forma positiva de que o prazer é um bem, uma vez que todos os seres, racionais e irracionais, tem-no em vista e o buscam (1172 b9). O estagirita faz uso do mesmo argumento para fundamentar sua própria concepção<sup>116</sup>, concordando que o prazer de certo modo deve ser um bem, uma vez que todos

---

<sup>116</sup> “E em verdade o fato de todos os seres, tanto os brutos como os homens, buscarem o prazer é um indício de que ele seja, de certo modo, o sumo bem” (*EN* VII 13: 1153 b29-30).

os seres o buscam; no entanto, discorda que o prazer seja o bem por excelência, contrariamente à opinião hedonista sustentada por Eudoxo.

A primeira opinião abordada é a anti-hedonista e busca negar que o prazer seja um bem em absoluto (*haplos*) e deve ser evitado como um mal. Essa opinião sustenta que como todo prazer é um processo perceptível de uma disposição natural, nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim, que por sua vez é concebido como um bem ao qual visa o processo que não é um bem e fim em si mesmo, logo o prazer como processo não é um bem. Além disso, como todo indivíduo temperante evita os prazeres e os homens prudentes buscam o que é isento de dor e não o que é prazeroso, deve-se concluir que o bem não é buscar o prazer, mas evitar o sofrimento. Também, que o prazer é um obstáculo ao pensamento, pois que nenhum homem consegue se dedicar ao exercício do pensamento quando absorto em forte prazer, como o prazer sexual. Dessa forma, se o prazer impede exercício fundamental para agir com correção como o pensamento, ele não pode ser um bem. A quarta razão é que todo bem é produzido por uma arte, e a arte não produz prazer, mas realiza produtos que produzem prazer, logo o prazer não poderia ser um bem. Por fim, Aristóteles expõe outro motivo dos que creem que o prazer não poderia ser o bem absoluto, que é a opinião de que se as crianças e os brutos perseguem os prazeres, e uma vez que estes podem ser considerados fora do domínio ético por não possuírem a razão em si mesmos, conclui-se que o prazer que perseguem não poder ser o bem.

A opinião de que nem todos os prazeres são bons e que a maioria são maus, segundo Aristóteles, baseia-se no argumento que alguns prazeres são vis e objetos de censura, e existem prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis são prejudiciais.

A última opinião, de que ainda que todos os prazeres sejam bons, o prazer não poderia figurar como a melhor coisa para ser buscada é sustentada também pelo argumento de que o prazer não é um fim, mas um processo em vista de um fim. De início, pode-se afirmar que esta última opinião parece ser aquela que mais se aproxima da própria noção de prazer de Aristóteles, a qual é declaradamente expressa antes de se iniciar a refutação das duas opiniões conflitantes e mais extremadas de que o prazer seria o mal absoluto, e a de que o prazer seja o bem absoluto, como diz o filósofo: “Estas são mais ou menos as coisas que se costuma dizer. De tais premissas não se segue que o prazer não seja um bem, ou mesmo o maior dos bens”<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> EN VII 12: 1152 b25-27.

Após apresentar os argumentos de que o prazer não pode ser um bem e de que é mal em absoluto, Aristóteles passa a refutá-los, buscando mostrar que, de certo modo, ele pode ser um bem, com o cuidado de negar também que ele seja o bem em absoluto. A primeira opinião enfrentada é a de que o prazer quando identificado como um processo não é um bem, pois o processo é sempre em vista de um fim que, este sim, é o bem. A formulação do prazer enquanto processo é identificada na noção platônica do prazer enquanto reestabelecimento de um estado de falta ou de carência e do desejo como expressão do mesmo estado. De fato, lemos em *O Banquete* Sócrates afirmar que “desejamos aquilo do qual somos desprovidos”<sup>118</sup>. Essa noção platônica do desejo como falta e do prazer como reestabelecimento (*kathistasai*) de um estado de carência tem como paradigma a função de nutrição, pois nos saciamos ao comer e beber em razão de termos fome e sede. Dessa forma, o prazer enquanto um processo de reestabelecimento surge da dor de uma falta ou carência. Aristóteles vai definir o prazer que advém de um estado de carência como prazer accidental, uma vez que não sentimos tais prazeres quando estamos em bom estado de natureza, assim esses prazeres não podem ser ditos como prazerosos em si mesmos. Nas palavras dele:

“Que [os prazeres] são accidentais, indica-o o fato de algumas pessoas não se deleitarem, quando sua natureza se encontra no estado normal, com os mesmos objetos agradáveis que lhes causam prazer quando ela está sendo refeita; mas no primeiro caso deleitam-se com coisas que são agradáveis no sentido absoluto, e no segundo, também com os contrários destas, inclusive com coisas acres e amargas, nenhuma das quais é agradável quer por natureza, quer em sentido absoluto.”<sup>119</sup>

Ademais, a opinião de que o prazer é um processo em vista de um fim, em que o fim é melhor que o processo e por isso o prazer não é um bem<sup>120</sup> não procede, pois ainda que o prazer seja um processo em vista de um fim não se deve dizer que ele não seja um bem, senão em absoluto, mas um bem relativamente. Isso porque o bem está aberto às categorias de ser absoluto e relativo. Existem processos que são maus absolutamente, mas podem ser escolhidos por alguém e serem bons relativamente. Existem também processos que não são bens em absoluto, não são geralmente desejados por alguém, mas podem ser desejados em determinada circunstância e por certo tempo. Dessa forma, ainda que existam processos que possam ser considerados maus e que ninguém escolheria por eles mesmos, eles podem ser desejados e

---

<sup>118</sup> PLATÃO, *O banquete*, 200a.

<sup>119</sup> *EN VII 12*: 1153 a3-7.

<sup>120</sup> *EN VII, 12*: 1153 a8-10.

escolhidos em determinadas circunstâncias<sup>121</sup>. O prazer como processo, por sua vez, não pode ser prazeroso naturalmente, mas apenas acidentalmente, pois um prazer sentido por alguém por estar em reabilitação e carência é sentido apenas por alguém nessa qualidade, pois ninguém sentiria tal prazer se estivesse em bom estado. Pode-se afirmar que o processo não é prazeroso em si mesmo ou absolutamente, mas é prazeroso em vista de reabilitar o bom estado. Está portanto refutada a noção de que o prazer entendido como um processo não pode ser bem, pois ele é um bem para quem o sente em razão de ter seu estado natural reestabelecido. No entanto, o prazer não pode ser definido pelo que possui de acidental e por isso Aristóteles reformula a definição de prazer rejeitando que os prazeres são processos para um mero estado de reestabelecimento de uma natureza debilitada, mas que são atividades e fins que exercemos através de alguma faculdade e que visam ao aperfeiçoamento de nossa natureza. Ou seja, o prazer não é mais um restaurador do estado natural por preencher uma falta ou carência, mas o exercício de uma atividade própria do nosso estado natural e que o aperfeiçoa. Eis porque o prazer não pode ser entendido apenas como o reestabelecimento de uma natureza em falta, mas aperfeiçoa a própria atividade, nas palavras do filósofo:

“Isto é confirmado pelo fato de estar cada prazer estreitamente ligado à atividade que ele completa. Com efeito, cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, visto que cada classe de coisas é mais bem julgada e levada à precisão por aqueles que se entregam com prazer à correspondente atividade: por exemplo, são os que se comprazem no raciocínio geométrico que se tornam geômetras e compreendem melhor os diversos teoremas, e analogamente os que gostam de música, de arquitetura, etc., fazem progressos nos respectivos campos porque se comprazem neles. E assim os prazeres intensificam as atividades, e o que intensifica uma coisa lhe é congênere, mas coisas diferentes em espécie têm propriedades diferentes em espécie.” (*EN* X 5: 1175 a22-29)

No momento, cabe ressaltar que se o prazer não é definido como um processo, mas como atividade realizada em estado natural, ele pode ser considerado um bem não apenas acidentalmente, mas em absoluto, o que refuta a concepção de que o prazer não poderia ser um bem.

Em seguida, Aristóteles continua a análise dos outros argumentos que sustentam que o prazer não é um bem. Um argumento central (1153-a18-20) dessa concepção é que pelo fato de

---

<sup>121</sup> Aristóteles não nos dá nenhum exemplo quando faz essa distinção, mas pode-se considerar a ocasião relatada das embarcações que ninguém escolheria jogar em uma situação convencional, mas se em uma tempestade fosse necessário jogar os mantimentos para preservar a segurança dos marinheiros, todos desejariam fazê-lo considerando um bem.

haver prazeres nocivos, o prazer em si mesmo é um mal. Para Aristóteles, no entanto, essa opinião não é verdadeira, pois o prazer em si mesmo não é um mal simplesmente por haver certos prazeres nocivos, mas o são nos casos particulares, podendo ser relativamente boas, assim como certas coisas saudáveis que são dispendiosas mas boas, pois não dizemos que a saúde seja algo ruim porque às vezes é custoso adquiri-la. Em seguida (1153–a28-30), Aristóteles refuta as opiniões i) de que o homem temperante evita os prazeres e busca um estado de ausência de dor, ii) que o homem prudente persegue o que não é doloroso e não o que é prazeroso e iii) que as crianças e os animais perseguem os prazeres com argumento de que podem existir certos prazeres bons ainda que outros prazeres não sejam bons. Esse argumento, portanto, é utilizado para mostrar que o prazer não é um mal em si mesmo. De fato, se entre as coisas que causam prazeres algumas estão entre as que são necessárias para a vida, como as que se referem à alimentação e também à conjunção sexual, como afirma o filósofo<sup>122</sup>, não seria razoável sustentar que o prazer seja mal em absoluto e que todos seres estariam buscando o mal para si, como sustentam os que defendem a proposta anti-hedonista extremada, isto é, a de que o prazer é um mal que deve ser evitado. Ademais, o filósofo afirma que o prazer “acompanha todo objeto de escolha” (1104b35) e porque o prazer cresceu conosco desde nossa infância, está enraizado em nossas vidas e é difícil conter a propensão a ele (1105a1-5). Assim, o prazer é um objeto natural das ações, e isso desde que nascemos. Esses argumentos já bastariam para defender que o prazer não pode ser simplesmente suprimido da vida em geral. No entanto, também para uma vida boa e virtuosa parece que o prazer é importante, pois como argumenta o filósofo, se o prazer não for o bem, não poderíamos afirmar que o homem feliz tenha prazer na vida que leva, o que seria disparate. Se as atividades do homem bom não forem mais agradáveis sua vida também não terá mais prazer do que a vida de qualquer outro homem (1154a1-5), como por exemplo a do homem vicioso. Se fosse assim, a possibilidade da aquisição da virtude estaria destinada a fracassar, uma vez que não haveria motivos para os homens escolherem uma vida virtuosa se ela não fosse prazerosa. Como poderíamos desejar ser virtuosos se realizar atividades virtuosas não pudesse ser prazeroso ou, em outros termos, como desejar a felicidade se ela fosse sofrível se, como vimos, todos os seres buscam naturalmente o

---

<sup>122</sup> “Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e contudo admitem excesso, havendo importante das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos que se relacionam a temperança e a intemperança), enquanto as outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie).” *EN VII 4*: 1147 b20-25. Ademais, em *III*, 11: “o apetite do alimento é natural, já que todos os que o sentem anseiam comer e beber.”

prazer<sup>123</sup>? O que Aristóteles está buscando mostrar, dessa forma, é a inconsistência da doutrina que defende que o prazer seja um mal em si mesmo, como afirma:

“Há quem objete a isso dizendo que o fim visado por todas as coisas não é necessariamente bom, mas podemos estar certos de que tais pessoas não fazem mais do que disparatar. Porquanto nós dizemos que aquilo que todos pensam é a verdade; e o homem que atacar essa crença não terá outra coisa mais digna de crédito para sustentar em lugar dela. Se fossem criaturas irracionais que desejassem as coisas de que falamos, talvez houvesse alguma verdade no que eles dizem: mas, se seres inteligentes também as desejam, que sentido pode ter tal opinião? Sem embargo, talvez mesmo nas criaturas inferiores exista algum bem natural mais forte do que elas e que a; oriente para o bem que lhes é próprio.”<sup>124</sup>

Desse modo, Aristóteles vai claramente defender que o prazer é um bem e afirma que mesmo que certos prazeres são maus, nada impede que o sumo-bem seja uma espécie de prazer (1153-b7-9). Mais adiante, conclui que o prazer é, de certa forma, o bem-supremo: “E em verdade o fato de todos os seres, tanto os brutos como os homens, buscarem o prazer é um indício de que ele seja, de certo modo, o sumo bem”<sup>125</sup>. A identificação do prazer com o sumo-bem nessa passagem é certamente mais uma das contradições que emergem do texto da *Ética*, uma vez que, como vimos anteriormente, o filósofo sustenta que o prazer não é nem o maior dos bens, e tampouco que não seja um bem (1152 b25-27). No entanto, ao menos essa contradição parece desfazer-se quando se atenta para a expressão *de certo modo* contida na frase, e pode-se concluir que o argumento de que o prazer é de certa forma o bem-supremo é apenas hipotético e não permite estabelecer uma identidade absoluta entre o prazer e o bem<sup>126</sup>.

Aristóteles se opõe ao argumento de que o prazer é mal em absoluto, uma vez que essa tese não encontra guarida nos próprios fatos, pois o que se vê é que os homens buscam o prazer como um bem e evitam a dor como um mal<sup>127</sup>, e é refutado pelo argumento que mesmo que haja prazeres nocivos isso não torna má a própria natureza do prazer (1153 a18-20). De fato, se

---

<sup>123</sup> “Mas, assim como nenhuma natureza e nenhum estado são considerados os melhores para todos, também nem todos buscam o mesmo prazer; não obstante, todos buscam o prazer.” *EN* 7 XII: 1153 b3.

<sup>124</sup> *EN* X 2: 1172 b36.

<sup>125</sup> *EN* VII 13: 1153 b25-27.

<sup>126</sup> No livro X, em que Aristóteles retoma a discussão acerca do prazer, ele rejeita explicitamente que o prazer seja o bem, o que é distinto de afirmar que ele não é *um* bem: “Parece claro, portanto, que nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são realmente desejáveis por si mesmos” *EN* X 3: 1173 a13-15.

<sup>127</sup> “Porque, se tanto o prazer como a dor pertencessem a classe dos males, ambos deviam ser objetos de aversão, ao passo que se pertencessem à classe das coisas neutras, nenhum seria objeto de aversão ou ambos o seriam em igual grau. Mas a verdade evidente é que os homens evitam uma como um mal e escolhem o outro como um bem. Essa deve ser, portanto, a natureza da oposição entre os dois.” *EN* X 3: 1173 a11-13. E também: “visto que a natureza parece acima de tudo evitar o doloroso e buscar o agradável.” *EN* VIII 5: 1157 b 16-17

o prazer fosse por natureza um mal as ações necessárias à vida e as boas ações não poderiam ser desejáveis e deveriam ser evitadas. Tendo rejeitado o posicionamento anti-hedonista, isto é, de que o prazer é um mal absoluto a ser evitado, vejamos agora como Aristóteles rejeita também o posicionamento hedonista que preconiza ser o prazer o bem absoluto, após o que veremos como o posicionamento do estagirita acerca do prazer situa-se em posicionamento intermediário entre as duas doutrinas.

É digno de nota que o argumento que é central para Aristóteles refutar o posicionamento de que o prazer é um mal a ser evitado, a saber, de que da existência de prazeres nocivos e reprováveis não se segue que todos os prazeres sejam ruins, serve também para refutar a opinião de que o prazer é o bem absoluto, pois como pode haver prazer com ações que não são boas, o prazer não pode ser o objetivo que move nossas ações. Em outros termos, se há prazeres nocivos e ainda assim pode haver prazeres não nocivos, segue-se que nem todos os prazeres são nocivos ou benéficos em absoluto. Segundo o filósofo, portanto, não há uma identidade absoluta entre o prazer e o bem, visto que é “por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres”<sup>128</sup>. Dessa forma, é possível obter prazer a partir da realização de ações moralmente erradas, ou seja, há prazeres que provém de fontes vergonhosas, que não deveriam ser desejados (1173b22-25). Essa evidência parece mostrar que não se pode identificar o prazer com o bem, uma vez que o prazer pode advir de más ações. Da citação mais acima, também pode-se inferir que Aristóteles considera que a dor não deve ser entendida como um mal a ser evitado em absoluto, pois deixamos de agir nobremente algumas vezes em razão de evitar a dor, isto é, não a evitar em certas ocasiões é agir com nobreza. Isso pode ser confirmado pela consideração de que a virtude da coragem, por exemplo, é definida enquanto enfrentamento correto do perigo, pois o corajoso sente medo, mas o controla<sup>129</sup>. A ideia de que escolhemos algo perigoso e potencialmente doloroso como um bem também está presente na afirmação muito parafraseada de que fazemos guerra para obter a paz (1177b5), bem como que a coragem é encontrada diante dos maiores e mais nobres perigos como por exemplo “em face de uma morte honrosa e de todas as emergências que envolvem o perigo de morte”(1115a33). Aristóteles, está assim mostrando que não podemos tomar o prazer ou a dor como sinal indicativo do valor moral das ações.

---

<sup>128</sup> EN II 3: 1104 b9-10.

<sup>129</sup> Ross afirma que “embora a coragem seja a atitude própria em relação ao sentimento de confiança, tal como em relação ao medo, manifesta-se mais claramente em circunstâncias que inspiram medo. É essencialmente o encarar daquilo que é doloroso.” Ross, *Aristóteles*, pg. 211.

Pode-se ver com mais clareza que o prazer não é o bem considerando que certos prazeres o são para pessoas viciosas, i.e., que certas coisas que não são boas em si mesmas são tomadas como prazerosas por indivíduos em estado de deficiência moral. Pelo fato de certas coisas parecerem prazerosas aos indivíduos de constituição viciosa, ninguém diria que essas coisas sejam boas em si mesmas, pois os homens que estão deficientes moralmente têm prazer com o que não é realmente prazeroso, e essas mesmas coisas não são agradáveis ao virtuoso. Ademais, Aristóteles afirma que há coisas reconhecidamente vergonhosas que parecem prazerosas a algumas pessoas, e como evidentemente essas coisas não são boas, só aparecem assim em razão do gosto desses indivíduos estarem pervertidos. O estagirita também fornece uma comparação com outros estados de deficiência física em que as qualidades dos objetos percebidos certamente se alteram, como aquilo que é sentido como doce ou amargo ao doente não o é para quem está sadio, ou como alguém que sofre problema nos olhos e não consegue ver bem as cores (1173 b19-25).

Outro indicativo que o filósofo utiliza para defender que o prazer não pode ser o bem é a diferença de fonte dos prazeres. Há os bons prazeres que provém de fontes virtuosas, e prazeres ruins que provém de fontes vergonhosas. A noção de que há uma diferença específica entre os prazeres é melhor exposta pela noção de bem aparente (*agathon phainomenon*) e bem em si. O que aparece como prazeroso é sempre algo que é percebido como um bem para um indivíduo. Para Aristóteles, existe o bem em si e o bem aparente, e todos desejam o bem, que é desejado por cada pessoa em particular sempre em forma de um bem aparente. No entanto, isso não representa um relativismo, pois o filósofo afirma haver o bem em si e que não depende da apreensão do sujeito para ter estatuto de verdade, i.e., o bem em si existe quer os sujeitos o apreendam ou não<sup>130</sup>. Pode ser que esse bem aparente não coincida com o bem em si, e nesse caso o bem aparente é um bem apenas relativamente, mas não um bem verdadeiro. Dessa forma, como não apreendemos sempre de forma correta o bem em si, nem todo bem aparente é verdadeiro, e mesmo assim esse bem aparente será buscado como um objeto de prazer. Por isso, novamente, o prazer não pode ser identificado em absoluto como um bem. Como vimos, o bem em si existe independente da apreensão dos indivíduos, e ele pode existir quando é apreendido adequadamente pelo sujeito, o que garante a possibilidade da boa ação. Para Aristóteles, o que determina o que é bom é a avaliação do virtuoso, pois “em todas as coisas, o que parece a um homem bom é considerado como sendo realmente tal”, ou seja, os prazeres verdadeiramente

---

<sup>130</sup> EN III 4: 1113 a15-18.

agradáveis serão aqueles com os quais se deleita o homem bom. Dessa forma, é confirmada a possibilidade de bem em si e bem aparente se coincidirem, o que valida a proposta ética aristotélica, cuja proposta é, fundamentalmente, formar os indivíduos para que sintam prazer e desejem aquilo que se deve. Desse modo, segundo a ética aristotélica, para o bem em si ser desejado ele precisa se constituir enquanto objeto de desejo para alguém, i.e, tornar-se bem aparente, o que ocorre quando o bem em si aparece como prazeroso. No entanto, vimos que a ação é moral quando escolhida por ela mesma e não por outro motivo exterior.

Aristóteles parece observar que as próprias pessoas mostram em suas escolhas que não agem exclusivamente sob o cálculo do prazer, e mostram através das escolhas que o prazer não pode ser a finalidade da vida. De fato, todos buscam o prazer, mas não o colocam como um bem absoluto, pois:

“ninguém preferiria viver a vida inteira com o intelecto de uma criança, por mais prazer que lhe proporcionassem as coisas que agradam às crianças, nem comprazer-se na prática de algum ato profundamente vergonhoso, ainda que jamais tivesse de sofrer em consequência” (*EN* X 4, 1174 a1-4)

É importante notar que Aristóteles entende por coisas reconhecidamente vergonhosas aquelas que não são de modo algum boas em si, e que apesar disso podem ser fonte de prazer para pessoas em estados que ele designa por mórbidos e brutais, como exemplo do primeiro estado ele cita arrancar os cabelos, comer terra ou argila, e do segundo cita tribos selvagens que comem carne humana (1148 b24-30). Contudo, essas disposições excessivas de falta de controle estão fora do nível humano comumente chamada simplesmente de maldade (1119 a34). O estado oposto, de quem fica distante do interesse pelos prazeres e não se deleita com eles também é raro e quase inexistente (1119 a5). É raro encontrar tanto um homem divino com virtude superior como também o de tipo brutal<sup>131</sup>, e os homens parecem estar em um nível médio em relação aos prazeres, porque nem o colocam como finalidade das coisas e aceitam fazer tudo em sua função, nem se abstém dele totalmente e o consideram um componente desimportante da vida. Ainda assim, o prazer continua sendo causa de más ações, mesmo na medida comum do vício humano, pois em III-4 Aristóteles afirma que o erro moral ocorre pois “na maioria das vezes o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal” (1113 b1-2). Em

---

<sup>131</sup> “Ora, como é raro encontrar um homem divino — para usarmos o epíteto dos espartanos, que chamam um homem de “divino” quando lhe têm grande admiração —, também o tipo brutal é raramente encontrado entre os homens.” (*EN* VII 1: 1145 a28-30)

II-3 ele observa que tanto o prazer como a dor podem ser maus se não forem buscados ou evitados da forma como se deve:

“é em razão dos prazeres e das dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os – quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem, ou da maneira pela qual não devem busca-los ou evitá-los” (*EN* II 3: 1104 b20-24)

Aristóteles vai concluir que esses argumentos mostram quem o prazer não pode ser o bem supremo, uma vez que é possível obter prazer de ações ruins, portanto nem todo prazer deve ser desejado.

Vejamos os argumentos que Aristóteles apresenta para não tomarmos o prazer como finalidade da ação. O primeiro é que ter o prazer como fim das ações nos torna intemperantes e passamos a buscar de modo excessivo certos prazeres. Há prazeres, como vimos, que não são bons em si mesmos, e as atividades que são acompanhadas por esses prazeres não são dignas de escolha. Há outros prazeres que são neutros e necessários, como os que se referem à alimentação e ao prazer sexual, e os homens que os desejam não são censurados por isso, mas apenas por desejá-los de modo excessivo (1148a26-28). Por fim, os prazeres que são verdadeiramente agradáveis por serem provenientes de bons objetos são por natureza desejáveis e, mais do que isso, devemos aprender a desejá-los, como a riqueza, a honra, a vitória. Mesmo essas atividades que são desejáveis em si mesmas, no entanto, diz Aristóteles, devem ser buscadas de modo moderado, pois ainda que quem as busque seja louvável, mesmo desses prazeres pode haver excesso. Assim, ele orienta a se evitar o excesso mesmo em prazeres dignos de escolha, afirmando que devemos censurar o desejo excessivo com relação a esses objetos (1148b4-5).

Como vimos, Aristóteles afirma que a virtude se relaciona na escolha do meio-termo, o qual é determinado pelo princípio racional. Assim, as boas ações seguem a regra justa, i.e, se distanciam da falta e do excesso, enquanto que estes extremos devem ser evitados. Afirma também que é próprio da natureza das virtudes serem destruídas pelo excesso e pela falta, assim como referente à saúde e à força: perdemos a força tanto pelo excesso quanto pela falta de exercício, e perdemos a saúde pela quantidade de alimentos e bebidas que ultrapassam determinados limites. Quando utilizados nas devidas proporções, porém, ambos contribuem para o crescimento da saúde e da força. (*EN* 1104a10-17). De modo análogo, o mesmo acontece quando se trata das virtudes éticas: por exemplo, a temperança e a coragem são destruídas tanto pelo excesso como pela falta. Não é virtuoso aquele que a tudo teme e que foge de tudo e torna-

se um covarde, assim como aquele que não teme nenhum perigo e se expõe a grandes riscos torna-se temerário. Em relação aos prazeres, não é virtuoso aquele que se entrega a todos os prazeres, pois ele torna-se um sem-limites, assim como também não o é quem se abstém de todos os prazeres e torna-se, por sua vez, insensível (1104a20-25). A moderação deve ser a forma como devemos buscar os prazeres. Aristóteles apresenta assim dois critérios para o desejo ser virtuoso: ele deve se direcionar aos objetos corretos e desejar as ações virtuosas, e também deve desejá-las de modo moderado, uma vez que mesmo em ações virtuosas é possível cometer excessos.

É importante notar que o paradigma do homem que deseja virtuosamente para Aristóteles é o caso do temperante, pois este não apresenta mais o conflito *da acrasia* em que está o continente, o qual embora realize a ação conforme a razão, ainda possui desejos viciosos. Aristóteles afirma que a continência implica a presença de maus apetites, pois que o continente age corretamente vencendo o mau apetite por seguir a razão (1145b13), enquanto que o “[...] homem temperante não tem apetites excessivos nem maus. O homem continente, porém, não pode deixar de tê-los”<sup>132</sup>. Dessa forma, o temperante possui sua parte apetitiva em harmonia com a racional, o que significa que ele possui bons apetites, que deseja o que se deve, i.e, deseja segundo a regra justa. Segundo o filósofo,

“no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional.”<sup>133</sup>

Isso significa que o temperante já está habituado a ter bons desejos e formou uma disposição virtuosa que o faz desejar o bem. Essa característica do temperante como o homem virtuoso confirma em parte a hipótese de que ter bons desejos é a finalidade da formação moral dos indivíduos, uma vez que o continente age corretamente, mas ainda possui desejos maus, enquanto que o temperante age bem por desejar corretamente<sup>134</sup>.

Dessa forma, a indicação de Aristóteles é de que o vício diz respeito a desejar objetos em si mesmos ruins, que não são desejáveis em si mesmos, pois seria absurdo “buscar um meio-termo, um excesso e uma falta em atos injustos, covardes ou libidinosos” e de qualquer forma

---

<sup>132</sup> EN VII 2: 1146 a13.

<sup>133</sup> EN III 12: 1119 b18.

<sup>134</sup> Uma das razões pelas quais Aristóteles distingue a continência da temperança e afirma a superioridade da última é a de que no caso de o agente ser temperante e possuir bons apetites, a continência porque diminui a virtude não é boa, logo nem toda continência é boa (EN 1146 a13-15).

essas ações são más. Quanto aos objetos neutros e bons, o vício diz respeito ao modo de desejá-los, pois como vimos é possível haver excesso mesmo em referência aos objetos que devemos aprender a desejar. Ademais, nós tendemos comumente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança e à incontinência, ou seja, a desejar de modo excessivo, e a identificar o prazer com o bem, fonte do erro moral. Por isso, afirma Aristóteles:

“Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional — e isso é o que chamamos obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racional.”<sup>135</sup>

Parece confirmar-se que uma das características do homem virtuoso é possuir desejos bons e moderados, ou seja, que se tornar um homem virtuoso é passar a desejar conforme o que a razão aponta como bem. Portanto, a virtude é a harmonia da operação desiderativa com a racional que ocorre justamente no homem bom, ou seja, naquele que aprendeu a desejar conforme o bom julgamento. Aristóteles certamente confere superioridade àquilo que diferencia a natureza humana com a dos animais, que é a razão. A caracterização da parte da alma dotada de razão (*logon echon*) que o filósofo fornece na *Ética* é justamente a capacidade de estabelecer uma regra de ação que, como vimos anteriormente, é o que torna possível o homem decidir-se e agir não apenas em função de sua parte irracional, mas ultrapassá-la e agir conforme o que julga o correto. A parte irracional (*alogon*) se distingue pela incapacidade de estabelecer uma regra por si mesma, mas pode ser entendida como um elemento intermediário por participar da parte racional na medida em que é capaz de seguir e obedecer a uma regra. Se o momento ético é aquele em que o agente passa a desejar o bem que é determinado racionalmente, é preciso que de alguma forma o desejo sofra influência da razão, o que é possível em razão da estrutura da alma humana, e tanto a parte racional pode participar da não racional como esta daquela<sup>136</sup>. Como exatamente essa influência ocorre, considerando o problema já anunciado de que o desejo diz respeito aos fins e que não se delibera acerca deles, será tema do próximo capítulo.

Que Aristóteles considera que a ação virtuosa ocorrer por escolha, que para ocorrer é necessário que o agente faça um juízo correto e tenha o desejo que acompanha esse juízo, ou em outras palavras, que não tenha mais conflito entre o que a razão delibera e o que o desejo

---

<sup>135</sup> EN III 12, 1119 b10-15.

<sup>136</sup> EN I 13: 1102 b12-13.

toma por objeto e se passe a desejar o que se deve, parece pode ser já assumido. Contudo, o filósofo acrescenta ainda outra importante condição para a ação ser virtuosa, que diz respeito às razões do desejo: que ela seja escolhida no interesse do próprio ato<sup>137</sup>. Vimos anteriormente que Aristóteles não considera ético quem realiza ações éticas simplesmente, mas aquele que as realiza em determinadas condições, entre as quais estão as de realizá-las por escolha, e escolhê-las no interesse dos próprios atos. Essas condições se justificam quando ele considera que é possível realizar ações corretas sem no entanto fazê-las pelas razões certas, como por exemplo quando as fazemos por temor de uma punição. Por isso também ele afirma que nosso caráter é melhor avaliado através de nossas escolhas deliberadas do que por nossas ações,<sup>138</sup> pois é possível fazer ações corretas sem ser propriamente virtuoso, i.e, sem realizar as ações por decisão autônoma e virtuosa, o que significa escolhê-las em vista da ação possuir boa qualidade moral. Como observa Aubenque, a noção de autonomia é explicada por outra via na *Ética Eudêmia*, em que Aristóteles esclarece que é segundo a intenção que julgamos a qualidade moral de alguém, i.e, que julgamos não o que ele faz, mas o fim em vista do qual ele o faz: “distribuímos louvores e censuras considerando antes a intenção do que os atos, [...] porque se pode cometer atos maus sob coação, enquanto ninguém os quereria livremente”<sup>139</sup>.

Pode-se realizar ações boas por diversas razões, mas para realizá-las de modo virtuoso é preciso realizar as ações em vista delas mesmas. Dizer que é preciso escolher as ações por elas mesmas para que a atividade seja virtuosa é o mesmo que dizer que devemos aprender a desejar as ações corretas por elas serem boas, e não porque dela advém o prazer, por temor ou por obrigação. Isso pode ser inferido da seguinte afirmação:

“há muitas coisas que devemos desejar com todas as veras, ainda que não nos tragam nenhum prazer, como a vista, a memória, a ciência, a posse das virtudes. Não faz diferença que essas coisas sejam necessariamente acompanhadas de prazer: deveríamos escolhê-las mesmo que nenhum prazer resultasse daí.”

Se devemos desejar certas ações mesmo que elas não sejam acompanhadas de prazer, o critério pelo qual as escolhemos certamente não pode ser o prazer. No entanto, o filósofo já nos disse que o prazer acompanha todo objeto de escolha que fazemos (1104b35), mas a partir da citação acima a proposta é que devemos aprender a escolher as coisas corretas e não em vista

---

<sup>137</sup> EN II 4: 1105 a28-23.

<sup>138</sup> “[...] devemos passar ao exame da escolha, pois acredita-se que ela esteja mais intimamente ligada à virtude e que discrimine os personagens melhor do que as ações.” EN III 2: 1111 b6-7.

<sup>139</sup> EE II 11: 1228a 2-4. Citado por Aubenque em *A Prudência em Aristóteles*, pág. 194.

do prazer. A resposta a esse problema é que para Aristóteles a felicidade é uma vida de atividade segundo a virtude<sup>140</sup>. Assim, são as ações virtuosas e escolhidas em razão delas serem virtuosas que é propriamente o estado ético e que garante atingir o fim último, alcançável mediante o exercício de atividades virtuosas (1097b5). Desse modo, se i) o prazer pode advir de atividades viciosas, e se ii) são as atividades virtuosas e não as viciosas que possibilitam o fim último, o que Aristóteles parece querer mostrar é que não devemos tomar o prazer como finalidade das ações, mas sim o bem e a virtude.

Isso se confirma novamente a partir do caso paradigmático de virtude que é o temperante, pois para Aristóteles o temperante se abstém de prazeres indevidos e se deleita nessa abstenção, enquanto que o incontinente se aborrece com ela (EN 1104b4-10) e sofre por não conseguir as coisas agradáveis as quais busca a todo custo (EN 1119a 1-5). Se o abster-se de prazeres indevidos é motivo de deleite para o temperante, daí podemos concluir que agir corretamente e não o prazer que deve ser buscado para a vida feliz, e que a ação virtuosa é necessariamente prazerosa, mesmo que essa ação seja justamente abster-se de um tipo de prazer. Desse modo, o virtuoso sente prazer ao realizar a ação pelo motivo correto, i.e, deleita-se por ter realizado a boa ação, pois consegue dar boas razões para agir dessa maneira. A boa ação é prazerosa por ser virtuosa e não virtuosa por ser prazerosa, e o indivíduo virtuoso que tem como critério a boa ação necessariamente sente prazer ao realizá-la.

Agir segundo a virtude por decisão autônoma também pode ser explicado através da distinção que Aristóteles faz entre agir com razão e agir segundo a razão. Vimos que pode-se fazer a ação correta sem desejá-la por ela mesma, ou seja, sem realizá-la em vista dela ser a coisa certa a fazer e sem poder dar boas razões de porque se a realiza, fazendo-a temer do castigo (1179b13). O virtuoso, ao contrário, age com razão pois deseja realizar a ação correta e em vista dela ser a boa ação, segundo o bom julgamento. Agir corretamente está, portanto, intrinsecamente relacionado com a capacidade de fazer um bom julgamento e desejar conforme esse julgamento. Um exemplo é o justo, que entende as razões pelas quais deve agir justamente, e sente prazer ao fazê-lo por compreender ser essa a ação correta. O *acrático* apresenta a contradição moral justamente por fazer um bom julgamento e não desejar agir conforme seu julgamento. O *enkrates*, por sua vez, age corretamente por controlar maus impulsos (*thumos*) e até quando não puder deixar de tê-los não se pode dizer que apresenta uma boa disposição de caráter. Ou seja, o controlado também está em conflito moral, pois ainda possui maus desejos,

---

<sup>140</sup> Uma das teses mais presentes na *Ética a Nicômaco*. Cf. 1098a15; 1099. Examinaremos no próximo tópico a relevância da noção de atividade e prática para a aquisição da virtude.

mas os controla. Já homem propriamente virtuoso é aquele que possui uma boa disposição de caráter que é responsável por constituir desejos corretos, e que age corretamente por escolha de agir corretamente e sente prazer ao agir dessa forma em razão de sua ação ser virtuosa, ou seja, o virtuoso tem os prazeres que deve e pelas razões corretas, como vimos no modelo do temperante fornecido por Aristóteles, a quem apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas (*EN* III 13: 1119 b15).

A questão se devemos viver a vida em função do prazer, ou ter prazer em função da vida é anunciada expressamente e, apesar de tê-la deixado em aberto, Aristóteles parece fornecer uma resposta no livro I ao excluir a possibilidade da vida prazerosa poder ser identificada com a vida feliz. Com efeito, compara a vida dedicada aos prazeres a uma vida bestial, mas entende haver certo fundamento para os homens em geral identificarem o prazer com a felicidade (1095b15). Como sabemos, Aristóteles refuta que o prazer seja o bem absoluto e o mal absoluto, e defende a tese de que o prazer deve poder ser *um* bem, mas não o bem. O filósofo indica que o prazer não é causa suficiente da felicidade, embora seja uma das causas necessárias e um importante componente da vida feliz. O que ele quer mostrar é que não devemos tomar o prazer como critério determinante do valor moral da ação, mas que a ação seja o critério do valor moral do prazer, pois o prazer existe como uma sensação que acompanha a atividade. Dessa forma, o prazer será bom se acompanhar uma boa atividade, e mau se acompanhar uma má atividade, como esclarece Aristóteles:

“Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade, e umas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu prazer próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau, assim como os apetites que têm objetos nobres são louváveis e os que têm objetos vis são culpáveis.”<sup>141</sup>

A ação virtuosa deve ser desejada tanto em vista de si mesma como em vista do fim último, a felicidade, pois ainda que a virtude não advenha quando se busca apenas o prazer, a vida feliz é alcançada por quem busca e pratica a virtude, e essa vida será necessariamente acompanhada de prazer. É de grande importância observar que Aristóteles mostra que a atividade virtuosa é prazerosa para quem a deseja e, podemos entender, para o indivíduo que deseja ser virtuoso. Para que a ação virtuosa seja desejada pelo indivíduo, é necessário que ela seja apreendida como um bem, pois é na medida em que algo aparece como um bem que passa

---

<sup>141</sup> *EN* X 5: 1175 b24-30.

a ser desejado por alguém. Para isso é muito importante a boa criação desde a infância, que faz o iniciante ter uma resposta avaliativa apropriada do que é bom e deve ser buscado. Já tendo se iniciado o hábito de realizar boas ações, no entanto sem compreender exatamente o *porque*, é também importante o papel da educação e do estudo, para que o indivíduo busque na vida virtuosa seu bem e compreenda o sentido moral de sua ação, ou seja, para que consiga dar as boas razões de agir dessa maneira e possa desejar a ação pelas razões corretas, i.e, por estar realizando a ação correta a ser feita. O filósofo afirma que “quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante certa espécie de estudo e diligência”<sup>142</sup>. Para que a vida segundo a virtude seja prazerosa e feliz é necessário que seja criado no indivíduo o desejo de ser virtuoso e de amar a virtude, mas não é possível tal vida àquele que persegue os prazeres acima de tudo, mas a quem compreende as boas razões para se agir virtuosamente e então deseja e realiza atividades virtuosas no interesse delas mesmas. Desse modo, temos que aprender o que é nobre e a amá-lo porque isso é verdadeiramente ou por natureza prazeroso:

“Para quem ama o que é nobre, é prazeroso aquilo que é por natureza prazeroso; e tais são as ações virtuosas, de modo que estas são prazerosas para eles e em sua própria natureza”<sup>143</sup>

Isso parece contar a favor da tese que a ação ética diz respeito à maneira de agir e às razões pelas quais se age, pois deve-se agir virtuosamente desejando realizar a ação por ela ser virtuosa, e não por algo subsequente como o prazer. Isso também é confirmado quando Aristóteles afirma que “todas as pessoas desfrutam das refeições, dos vinhos e das relações sexuais, mas nem todas o fazem como devem”<sup>144</sup>. O *πως*, i.e, o modo como a ação é feita está contido na citação anterior e define o porquê de o indivíduo fruir determinado prazer. Se for o modo correto de agir o motivo do prazer pode-se dizer que o prazer que temos com algo é apropriado e que o agente possui uma disposição correta formada a respeito.

A orientação de Aristóteles parece ser a de que não se tem o prazer apropriado (*oikeíos*) aquele que age em vista do prazer, mas que o prazer apropriado é aquele que acompanha a vida

---

<sup>142</sup> Certamente Aristóteles defende a tese de que a virtude “venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento” 1099-b15. Estamos enfatizando no momento o papel da educação e do argumento. No próximo capítulo veremos a importância da formação do hábito para a constituição da virtude.

<sup>143</sup> *EN* I 8: 1099a 13-15.

<sup>144</sup> *EN* VII 14 1154<sup>a</sup>17-18.

virtuosa. Isso porque o virtuoso não necessita do prazer como um ornamento pois sua vida é prazerosa em si mesma, como lemos neste elucidativo trecho:

“Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos. Sendo assim, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, boas e nobres, e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capacidade de julgar é tal como a descrevemos. A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos: Das coisas a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; Mas a mais doce é alcançar o que amamos. Com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas — a melhor —, nós a identificamos com a felicidade.”<sup>145</sup>

Podemos concluir que inicialmente escolhemos as ações em vista do prazer, e que essa inclinação está presente desde nossa infância, mas que a passagem para o agir virtuoso é não tomar como critério da ação o prazer, mas sim a virtude, e aquele que busca agir virtuosamente e realiza atos virtuosos tem uma vida prazerosa. Entendemos que Aristóteles está propondo que deve haver uma mudança de tenção no desejo do indivíduo do prazer para a virtude, e que o indivíduo passe a desejar a atividade virtuosa por ela ser virtuosa e, fazendo-o, ele tenha simultaneamente satisfeita sua necessidade natural de prazer. Aristóteles claramente não suprime o prazer de uma vida feliz, mas observa que tal vida não é alcançada tendo-se em vista o prazer como fim das ações. Conclui-se também que a ação virtuosa é aquela realizada em vista dela mesma, ou seja, escolhida por ser a coisa certa a fazer, e que o virtuoso sente prazer por realizar a ação em razão dela ser virtuosa. Dessa forma, chegamos por outro caminho à mesma conclusão de que a aquisição da virtude para Aristóteles é quando o agente passa agir

---

<sup>145</sup> EN I 8: 1099a 7-30.

virtuosamente porque deseja agir corretamente, e sente prazer ao agir assim por entender os motivos que tornam a ação que realiza como a ação correta a ser feita. A seguir, veremos como Aristóteles entende que a virtude pode ser adquirida, ou seja, como podemos aprender e passar a desejar corretamente, agir de modo ético e formar uma disposição correspondente.

### 5.3 Terceiro critério da ação moral: disposição firme e imutável

Já vimos como o modo de realizar (πῶς πράττειν) a ação é determinante para saber se ela é feita virtuosamente ou não, pois Aristóteles afirma que realizar uma ação virtuosa não indica que o agente a faz de modo virtuoso, pois para isso é preciso que ele realize a ação por escolha e pelos motivos corretos. Praticar a ação de modo ético, contudo, é um dos estágios no desenvolvimento gradual do caráter do bom homem aristotélico. Vimos como o filósofo demonstra grande desconfiança sobre o papel da razão em orientar a boa ação, e aponta o fracasso do intelectualismo e sua preocupação unilateral com o raciocínio e com a razão na figura do *acrático*, que conhece bem e, no entanto, não age conforme seu saber. Por isso se diz que Aristóteles aponta para a importância dos começos no processo de educação, entendendo a educação moral como um processo em parte racional e em parte não-racional, pois é apenas com desenvolvimento gradual de bons hábitos, que exige tempo e prática, que se forma uma boa disposição, em que o sujeito age corretamente e o faz pelas razões corretas. Sem uma boa educação inicial, dificilmente o agente conseguiria fazer a ação virtuosa virtuosamente, o que pressupõe praticar a ação virtuosa do modo apropriado<sup>146</sup> (*oikeíos*), e finalmente alcançar o estágio mais maduro que Aristóteles quer nos ajudar a atingir, que é uma disposição bem assentada de bons valores e terceira condição do estado ético.

A noção de atividade (ἐνέργεια) é central para a formação da disposição (ἔξις) virtuosa do agente na ética aristotélica<sup>147</sup>, pois o estagirita mostra profunda desconfiança com a capacidade da razão ser suficiente em determinar o desejo segundo o conhecimento do bem, como pode ser visto na seguinte passagem:

---

<sup>146</sup> Aristóteles afirma que “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado” - αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἐκατέρου, ἢ δ’ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. *EN* VI 2: 1139a 16-17.

<sup>147</sup> “καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται”. “Numa palavra, as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes”. *EN* II 2: 1103b -22.

Ora, se os argumentos bastassem em si mesmos para tornar os homens bons, eles teriam feito jus a grandes recompensas, como diz Teógnis, e as recompensas não faltariam. Mas a verdade é que, embora pareçam ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e preparar um caráter bem-nascido e genuinamente amigo de tudo o que é nobre para receber a virtude, eles não conseguem incutir nobreza e bondade na multidão. Porquanto o homem comum não obedece por natureza ao sentimento de pudor, mas unicamente ao medo, e não se abstém de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo.” (EN X 9: 1179 b5-11)

De fato, se a razão pudesse determinar imediatamente o desejo e fosse suficiente para agirmos em conformidade a ela, não poderíamos admitir o fenômeno da *acrasia*, em que o agente sabe o que deve fazer, mas deseja e faz o contrário. Já observamos que Aristóteles considera o estudo importante componente para aquisição da virtude<sup>148</sup>, mas que ele sozinho não é suficiente, pois é possível refugiar-se na teoria e não praticá-la, sem tornar-se de fato bom, assim “como enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhes prescrevessem”<sup>149</sup>.

Porque a razão não consegue determinar o desejo imediatamente, e como é condição do agir ético que o desejo passe a ter como objeto aquilo que a razão julga como bom ou, como vimos, porque devemos passar a desejar algo porque é bom e não porque é prazeroso, Aristóteles introduz a noção de hábito (*ethos*) como prática formativa do caráter. É de alguma forma necessário que o desejo seja conforme a razão, pois por definição é o desejo que põe o fim da ação e não a razão (*logos*) ou o intelecto, mas isso não acontece por determinação direta da razão através da aquisição do conhecimento. O hábito é a prática de ações virtuosas recorrentemente e importante ponto de contato entre a razão e o desejo, entre a parte racional e irracional, pois como nos diz expressamente Aristóteles, não basta saber o que deve ser feito, mas deve-se tentar praticar sempre esse saber, como lemos a seguir:

“Se estes assuntos, assim como a virtude e também a amizade e o prazer, foram suficientemente discutidos em linhas gerais, devemos dar por terminado o nosso programa? Sem dúvida, como se costuma dizer, onde há coisas que realizar não alcançamos o fim depois de examinar e reconhecer cada uma delas, mas é preciso fazê-las. No tocante à virtude, pois, não

---

<sup>148</sup> Não só para adquirir a virtude como para criá-la aos outros: “O homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis.” EN I 13: 1102 a5-10.

<sup>149</sup> EN II 4: 1105 b13.

basta saber, devemos tentar possuí-la e usá-la ou experimentar qualquer outro meio que se nos antepare de nos tornarmos bons.”<sup>150</sup>

Além disso, o filósofo nos diz que quando o homem já formou uma tal disposição de caráter ruim por fazer coisas que o tornaram injusto “não se segue, porém, que, se assim o desejar, deixará de ser injusto e se tornará justo. Porque tampouco o que está enfermo se cura nessas condições”<sup>151</sup>. Dessa forma, não deixaremos de ser injustos e nos tornaremos justos se assim o desejarmos, pois do mesmo modo que não é apenas pelo conhecimento que nos tornamos bons, apenas desejar ser bons não nos torna melhores, mas é preciso agir, pois é através da prática e no exercício das atividades boas que podemos formar uma boa disposição de caráter. É preciso habituar-se na prática de ações corretas, e não apenas em um curto espaço de tempo, para que o sujeito possa ser considerado virtuoso. O agente precisa ser orientado por uma razão externa desde o início do processo de sua formação a querer ser bom e nobre, primeiramente sem poder dar as razões para isso. Mais tarde, após ter desenvolvido uma atitude racional em sua vida em ter compreendido as razões de porque deve agir assim, ele aprende por si mesmo o que ouvia falar que é verdade. Com a prática reiterada das ações de modo correto, ele caminha para a aquisição de uma boa disposição. Como bem observa Burnyeat, Aristóteles não está apenas afirmando que a virtude exige prática, mas que a “prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e justo”<sup>152</sup>. Além disso, aprender o que é nobre é bastante distinto de aprender a ser nobre e aprender a fruir da maneira correta do prazer em ser nobre. Esse aprendizado não pode ser independente da experiência pessoal de praticar a ação virtuosa e experimentar por mim mesmo que ela é prazerosa.

Essa tese é tão clara que Aristóteles chega a negar que a virtude possa ser identificada com a felicidade, para redefinir a noção de que não é a virtude, mas “uma atividade da alma em consonância com a virtude”<sup>153</sup> que consiste na vida feliz. O filósofo distingue a diferença entre possuir e usar a virtude, afirmando que é possível que alguém que leve uma vida de inatividade, ou que esteja dormindo e possa ser considerado virtuoso<sup>154</sup>, mas que isso não procede porque uma vida virtuosa é uma vida de ação, e de boa ação, a qual deve produzir bons resultados (I,

---

<sup>150</sup> *EN* X 9: 1179 b4.

<sup>151</sup> *EN* III 5: 1114 a13-15.

<sup>152</sup> BURNYEAT, *p. 161*.

<sup>153</sup> *EN* I 7: 1098 a15-16

<sup>154</sup> Aristóteles não afirma porque se poderia considerar alguém que não age virtuoso, mas pode-se conjecturar que é porque o agente que não age não incorre em vícios.

8). Aristóteles define a felicidade como uma atividade da alma em consonância com a virtude, entendendo que é através da boa ação, de pôr em prática o saber virtuoso que podemos formar uma boa disposição de caráter. A aquisição da virtude, portanto, não ocorre através do conhecimento do bem ou do desejo em se tornar bom, mas ocorre pela prática de ações virtuosas. Em X,8, quase ao final da *Ética a Nicômaco*, buscando mostrar novamente que não se adquire virtude pela mera vontade de tornar-se bom, o filósofo pergunta se seria a vontade ou o ato mais essencial à virtude, e responde que ambos são necessários para aquisição da virtude, mas que os “atos exigem muitas coisas, e tanto mais quanto maiores e mais nobres forem”<sup>155</sup>. Já vimos que em referência à ação, Aristóteles afirmou que se julga melhor o caráter pelo modo em como a ação é feita do que pela ação, pois o modo ético do agente é demonstrado em fazer a coisa certa em vista dela ser a coisa correta, ou seja, em vista dela mesma. Com a afirmação de que o ato é essencial para a virtude, possivelmente quer ele dizer que é pela prática que ocorre a formação do caráter bem assentado, e que para isso não basta o desejo ou o saber, pois como vimos o caráter é formado pela prática constante de atos virtuosos em um espaço considerável de tempo. Como o saber e a vontade não basta para tornar-se bom, para quem vive no meio de outros homens e necessita de coisas é bom aquele que “escolhe a prática de atos virtuosos”<sup>156</sup>. Se, como vimos, a escolha deliberada é um modo de desejo sobre os meios, pois é uma deliberação acompanhada de desejo, pode-se dizer que devemos desejar a prática de atos virtuosos. Assim, deve haver um desejo de ser virtuoso e se passar a realizar as ações boas por elas serem o que são, ou seja, virtuosas, para haver aquisição de virtude.

Em suma, em Aristóteles a aquisição da virtude ocorre pelo conhecimento do melhor a ser feito, mas não só, pois só o raciocínio não leva à boa ação. É preciso a prática de atos virtuosos para a formação da disposição virtuosa, e o agente passe a desejar de modo virtuoso. O filósofo compara a aquisição da virtude com alguém que busca aprender a tocar um instrumento, pois é a partir da prática de tocar lira que podemos nos tornar bons tocadores de lira, assim como é pela prática de ações virtuosas que nos tornamos virtuosos. Dependendo dos atos que praticamos nos tornamos bons ou maus, e a disposição de caráter é semelhante ao caráter das atividades que são realizadas, pois da mesma forma tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com as outras virtudes (1103b 1-2). Os homens são responsáveis pela vida que levam, e tornam-se de certa espécie conforme as ações que praticam, pois são as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. Aristóteles relaciona

---

<sup>155</sup> EN X 8: 1178b 1-2.

<sup>156</sup> EN X 8: 1178 b-5

a aquisição da virtude com o treino das pessoas que se preparam para uma competição, pois é através da prática constante que se tornam bons, assim como para se tornar virtuoso e agir com base em um estado de caráter assentado deve-se praticar a virtude constantemente (1114a 5-10).

Já foi observado o aparente círculo vicioso dessa afirmação. Pois, se para adquirir a virtude é preciso realizar atividades virtuosas, não deveríamos já ser virtuosos para fazê-las e, se já as fazemos, porque precisaríamos do exercício para adquirir a virtude? Para esclarecer esse problema, é preciso considerar os dois momentos necessários para a formação da disposição do agente: o primeiro em que ele obedece a uma razão exterior e faz ações corretas sem ser propriamente virtuoso, e o segundo momento, propriamente ético, em que o agente é virtuoso e age por dar boas razões, i.e, por entender os motivos morais de sua ação, e age no interesse da própria ação moral, e deseja realizar a boa ação por ela ser a ação correta. Como há uma interdependência entre o que fazemos e o que nos tornamos, devemos primeiramente realizar os atos virtuosos sem desejá-los por eles mesmos, mas ao sermos capazes de compreender as razões pelas quais se deve ser virtuoso, passamos a desejar o ato virtuoso por ele ser virtuoso<sup>157</sup>.

No primeiro momento da aquisição da virtude, fazemos ações corretas respeitando a uma racionalidade exterior, pois as crianças e os jovens ainda não possuem a racionalidade prática desenvolvida e não podem dar boas razões para agir como devem, e agem obedecendo a conselhos e buscando evitar serem repreendidos<sup>158</sup>. No processo de aquisição da virtude o desejo vai se habituando a desejar a ação correta por uma razão externa, e esse processo de habituação é uma condição prévia indispensável para a passagem para o estado ético, em que o agente formou uma disposição ética que deseja virtuosamente, ou seja, da qual provém bons desejos e pelas razões corretas:

---

<sup>157</sup> Assim também afirma Allan: “[...] é pela prática de ações justas e corajosas que nos tornamos justos e corajosos. Aristóteles defende esta afirmação paradoxal (II, cap. 5) opondo o simples ato exterior de justiça ao ato praticado no estado de espírito que é característico do homem justo. Nas artes verifica-se o mesmo contraste entre um bom resultado alcançado sob supervisão e outro bom resultado devido à escolha de conhecimento pessoais. Mas no domínio do juízo moral tendemos a acentuar este contraste mais nitidamente do que em qualquer outro caso. Não se concede em louvor completo a um ato bem de bem «a não ser que tenha sido escolhido desinteressadamente, por si mesmo, procedendo duma disposição firme e bem arraigada». Não obstante, o primeiro estágio é um preliminar necessário para o segundo – a ação terá de ser praticada sob orientação antes que possa ser praticada por uma mera intuição”. ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*, p. 155.

<sup>158</sup> Em X 9:1180a 4-8, Aristóteles afirma que “[...] assim como nas cidades têm força as leis e os tipos predominantes de caráter, nas famílias a têm ainda mais os preceitos e os hábitos do pai, devido aos laços de sangue e aos benefícios que ele confere; porquanto os filhos têm desde o princípio uma afeição natural e uma disposição para obedecer”

“Quanto à argumentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente. Com efeito, o que se deixa dirigir pela paixão não ouvirá o argumento que o dissuade; e, se o ouvir, não o compreenderá. E como persuadir a mudar de vida uma pessoa com tal disposição? Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força. É, portanto, uma condição prévia indispensável a existência de um caráter que tenha certa afinidade com a virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vil.” (EN X 9: 1179b 23-31)

Como vemos na citação acima, primeiramente é preciso habituar o indivíduo na prática de ações virtuosas para criar familiaridade com a virtude. Ainda que o indivíduo nesse processo de formação realize ações virtuosas, ele não pode ser considerado virtuoso, pois Aristóteles afirma que é possível praticar ações virtuosas sem ser necessariamente virtuoso por isso<sup>159</sup>, mas que para alguém ser bom é preciso praticar a ação partindo de determinada condição, i.e, como resultado de uma escolha, e escolher no interesse dela mesma. Com efeito, Aristóteles afirma literalmente que o caráter virtuoso se expressa mais em razão do que o indivíduo escolhe do que faz, pois a escolha “parece estar mais estreitamente ligada à virtude do que as ações” (1111b 5-6). Essa interpretação é compartilhada por Allan, que observa que quando o filósofo fala do ponto de vista da prática da ação por um motivo louvável, de um bom princípio que desejamos observar o mais possível, em vez de avaliar a ação pelo resultado conseguido, a ação possui um valor intrínseco e “deixa de ser pouco razoável afirmar que a escolha deliberada de um indivíduo é um teste mais seguro do respectivo caráter do que suas ações”<sup>160</sup>.

O agir virtuoso é resultado tanto de uma habituação pela prática de boas ações por razões exteriores à própria ação como da prática que o indivíduo, quando capaz de julgar bem por si mesmo, prossegue no exercício da virtude. Isso porque como vimos é possível realizar ações virtuosas sem ser propriamente virtuosa. A virtude, no entanto, é a escolha de praticar ações virtuosas, e realizá-las virtuosamente, i.e, desejando a ação moral por elas mesma. Desse modo, a aquisição da virtude passa pela prática reiterada de atos virtuosos de modo virtuoso, compreendendo as razões morais de porque se deve agir assim, escolhendo agir pela virtude e se satisfazer por agir virtuosamente. Podemos compreender a aquisição da virtude da seguinte forma: é possível realizar as atividades que devemos realizar e fazer coisas corretas, como trabalhar, sermos justos e corajosos, e assim por diante, de uma maneira não virtuosa, quando

---

<sup>159</sup> “porque os atos que estão de acordo com as virtudes tenham determinado caráter, não se segue que sejam praticados de maneira justa ou temperante.” Cf. EN II 4, 1105 a28-30.

<sup>160</sup> ALLAN, D. J. *A Filosofia de Aristóteles*, p. 159.

não compreendemos porque devemos agir assim e não desejamos realizar tais atos por eles serem os atos corretos, por eles serem o que são, a saber, por sua justiça e nobreza, mas em vista de outro motivo, como o temor da punição. Com efeito, agir por outros motivos morais que não pela ação ser nobre faz parte do processo de aquisição da virtude, pois de início não cedemos facilmente à razão e é preciso, como afirma Aristóteles, que o indivíduo esteja previamente habituado na virtude, obedecendo a uma autoridade externa. Contudo, para que chegue ao estado ético deve-se passar a agir por escolha autônoma e realizar as ações virtuosas por desejá-las em si mesmas. Eis as características do homem bom expressas nessa passagem por Aristóteles:

“a virtude e o homem bom parecem, como dissemos, ser a medida de todas as classes de coisas. Com efeito, as suas opiniões são harmônicas e ele deseja de toda a sua alma as mesmas coisas; por conseguinte, deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo, e o faz (pois é característico do homem bom pôr em prática o bem), e assim procede no seu próprio interesse (isto é, no interesse do elemento intelectual que possui em si e que é considerado como sendo o próprio homem)”<sup>161</sup>

Aristóteles coloca como terceira condição do agir ético que a ação advenha de uma “disposição firme e imutável”. Se agir a partir de uma disposição virtuosa (*hexis arete*), significa agir bem pelo desejo de agir virtuosamente, agir com uma disposição firme e imutável deve ser entendido como agir com base em um estado assentado de caráter que é formado pela prática reiterada de ações virtuosas por um período considerável de tempo. De fato, após ter dado a definição de felicidade como atividade da alma segundo a virtude, o filósofo afirma logo a seguir que é preciso acrescentar que o seja “numa vida completa”, pois assim como uma andorinha só não faz verão, um dia virtuoso não torna o homem uma pessoa virtuosa (1198a20-23). Mais adiante, ele afirma que a felicidade pertencerá ao homem que “sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa” (1100b19-20). Aubenque bem observou que o homem que é o ideal de virtude para Aristóteles seja alguém que se impõe menos pelo seu saber do que por suas façanhas: o *spoudaios* evoca a “ideia de atividade séria [...], é o homem que inspira confiança por seus trabalhos”<sup>162</sup>. Desse modo, a aquisição de virtude na ética aristotélica é um trabalho a ser realizado mediante o

---

<sup>161</sup> EN IX 4, 1166a 11-16.

<sup>162</sup> AUBENQUE, P. A prudência em Aristóteles, p. 77.

exercício reiterado e permanente de atos virtuosos. Essa noção está presente nas seguintes palavras:

“Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. Ora, uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento. E dizemos que as coisas sérias são melhores do que as risíveis e as relacionadas com o divertimento, e que a atividade da melhor entre duas coisas — quer se trate de dois elementos do nosso ser, quer de duas pessoas — é a mais séria.”

O relaxamento e a diversão são necessários para a vida, pois não somos capazes de trabalhar sem intervalo, mas o são na medida em que restituem o ânimo para a realização da atividade virtuosa, que é onde reside a felicidade (1176b30).

Podemos concluir que para o indivíduo se tornar virtuoso ele precisa primeiramente ser orientado por uma razão externa a realizar ações virtuosas sem ter uma disposição virtuosa, i.e, sem conhecer as razões porque deve agir desse modo e sem desejar as ações por elas serem virtuosas. Realizar ações por outros motivos, por obediência a uma lei e pelo temor da repreensão é, no entanto, um estágio necessário, porque nesse momento não podemos ainda compreender as razões morais para agir por nós mesmos. Mas deve-se passar ao estado ético, e ao poder compreender as razões morais para agir corretamente, deve-se praticar os atos virtuosos do modo apropriado para a formação da boa disposição de caráter, i.e, desejar os atos virtuosos em vista deles mesmos a partir de uma disposição bem assentada. Dessa forma, o objetivo último a que visa o processo de aquisição de virtude é formar uma disposição de caráter firme e imutável, que ocorre quando o agente escolhe ações virtuosas por elas mesmas, e como se esforçou no exercício da virtude por um período longo de tempo se habitou a bem desejar, e que seus desejos provêm de um estado de caráter já bem formado por ter escolhido o tipo correto de coisas.

Agora, devemos compreender melhor como podemos nos habituar a desejar a ação virtuosa e desejá-la em razão dela mesma.

## **6. A educação do desejo virtuoso**

Do que precede, vimos que a aquisição da virtude requer a prática de atos virtuosos, mas o estado ético não se expressa apenas ao praticá-las, mas ao praticá-las de certo modo; por isso, é importante praticar ações virtuosas, mas o estado ético é verificado quando se as pratica

a partir de uma disposição virtuosa, isto é, compreendendo as razões morais de porque se deve agir assim, escolhendo e desejando agir pela virtude e tendo prazer por agir virtuosamente. Vimos que para agir virtuosamente não basta apenas ter o conhecimento apropriado. Além disso, lemos em vários pontos da *EN* a observação de um profundo choque entre o que a maioria das pessoas sustentam como opinião (*endoxa*), na medida em que louvam e admiram o indivíduo bom e de atos nobres, e ao mesmo tempo em que é reconhecido que a despeito disso a maioria dos homens (*polloí*) não praticam a virtude<sup>163</sup>, mas vivem uma vida dedicada a outros objetos, como o prazer e as riquezas, e os colocam acima do objeto que seria o bem verdadeiro, que é a virtude. Assim, ao mesmo tempo que estabelece as opiniões comuns mais plausíveis para alcançar o que é verdade no campo ético, Aristóteles também aponta, remontando a um ideal socrático, que a maioria dos homens não vivem para a prática da virtude. Como vimos, isso é manifesto no livro I, em que afirma viverem os homens como bestas que dedicam sua vida aos prazeres, e também no livro IX, em que Aristóteles afirma que a maioria dos homens buscam ter uma parte maior de riquezas, honras e prazeres corporais, e atribui isso a que à satisfação do apetite (*epithimua*) e do elemento irracional (*alogon*) da alma<sup>164</sup>. Desse modo, Aristóteles está afirmando que uma das razões de os homens não agirem virtuosamente é por buscarem satisfazer sua parte irracional, e que portanto ela deve ser educada aos objetos corretos, e do modo correto, para haver a passagem ao estado ético. Se está correta a interpretação que para Aristóteles é preciso persuadir a parte irracional a ser virtuosa, e como não basta ter o conhecimento para agir virtuosamente, passar a desejar virtuosamente é colocar o fim virtuoso de modo virtuoso, ou seja, é tanto colocar como fim o objeto correto como colocá-lo pelos motivos corretos. Fazer essa mudança no modo da parte irracional colocar os desejos é, portanto, um dos objetivos do projeto aristotélico de aquisição de virtude.

Para compreender como podemos adquirir a virtude operando essa mudança no modo de desejar através de nossa própria racionalidade, temos que lidar com a restrição que o filósofo faz, afirmando que a função deliberativa não diz respeito ao fim, mas unicamente aos meios. Estende ainda mais essa restrição ao afirmar que também não escolhemos os fins. Assim, se é verdade que i) de início desejamos as coisas tendo como critério o prazer e ii) se o prazer não possui identidade absoluta com o bem, e iii) que devemos passar a desejar as ações por elas serem boas e não pelo prazer ou pelo temor, e se iv) a boa atividade é determinada pela razão e não pelo desejo, logo é necessário que de algum modo o desejo seja influenciado pela razão para tornar-se desejo virtuoso e passarmos ao momento ético, i.e, desejar o que se deve e realizar a boa ação e ter prazer por ela ser a coisa correta a ser feita. Para Aristóteles a razão não é

---

<sup>163</sup> Para a discussão do método da *endoxa* em Aristóteles, cf. *Aristóteles e os Métodos da Ética*. BARNES, J.

<sup>164</sup> *EN* IX 8: 1168b 15-20.

plenamente capaz de determinar o desejo, pois o estudo por si mesmo não engendra a boa ação, uma vez que o filósofo reconhece o fenômeno da *acrasia*, e assim manifesta profunda desconfiança com a capacidade da razão por si mesma determinar a boa ação. Contudo, o filósofo não sustenta que o desejo seja hermético à razão, mas ao contrário, pois afirma que o desejo pode “ouvir e obedecer” a razão, ou seja, que a razão pode influenciar o desejo para que este coloque corretamente os fins e ocorra a formação da disposição virtuosa. Em outras palavras, a condição para que possamos passar a desejar virtuosamente é que a razão incida sobre o desejo e o determine a tomar por objeto a coisa correta e desejá-lo em razão de seu valor intrínseco. Contudo, se o desejo deve ser auxiliado na sua função de colocar os fins pela razão, como isso pode ser feito se Aristóteles restringiu a razão à função de deliberar sobre os meios e a exclui de relacionar-se com os fins?

Uma resposta a essa questão é fornecida de modo bastante claro por Aristóteles. Não é coincidência que ele afirma que não escolhemos e deliberamos sobre o que desejamos enquanto fim da ação, mas apenas sobre os meios<sup>165</sup>, e de que é a partir da prática de ações em um certo sentido que formamos uma disposição de caráter correspondente (1114a8-9). Essas são duas das principais teses da *Ética a Nicômaco*, apresentadas no livro III, e que estão relacionadas.

A primeira tese, de que deliberamos unicamente sobre os meios, é a divisão da ação que Aristóteles faz entre o fim colocado pelo desejo e a deliberação sobre os meios realizada em vista do fim, que pode ensejar a escolha deliberada, que como vimos envolve novamente o desejo e a razão e principia a ação. Assim, o princípio da deliberação é o desejo ou o fim, mas o princípio da ação é a escolha deliberada (1139a31-33). Para Aristóteles isso faz com que o homem seja “pai de suas ações assim como o é de seus filhos”, uma vez que está em nosso poder agir ou não agir de acordo com o que avaliamos ser correto. Segundo o filósofo:

“Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se esta em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.”

---

<sup>165</sup> “Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios.” βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. (1112b12); “Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio.” (1112b33-35).

Como vimos anteriormente, escolher as ações por deliberação é o ponto culminante da ação pois permite ao indivíduo realizá-la com base em razões que reconhece como corretas, e não mais partir do desejo que deu origem à deliberação.

No entanto, ainda não está exatamente claro como e em que medida podemos ser senhores dos fins das ações acerca das quais deliberamos. Aristóteles afirma que o fim de toda atividade é posto em conformidade com a correspondente disposição de caráter (1115b20-22) e que o fim é aquilo que desejamos (1113b3). Desse modo, o fim é algo desejado e que é determinado de acordo com a disposição de caráter do indivíduo. O filósofo afirma também que a disposição é formada de modo correspondente às ações que são praticadas, ou seja, nossa disposição (ἔξεις) é formada a partir de atividades semelhantes (*omoíon energeiôn*) que fazemos<sup>166</sup>. Em seguida ele apresenta uma objeção, a qual afirma que se os homens desejam sempre o que lhes aparece como um bem, e se não possuem controle sobre a aparência do bem, ninguém seria responsável pelos seus maus atos, mas todos os praticariam julgando que com eles vão alcançar o melhor. A isso Aristóteles responde que como constituímos nossa disposição de caráter a partir das ações que praticamos, todo homem é de certo modo responsável por sua disposição de caráter (εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἑξέως ἐστὶ πῶς αἴτιος), pois agir ou não agir está plenamente em seu poder, e como é a disposição responsável por colocar os fins, somos também responsáveis sobre o que nos aparece como bem. Se nós somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter mediante as ações que praticamos, está em nosso poder colocar este ou aquele fim, i.e, está em nosso poder desejar virtuosamente ou não. Porque somos responsáveis por agir ou não quando a ação é correta, somos também responsáveis pelos fins tais como nos aparecem, mas não do mesmo modo, como afirma o filósofo:

“Mas as ações e as disposições de caráter não são voluntárias do mesmo modo, porque de princípio ao fim somos senhores de nossos atos se conhecemos as circunstâncias; mas, embora controlemos o despontar de nossas disposições de caráter, o desenvolvimento gradual não é óbvio, como não o é também na doença; no entanto, como estava em nosso poder agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias.”<sup>167</sup>

Aristóteles é bastante claro em restringir a deliberação sobre os meios e em afirmar que não deliberamos e não colocamos o fim por escolha. Somos senhores de nossos desejos apenas

---

<sup>166</sup> “ignorar que é pelo ignorar que é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições de caráter é de homem verdadeiramente insensato” - τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἑξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθητοῦ. EN III 5, 1114a 10.

<sup>167</sup> EN III, 5, 114b26-32

na medida em que somos responsáveis pela formação de nosso caráter, e este é formado em correspondência à qualidade moral das ações que praticamos. A tese aristotélica que restringe a deliberação aos meios pareceu ser insuficiente para uma doutrina da liberdade e autonomia para comentadores, como Richard Loening e Gauthier. A falta da capacidade de refletir sobre nossos fins e escolher autonomamente entre eles tornaria o sujeito meramente passivo em relação aos desejos, havendo apenas a espontaneidade no aparecimento dos fins, mas não havendo liberdade humana sobre a escolha dos fins, uma vez que não se escolhe e se delibera sobre eles. Se não possuímos uma instância ativa através da qual o sujeito pode refletir e escolher os fins, isso significaria um estado determinista das coisas em que os desejos são impostos de modo puramente natural ao indivíduo, como Zingano comenta a respeito da interpretação de Loening: “em cada caso particular, um desejo se impõe, diante do qual restaria ao homem somente aquiescer ou recusar, sem poder opor-lhe um outro desejo de natureza distinta, puramente racional”<sup>168</sup>. Se resta aos indivíduos apenas aquiescer ou recusar os desejos, a espontaneidade estaria garantida apenas na escolha de realizar ou não determinada ação, i.e, o indivíduo pode apenas escolher realizar ou não os desejos a partir da decisão sobre os meios, mas a razão não poderia instituir o terreno da autonomia pois ela não pode decidir acerca de nossos desejos e fins. O indivíduo poderia apenas aquiescer ou recusar os objetos naturais do desejo, mas não poderia produzir um fim próprio da razão que possa ser contraposto àqueles oriundos da parte irracional. Por essa razão, para Loening estamos no reino da necessidade natural, pois a razão possui apenas a função subalterna de realizar ou se abster de realizar o fim colocado pelo desejo, não podendo opor um outro desejo racional ao que provém da inclinação natural<sup>169</sup>. A crítica de Gauthier vai no mesmo sentido: afirma que fazer uso da noção de ato *voluntário* e *involuntário* em Aristóteles é anacrônica porque ele ignora a noção da vontade tal como uma ciência ética autônoma precisa ter, i.e, uma instância mediante a qual o sujeito reflete e escolhe seus desejos. A crítica de Walter é ainda mais forte. Para ele, Aristóteles apresenta uma tese da qual pouco se poderia recuperar para responder às exigências morais que nos colocamos hoje, e “a razão prática <aristotélica> não tem importância para a fundação da ética”<sup>170</sup>, uma vez que o estagirita não afirma nunca uma doutrina da vontade que determinaria os fins das ações por si própria.

---

<sup>168</sup> Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p. 232.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 231. Nota de rodapé 20.

Há uma questão importante aqui. Aristóteles sustenta claramente, como vimos, que a ação ética é não somente fazer a coisa certa, mas fazê-la desejando-a no interesse do próprio ato, ou seja, por ser a ação correta a ser feita. Embora tenha colocado explicitamente a restrição que não deliberamos sobre os fins, Aristóteles coloca como condição da ação ética o modo de agir (*prós práttein*), i.e, a virtude envolve escolher as ações em razão delas serem virtuosas. A noção de meio (*to prós to telos*) que significa “as coisas que se dirigem ao fim” é identificada com a noção de modo de agir (*prós prattein*) por Aristóteles na seguinte afirmação; “uma vez estabelecido o fim, examina-se *como e porque meios* ele será realizado (*grifo meu*)”<sup>171</sup>. Desse modo, a noção de meio enquanto escolha sobre os motivos da ação recusa um papel simplesmente técnico ou instrumental da razão que estaria sujeita ao desejo. Se não pudéssemos deliberar a não ser sobre *o que* e não sobre o *porque* de fazermos o que fazemos, a razão só poderia ter um papel subalterno na ação. Ora, a ética parece ter sido colocada por Aristóteles justamente na maneira como a ação é realizada, no que nos leva a fazê-las. É uma proposta mais vasta para a qual não basta apenas realizar a boa ação, mas realizá-la por escolher se praticar a virtude, e desejar a virtude a partir de uma disposição virtuosa bem assentada.

Certamente seria incompatível com a doutrina aristotélica supor que seja suficiente para a ação ética que o indivíduo determine racionalmente sua ação do que é o melhor a ser feito, uma vez que como vimos Aristóteles reconhece o fenômeno da *acrasia*<sup>172</sup>, que é justamente o conflito que eventualmente ocorre entre as instâncias racional e irracional, por meio de um conflito de desejos, um conforme e outro contrário à razão. Para o filósofo, é necessário não apenas que o indivíduo saiba o que deve fazer, mas que o desejo do modo apropriado. A tese que não escolhemos autonomamente entre os fins parece ser bastante apropriada para uma doutrina que introduz a necessidade do hábito desde o início da educação, que deve preparar o indivíduo em um período pré-racional, para que ele forme desde cedo um desejo pelo que é nobre e bom, sem contudo poder ainda dar boas razões para isso. Como vemos a seguir, Aristóteles explica porque apenas alguém como uma boa criação pode se beneficiar de argumentos;

“Alguns julgam que que nos tornamos bons por natureza; outros, por habituação; outros, ainda, por ensinamento. Evidentemente, a parte da natureza não depende de nós, mas, como

---

<sup>171</sup> EN 1112 b15-16.

<sup>172</sup> No entanto, sustentar que há uma contradição na *acrasia* entre a parte desiderativa e a racional seria reconhecer que é possível que o indivíduo determine o fim da ação racionalmente, mas que seu desejo não acompanha o conselho. Como não há base textual para afirmá-lo, deve-se entender que a *acrasia* é uma contradição entre a deliberação do meio e o acatamento subjetivo do indivíduo dessa deliberação.

resultado de certas causas divinas, está presente naqueles verdadeiramente afortunados; ao passo que o argumento e o ensinamento não têm poder sobre todos os homens, antes a alma do estudante deve haver sido cultivada, por meio dos hábitos, de modo a regozijar-se e a odiar com nobreza, como a terra prestes a receber a semente. Pois quem vive segundo as paixões não escuta argumentos cujo intuito seja dissuadir, nem os entenderia se os escutasse. Como persuadir a mudar quem é assim? Em geral, as paixões parecem ceder não a argumentos, mas à força. Portanto, o caráter deve possuir de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que é nobre e ódio pelo que é vil”.<sup>173</sup>

Com efeito, a tese sustenta que as lições e ensinamentos que visam levar a audiência a um estágio adulto de formação de caráter, através de um processo que é gradual, pressupõem certa familiaridade com as boas ações na vida desde seu início. Como ele explica, devemos começar pelas coisas que nos são conhecidas para se ouvir as prelações sobre o que é nobre e justo (1095b2-13). Uma vez desenvolvido em bons hábitos e criado bom ponto de partida por uma racionalidade externa, o iniciante está apto para, quando tiver desenvolvido uma atitude racional, integrar a consciência reflexiva em seu comportamento e assim proceder ao estágio em que compreende as razões de porquê deve se esforçar para fazer o que é justo e nobre e agir com pleno conhecimento. Como é apenas com certa concepção geral de virtude que é possível adquiri-la, Aristóteles não se opõe à necessidade do ensino proposta pelo intelectualismo socrático, mas a sofistica ao apontar também a necessidade da educação gradual do desejo<sup>174</sup>, que ocorre por meio do conhecimento e da prática, e não por um breve período de tempo. Ora, como o processo de aquisição de virtude ocorre quando o agente realiza as ações virtuosas por si mesmas, a ética aristotélica assim vista não parece ser “inapelavelmente heterônoma”<sup>175</sup>, pois o objetivo último da formação moral é que o desejo seja educado a desejar virtuosamente, o que significa que devemos passar a desejar as ações corretas por elas serem corretas, o que certamente satisfaz a uma doutrina de autonomia.

De fato, Aristóteles afirma que a virtude está no meio, ou seja, aquilo acerca do qual deliberamos e escolhemos, e uma das definições da virtude é a seguinte:

---

<sup>173</sup> EN X 9: 1179b 10-31.

<sup>174</sup> Como escreve Burnyeat, “Aristóteles conheceu o intelectualismo sob a forma da doutrina socrática de que a virtude é conhecimento. Ele reage enfatizando a importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento”. (Burnyeat, *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*, In: Zingano, *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, pg. 156)

<sup>175</sup> Expressão de Zingano para descrever a interpretação de Loenning. Ver *Estudos de Ética Antiga*, p. 174

“a virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”

A afirmação de que a virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha pode ser entendida, como vimos, que a disposição guia a escolha (*éxis proairetiki*), e não é apenas a deliberação que guia a escolha, pois na escolha ocorre o assentimento pelo desejo ao que foi deliberado. Além disso, as escolhas que fazemos vão formando um certo tipo de caráter correspondente (III, 5, 1113b5). Desse modo, é porque está em nosso poder decidir realizar certas ações ou não que a ética pode se aproximar do homem na medida em que as disposições virtuosas são formadas pelas escolhas que fazemos em um sentido e não em outro. No entanto, essa tese de Aristóteles não deixa de quadrar com a proposta que a virtude também se relaciona com os fins. Pelo contrário, a prudência em Aristóteles consiste na retidão dos meios em vista do fim posto pelo desejo, mas não é a retidão dos meios para qualquer fim: ela é a retidão dos meios para um fim que é bom<sup>176</sup>. Não pretendo comentar todos os aspectos da definição de virtude em geral. É importante destacar que Aristóteles está afirmando que a virtude diz respeito ao exercício e a prática de ações boas, e que é através da repetição da prática de ações boas que formamos uma disposição de caráter boa e podemos educar nossos desejos. Em termos mais específicos, é através da capacidade de escolher realizar as ações que podemos pôr um freio ou desviar nossos maus desejos e realizar os bons. É por sermos senhores de nossas ações, e como são as ações que formam nossa disposição de caráter que podemos ser, de certa forma, autores de nossos desejos e fins. Devemos considerar novamente que a deliberação não é unicamente sobre a ação que será feita para atingir o fim, mas também sobre a maneira que é feita. Como vimos, o modo de agir (*pós práttōn*) é determinante do caráter ético da ação, pois pode-se realizar uma ação que está de acordo com a virtude sem praticá-la de modo virtuoso. Por isso é importante realizar a ação virtuoso de maneira virtuosa, i.e., cumprindo as três condições colocadas por Aristóteles. Graças à deliberação sobre a maneira de realizar ação podemos interferir no modo como desejamos, e por isso Aristóteles afirma que a virtude está em nosso poder, assim como o vício (1113b7). Para Zingano, a tese aristotélica cumpre de modo satisfatório com o que se espera de uma doutrina da liberdade:

---

<sup>176</sup> Aristóteles afirma que quando se delibera e “o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia” (EN VI, 12, 1114a26-27). Pouco mais adiante, afirma que a prudência, que é a capacidade de deliberar bem, não existe sem a capacidade de enxergar o bom fim, e a razão disso “é que os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: “visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza...””.

“recusar ou aquiescer não é de somenos importância. É mais fácil perceber isso mediante a recusa – pois a recusa instaura um plano humano para além do domínio natural-, mas o que vale para ela vale simetricamente para aquiescência: ao recusar – ou aquiescer um meio e abandonar – ou tornar real – o fim, a razão não é simplesmente subserviente, mas determina o espaço mesmo da ação, pois agir não é outra coisa que escolher certos meios – ou mesmo recusar todos, ficando inativo – para obter determinado fim. Dizer sim ou não aos meios para alcançar um fim talvez seja suficiente para uma doutrina da liberdade da vontade: pelo assentimento ou pela recusa nos tornamos autores de nós mesmos, ainda que os fins nos tenham sido impostos pela natureza.”<sup>177</sup>

É preciso observar que os críticos do modo de aquisição da virtude apresentado pela ética aristotélica tinham mesmo razão acerca das dificuldades que a tese impõe. Do ponto de vista da história das ideias, como mostra Zingano, a noção moderna de vontade, tal como a que propõe Gauthier que é satisfazer a exigência de ser uma instância ativa mediante a qual pode-se escolher os fins do desejo pela razão<sup>178</sup>, não existe entre os gregos antigos e nem em Aristóteles. No entanto, isso não parece surpreendente, pois a dificuldade de cumprir com essa exigência é assumida pelo próprio filósofo e é exatamente uma tese recorrente sua, a saber, de que não está plenamente em nosso poder ser senhores acerca dos fins. Com isso não quer ele dizer que não temos em nosso poder nenhum modo de determinar nosso desejo, mas que não é através da escolha que podemos fazê-lo. Interpretamos que Aristóteles parece mostrar que o objetivo da formação ética é a passagem para o desejar de modo virtuoso, condição para que o agente realize as ações por escolha deliberada e no interesse do próprio ato. Ele afirma expressamente que os fins não estão totalmente fora de nosso poder, e também afirma que somos senhores das nossas ações e de nossas disposições, mas *não do mesmo modo* (1114b30). Somos plenamente senhores e causa de nossas ações, mas somos até certa medida causa de nossas disposições, pois elas são o resultado da repetição de nossas ações. Vejamos o que afirma Aristóteles:

“Portanto, quer não seja por natureza que o fim se apresente a cada homem tal como se apresenta, algo todavia também depende dele; quer o fim seja natural, uma vez que o homem bom adota voluntariamente o meio, a virtude é voluntária — o vício não será menos voluntário, pois no homem mau está igualmente presente aquilo que depende dele próprio em seus atos, embora não na sua escolha de um fim. Se, pois, como se afirma, as virtudes são voluntárias (pois

---

<sup>177</sup> ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*.

<sup>178</sup> “potência racional e ativa, capaz de se determinar por si própria”. Gauthier, citado por Zingano em *Estudos de Ética Antiga*, p. 173.

nós próprios somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal), os vícios também serão voluntários, porque o mesmo se aplica a eles.”<sup>179</sup>

Vimos que o filósofo entende que a formação da virtude ocorre quando se educa o desejo para tomar como objeto a virtude, e agora ele está afirmando a possibilidade da educação do desejo e conseqüentemente da aquisição da virtude, pois ser autores de nossos próprios fins não está totalmente fora de nosso poder. O que parece ter em vista é que esse caminho não ocorre sem muito esforço, sem diligência no estudo e sem a prática recorrente desse saber em atos virtuosos. Na *Ética a Nicômaco*, expressa também as dificuldades que temos que lidar: para agir moralmente não basta saber o que é correto, tampouco desejar ser bom; embora essas sejam condições do agir moral, é preciso que se realize ações virtuosas pelos motivos corretos para a formação do bom caráter. É precisamente por antever essas dificuldades, que estão presentes no reconhecimento da *acrasia* como o conflito moral das instâncias racional e irracional que Aristóteles entende que a aquisição da virtude não é avaliada apenas pela realização de atividades virtuosas, mas quando as realizamos a partir de uma boa disposição e no desejo do próprio ato. Para isso, observa que é importante o jovem ser habituado desde cedo na prática das boas ações, o que permite que a razão possa falar a linguagem do desejo e que o indivíduo esteja em tal condição que faça as ações por escolha deliberada e pelas razões corretas. Vejamos o que diz Aristóteles:

“Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso.”

Esse processo de formação do caráter, como vimos, pode ser entendido como uma tarefa (ἔργον), para a conclusão da qual exige-se um esforço contínuo no exercício da virtude. Em Aristóteles, em suma, a virtude ocorre pela prática de boas ações, para o que se requer o conhecimento correto do melhor a ser feito com o desejo que acompanha esse conhecimento. Em outros termos, quando compreendemos o porquê de devermos fazer a boa ação que a razão pode influenciar o desejo a tornar-se virtuoso. Dessa forma, Aristóteles a função racional e a desiderativa estão relacionadas, no entanto em si mesmas não são suficientes para a formação

---

<sup>179</sup> EN III 5: 1114b16-25.

do bom caráter. O conhecimento do melhor a ser feito é condição da virtude, assim como o bom desejo, mas além disso devemos escolher a prática dos atos virtuosos, e é quando fazemos isso a partir de um caráter bem assentado que nos tornamos propriamente virtuosos.

A doutrina aristotélica que restringe a deliberação unicamente aos meios foi vista como um sintoma da falta da noção de vontade como uma instância que pode decidir com liberdade e autonomia sobre os fins. Gauthier afirma que é porque ignorava o conceito de vontade que Aristóteles teria sido levado a propor que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins<sup>180</sup>. No entanto, Aristóteles parece estar bastante consciente dos conflitos morais e das dificuldades presentes no processo de aquisição da virtude, e poder-se-ia também pensar que é justamente porque ele tem em vista essas dificuldades que propõe sua tese da deliberação. Como observa Zingano, considerar como condição da liberdade uma instância ativa que estabeleça pela razão um fim para a ação talvez seja uma reinvidicação exorbitante da consciência moral moderna. Em suma, Aristóteles não ignora que ser autor dos próprios fins seja uma das finalidades do agir moral. Por outro lado, a virtude também está no meio, o que designa o modo como se age, as razões pelas quais se age, e apenas o virtuoso sente o prazer apropriado por ter em vista agir do modo correto. Tentamos esclarecer como Aristóteles entende que a aquisição da virtude exige que o indivíduo deseje corretamente e seja autor dos próprios fins. A tese da deliberação aristotélica visa responder a essa necessidade, pois é através do que escolhemos fazer que podemos sofisticar o modo como apreendemos nossos fins e podemos passar a desejar virtuosamente, pois a escolha tem sempre por princípio um desejo, o qual sendo bom nós devemos buscar realizá-lo e, sendo mal, nos é dado não realizá-lo.

É importante observar que diversas menções foram feitas para atenuar a tese de que os fins não podem ser objetos de deliberação e escolha. Uma das mais notáveis é certamente a de Tomás de Aquino<sup>181</sup>, que observou que um mesmo objeto pode ser considerado como fim ou como meio. Na escala de fins, todas ações servem como meio para o fim absoluto buscado em todas ações pelo homem, que é a felicidade. Assim, não deliberamos sobre fins enquanto fins, mas colocando-os em perspectiva a fins mais altos deliberamos sobre eles como meios para alcançar estes outros fins. Na medida em que objetos que eram fins tornam-se meios quando considerados em vista de fins superiores, pode-se dizer que se delibera também sobre fins, o

---

<sup>180</sup> Cf. Zingano, *Notas sobre a deliberação em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2009, pgs 213-240).

<sup>181</sup> Não pretendemos esgotar toda a interpretação e solução apresentada por Tomás de Aquino para o problema da deliberação em Aristóteles, mas apresentar algumas soluções dos intérpretes, notadamente como soluções insuficientes para o problema.

que solucionaria definitivamente a dificuldade que a áspera tese aristotélica impõe. Esta interpretação parece encontrar base textual favorável e desfavorável. De modo favorável, temos a seguinte afirmação, em que o filósofo afirma que a virtude é algo desejado tanto por si mas também como no interesse de um fim superior:

“Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos [...] Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes.”

De modo desfavorável à interpretação de Aquino, temos que quando Aristóteles fornece exemplos de deliberação, ele é claro em que se delibera a partir do fim posto e que não subimos em direção ao fim último, mas desce-se aos meios, pois “tendo posto um fim, nós buscamos como e por quais meios ele será realizado” (1112b16).

Outra importante tentativa de afirmar que para Aristóteles pode-se deliberar também sobre os fins foi feita por Loening, como mostra Zingano<sup>182</sup>. O comentador distinguiu entre o ato de *determinar ou pôr um fim* e o ato de *conhecer a propriedade do fim* almejado. O primeiro provém da faculdade de desejar e é produzido naturalmente, e o segundo é um ato do pensamento em que intervém a razão. Assim, a prudência e o desejo não diferem quanto a seus objetos, mas pela operação em relação a este mesmo objeto, que é o fim. Assim, para Loening, essa distinção permite entender como podemos operar racionalmente sobre o fim sem identificar a função racional com o desejo que o põe. A mesma tese foi retomada por D. J Allan em artigo onde insiste que a razão prática e o desejo em Aristóteles não diferem quanto a seus objetos, mas como operações diferentes de um mesmo objeto<sup>183</sup>.

Se, por um lado, essas interpretações pretendem dar uma solução para a dificuldade da doutrina da deliberação restrita aos meios, por outro lado ela cria mais um problema porque modifica substancialmente a noção de desejo de Aristóteles. Para Zingano, como vimos, a doutrina da deliberação apresenta uma noção satisfatória para a aquisição da virtude. No entanto, ele discorda que se busque atribuir a Aristóteles a tese de que podemos deliberar sobre

---

<sup>182</sup> Para se aprofundar neste ponto, ver Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles*, (In: ZINGANO, 2009, pgs 167-211).

<sup>183</sup> Ver Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p. 227-231.

os fins. Entende que a solução para as dificuldades apresentadas consista menos em atenuar a força da tese sobre a deliberação unicamente sobre os meios do que em corrigir a noção do desejo que põe o fim da ação.

Zingano quer responder aos críticos que apontaram a ausência da noção de uma decisão autônoma sobre os fins, e que interpretaram que não há liberdade em Aristóteles, pois ela existiria somente caso a razão pudesse gerar um desejo próprio e contrapô-lo àqueles gerado naturalmente pelo desejo. Para Zingano, comentadores como Loening e Allan compreenderam o desejo como algo puramente natural e estrangeiro à razão, o que é uma interpretação talvez equivocada da noção de desejo em Aristóteles. Isso porque o desejo não é algo puramente natural, mas sua constituição ocorre com a apreensão de objetos na medida em que eles são percebidos *parecendo como* bons ou maus. O desejo é sempre um desejo de algo que é um bem aparente (*phainomenos agathon*). Buscando salvar a tese da deliberação de Aristóteles, tentou-se atribuir a tese que a razão prática incide também sobre os fins, sem base textual para isso, conforme afirma Zingano<sup>184</sup>. Além disso, essa interpretação foi feita partir de uma divisão entre o desejo e a razão, em que o desejo figura como um dos pólos da ação enquanto fenômeno puramente natural. Para Zingano, essa interpretação peca ao fazer economia do desejo como um fenômeno que exerce uma função representacional, pois em sua função já está contido a apreensão dos objetos a um título de bons ou maus, i.e, desejar algo já é fazer uma discriminação dos objetos, e apreender algo como bem é também apreender seu contrário como mau, o que certamente é uma apreensão representacional<sup>185</sup>. Os fins não são colocados pelo desejo de modo meramente natural e que ficariam completamente alheios e estranhos à razão, mas o objeto de desejo move o homem na medida em que passa a ser expressão de uma potência racional. Assim, Zingano afirma que a razão não opera apenas após o desejo ter colocado o fim na decisão de realizá-lo ou recusá-lo, como interpretou Loenning, mas a razão está na própria constituição do desejo, pois para o desejo seu objeto é sempre um objeto representacional, i.e, aberto aos contrários e que pode ser apreendido como um bem ou um mal, sendo essa bipolaridade constitutiva do desejo interno humano. Como lemos:

“A oposição tão forte entre desejo de um fim posto naturalmente e deliberação racional dos meios meramente posterior e ancilar é, assim, enganadora, pois o desejo é representacional,

---

<sup>184</sup> “Ross forneceu uma lista de passagens nas quais o termo *escolha* tinha muito frequentemente o sentido de escolha dos meios com vistas a um fim, significando mais propriamente a intenção ou o fim a que se visa. Quando se passa sua lista em escrutínio, porém, como aliás o próprio Ross pressentia, sua lista minguava lentamente até nada mais restar” Zingano, *Notas sobre a deliberação em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2009, pg. 216)

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 206.

contendo sempre uma certa apreensão [...] a razão está, portanto, já na formação mesma do desejo humano, e não unicamente após, na correta apreensão dos meios.”<sup>186</sup>

Dessa forma, buscando assumir uma tese para a qual não parece haver base textual, a saber, que a função deliberativa incide também sobre os fins que são colocados pelo desejo, alguns intérpretes fizeram economia de uma característica importante da função desiderativa. Isso porque todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que se mostra sobre a forma de um bem. Com efeito, tomar algo como um bem é considerar o prazer ou desprazer que poderão acompanhar tal objeto. Como todo objeto de escolha é acompanhado de prazer, só desejamos aquilo que nos parece prazeroso, ou seja, desejar uma ação é considerá-la prazerosa. Contudo, vimos que o desejo não pode se balizar apenas pelo prazer, pois este não se identifica com o bem, que deve ser o objeto de desejo. Vimos como Aristóteles defende a possibilidade do bem se constituir como objeto de desejo, e em vista dele mesmo, e que isso não ocorre com o mero conhecimento do que deve ser feito. É possível afirmar que Aristóteles possui uma concepção de relevo para o processo de aquisição da virtude, e que uma das finalidades desse processo é a educação do desejo.

## 7. Conclusão

Para a conclusão, podemos retomar os principais problemas e suas interpretações, evidenciando a questão principal da tese, que é a importância da educação do desejo para aquisição da virtude.

O desejo se relaciona com os meios e com os fins. Vimos que os objetos do desejo são constituídos como resultado de uma apreensão racional, que no entanto não pode ser a deliberativa, pois não se delibera e não se escolhe o fim. A deliberação foi apresentada como

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, *Estudos de Ética Antiga*, p. 182

um dos pontos culminantes da ação, pois ela possibilita uma relação constitutiva da virtude para além da disposição do agente. Ainda assim, a deliberação não é suficiente para a boa ação.

Na análise da *acrasia*, vimos que a concepção intelectualista apresenta um problema importante, que é como o agente que chegou à conclusão correta age erradamente a despeito de seu conhecimento, e como o agente pode ter esse conhecimento ausente. Se o agente age sem possuir correção no raciocínio, foi observado que o conflito moral relevante não teria sido tocado. Ainda que haja críticas a esse respeito, vimos que é possível entender que a concepção intelectualista que Aristóteles oferece é suficiente para compreender o ato incontinente. Sobre a segunda interpretação do conflito moral que é a *acrasia*, vimos que os não-intelectualistas sustentam a tese de que há falha na função desiderativa do agente. Desse modo, o ato acrático é realizado porque não existe o desejo conforme a razão, e o bom desejo é condição necessária para que a ação ocorra.

Na objeção à proposta não-intelectualista, concluiu-se que o acrático apresenta o desejo conforme a boa deliberação, pois Aristóteles afirma que o acrático age “contrariamente a própria escolha”, porque ele realiza a escolha, que é um desejo deliberado, e a abandona por agir vencido por um apetite contrário ao desejo segundo a razão. Citou-se expressamente a passagem que o acrático escolhe corretamente e abandona a escolha. Foi preciso analisar o texto para poder concluir que Aristóteles apresenta o acrático como agente que possui o conhecimento apropriado, que é uma questão grandemente discutida e foi observado por alguns intérpretes, como Ross, que Aristóteles não teria dado resposta satisfatória ao problema. Interpretou-se nesse texto, ao contrário, que o agente possui o conhecimento correto do que deve fazer, seguindo a interpretação de Irwin. Que o conhecimento é causa necessária mas não suficiente para a boa ação foi retido da interpretação não-intelectualista, para a qual o desejo é condição *sine qua non* da ação. No entanto, verificou-se que na *acrasia* o agente possui tanto o desejo conforme como o contrário à razão, mas por não ter sua função desiderativa bem educada, o desejo contrário a razão é realizado e o conforme a razão, preterido.

A concepção aristotélica da *acrasia* como conflito entre desejos apresenta fundamento para a tese que a educação do desejo é um dos objetivos e condições da aquisição da virtude. Além disso, essa concepção quadra com a proposta de aquisição de virtude como um processo de habituação na prática de atos virtuosos. Aristóteles aponta para a necessidade do hábito desde o início da educação, de modo a preparar o indivíduo em um período pré-racional para que ele forme desde cedo um desejo pelo que é nobre e bom. Durante a educação pré-racional, o agente

não pode ainda dar boas razões para isso. Para Aristóteles, apenas alguém com uma boa criação pode se beneficiar de argumentos. A possibilidade da virtude não apenas como a ação correta mas também enquanto realizada com motivação correta marca o contraste entre saber ou crer que algo é assim - que os comentadores entendem por possuir apenas o *que* – e de entender *por que* é assim. Para a aquisição da virtude é preciso que o indivíduo tenha o *que*, e argumentamos que o *que* é saber que determinadas ações são nobres e justas.

Ainda que realize a ação correta, o agente só pode ser considerado ético se a realiza do modo (*pós prattein*) correto. Ter uma inclinação para a virtude é importante para que o agente dê a virada ética, que passa pela compreensão das boas razões para agir. Nesse ponto, lidamos com a dificuldade da teoria da deliberação aristotélica que restringe a atividade racional da deliberação e a escolha unicamente aos meios e o desejo ao fim (1111b37). Essa doutrina foi vista como um sintoma da falta da noção de vontade como uma instância que pode decidir com liberdade e autonomia sobre os fins. Contudo, como identificamos o estado ético no modo de agir, vimos que o filósofo identificou a noção de meio (*to pros to telos*) com a de modo de agir (*pós prattein*), e a aquisição da virtude requer tanto uma compreensão razoável das razões de agir como a educação do desejo para seguir o que orienta a razão.

A ação ética é verificada não apenas na realização da boa ação, mas sobre o modo de agir, i.e, com as razões pelas quais o agente decide fazer tal escolha. O filósofo afirma que “a escolha permite discernir ainda melhor os caracteres do que as ações”. Em outros termos, o agir ético não pode ser verificado apenas quando o agente faz as coisas corretas, mas quando as faz por desejar isso e em vista da atividade em si mesma, e a finalidade de todo processo formativo do caráter é buscar objeto que se deve e pelo motivo correto, i.e, realizar as ações virtuosas e de bom-grado em razão de se estar fazendo a ação por ela ser virtuosa. Não há contradição em afirmar que a ação visa algo exterior e que a ação ética deve ser escolhida por si mesma; agir eticamente é agir com vistas a agir bem (*eu prattein*), que é equivalente a *eudaimonia*, segundo 1095a18-20. O fato de que a escolha ocorre em vista de agir bem garante que está em concordância com a tese geral acerca da escolha, de que é o que é escolhido o é ‘para’ (*pros*) ou ‘em vista de’ (*heneka*) algo. Se o agente escolhe fazer o que o agir corretamente é, isso não é algo externo àquilo que ele faz, algo que é ‘promovido’<sup>187</sup> por isso.

---

<sup>187</sup> ‘Promovido’ é a proposta de Irwin para substituir a tradução ‘para’ (*pros*) ou ‘em vista de’ (*heneka*) de Ross. Cf. *Some Rational Aspects of Incontinence*, p. 65.

Para responder a essa questão, analisamos que Aristóteles reconhece que o prazer não pode ser o critério determinante da boa ação, pois ele não existe senão como uma sensação que acompanha uma atividade (*energeia*). Se o prazer existe apenas acompanhado da atividade, é sobre ela que deve recair o julgamento moral. Consequentemente, se o prazer não pode ser o critério para estabelecer se uma ação é virtuosa, precisamos aprender a nos orientarmos não pelo que é indistintamente prazeroso, mas pelo que determina a razão. Dentre os desejos, temos aqueles mais avessos à razão; o impulso e o apetite, que devem se orientar para o que é nobre e bom, e não pelo que é simplesmente prazeroso. Ou seja, o desejo deve ser constituído para desejar as atividades conforme o bom julgamento moral. Vimos que isso significa que devemos aprender a desejar o que se deve e como se deve.

Assim, na segunda parte da tese, vimos como o desejo pode ser assim constituído, considerando a restrição que Aristóteles colocou que não se delibera e não se escolhe os fins.

Para o projeto de constituição da virtude, foi necessário ver se e como é possível que nossa natureza seja educada eticamente. A proposta aristotélica pressupõe que podemos ser educados eticamente, ou seja, que podemos passar a desejar a virtude, a realizá-la em razão dela mesma e ter o prazer apropriado. Isso significa que devemos ter prazer com o que se deve, e como se deve.

Assim, vimos que é preciso que o desejo seja educado a ter como objeto o que é verdadeiramente bom. A pergunta de como o desejo pode sofrer a interferência da razão para constituir o fim virtuoso implica entendermos quais são as funções da razão e do desejo. Vimos que Aristóteles descarta a função científica, que tange os princípios invariáveis do ser, como determinante na ação prática. O filósofo afirma que a função prática é capaz de deliberar e calcular os fatores variáveis concernentes à ação de modo a determinar o que deve ser feito.

No entanto, como vimos, a racionalidade prática, em sua função deliberativa, é responsável pela apreensão dos meios e não dos fins. Se a razão estivesse reduzida unicamente à apreensão dos meios, talvez a formação da virtude não teria uma resposta. Que a razão deve educar o desejo na constituição dos fins parece evidente a partir do argumento de Aristóteles que retoma a ideia que o homem possui uma função (*ergon*) em 1097b24-30. Diz o filósofo que para podermos compreender mais claramente o que é a felicidade, conceito fundamental de sua ética, podemos considerar o *ergon* humano. Após excluir a vida de nutrição e crescimento, e também a vida sensitiva, que compartilhamos com outros seres, ele afirma que resta a vida que é uma certa atividade do que possui a razão (1098a2-4). Contudo, como a razão deve determinar

a ação se restrita justamente a relacionar-se com o fim das ações? Por isso também alguns intérpretes foram levados a atenuar a tese da deliberação aristotélica. Foi preciso responder a essa dificuldade, sem atribuir a Aristóteles o conceito de vontade como uma função que coloca os fins através da razão. Essa não foi a solução de Aristóteles para o problema, e seria inadequado propô-la por não haver base textual.

Assim, podemos dizer, grosso modo, que são três as formas que razão opera sobre o desejo na constituição dos fins. A função deliberativa é responsável pela apreensão dos meios e, sendo aberta aos contrários, pode dar seguimento ou se recusar a ação se o agente concluir que os meios que possui à disposição não são corretos, ou se o fim buscado também não o é. Desse modo a função deliberativa se relacionaria de forma a constituir a virtude, pois como está em nosso poder ou não agir de determinada maneira, a virtude é voluntária. Além disso, como é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal maneira, e como as ações estão inteiramente em nosso poder, a formação de nossa disposição, em certa medida, depende das ações que realizamos (1114b26-30). A função deliberativa, portanto, não atua direta e imediatamente sobre o que vamos desejar, visto que não deliberamos e escolhemos os fins. Vimos também que o desejo é colocado anteriormente à deliberação e, portanto, à escolha deliberada. Isso porque o desejo não é resultado da escolha, mas esta tem como causa o fim desejado, e é também um desejo sobre o que foi deliberado, ou seja, o meio. A escolha é portanto aquilo que desejamos em conformidade com a deliberação. Quanto ao fim, não o colocamos pela escolha, mas podemos ou não aprová-lo pela escolha.

Reconhecemos também um tipo de racionalidade que é exterior ao agente no processo de formação do caráter. Aristóteles afirma expressamente que podemos confirmar que a função irracional pode ser persuadida pela razão considerando os conselhos, censuras e exortações que se costuma dar. A racionalidade que educa o desejo nesse processo está presente nos conselhos que os adultos fazem às crianças, e vimos que esse momento é importante para a formação do caráter pois já habitua o iniciante para a aquisição da virtude. Aristóteles afirma que apenas alguém que já está sendo educado com boa criação pode se beneficiar de argumentos. Basicamente, o objetivo é que o jovem seja educado de forma a sentir prazer e a desejar o que é nobre e bom, e a sentir temor com o que não deve. Ao mesmo tempo em que a criança vai sendo orientada por uma razão exterior, ela vai conseguindo diferenciar o que é correto do que é errado, e sendo capaz de tomar as decisões por si mesma. De início, é esperado que o iniciante realize as ações pelo temor de ser censurado, mas o estado desejável é que ele possa realizar a ação pelas boas razões que ele mesmo pode oferecer para fazê-la.

Vimos também que a aquisição moral é a passagem da realização da ação virtuosa sem ser propriamente virtuoso para o momento em que se faz a ação correta sendo propriamente virtuoso. Isso só é possível quando o agente está de posse da razão e entende o valor de porque a ação é virtuosa. Aí se encontra o momento ético, em que o agente deixa de agir por uma autoridade exterior para agir por decisão própria, desejando a virtude em vista dela mesma. Esse momento ocorre se o agente estiver a caminho de uma compreensão razoável do que é a virtude. Ainda assim, não basta apenas sabê-lo, mas o agente poderá corrigir seus defeitos apenas se empreender as ações corretas, e mesmo contrárias às viciosas que ele pode ter se habituado a realizar, para poder formar uma boa disposição de caráter.

Em suma, sabemos que os fins são colocados pela disposição de caráter, que são engendradas por hábitos, que por sua vez dependem das ações que podem ser orientadas racionalmente. A partir da análise da formação do caráter, verificamos que a razão pode e deve determinar as boas ações e formar o caráter virtuoso, pois é a regularidade de boas ações que resulta em bons hábitos e, por conseguinte, em disposições virtuosas.

Procuramos mostrar também a relação de harmonia que deve ter a função racional e irracional, embora as dificuldades que o texto apresenta, como foi observado por Allan. A razão depende de um desejo já no caminho da virtude para poder operar com os motivos apropriados e o agente passar a ser propriamente virtuoso; o desejo precisa ser previamente orientado a ter como objeto a virtude, para posteriormente ter prazer com o que é virtuoso e do modo correto. Para isso, foi importante analisar quais os modos de atuação da razão na formação do caráter e na constituição dos fins que são objetos do desejo.

Compreender a atuação da razão primeiramente como um fator externo ao agente para consequentemente possibilitar a ação propriamente virtuosa elucidou os momentos pelos quais o agente deve passar para adquirir a virtude. Inicialmente, deve realizar as ações virtuosas sem agir de modo virtuoso, para atingir o estado em que age de modo virtuoso (*pós prattein*).

Para isso, foi imprescindível mostrar os modos de atuação da razão sobre o desejo. A razão é responsável pelo julgamento correto, e que determina o que é bom (*agathos*). O que é bom deve passar a ser o objeto de desejo, pois Aristóteles, com sua concepção de virtude, limita o papel do conhecimento quando pressupõe que a determinação da ação depende fundamentalmente de um elemento não-racional, a saber, o desejo. Como o conhecimento do que é bom não é suficiente para determinar a ação, analisamos como o bem pensado pode se tornar bem desejado, e pelas razões corretas. Para vislumbrarmos a possibilidade do desejo ser

educado, temos como condição um diálogo entre a razão e o desejo. É preciso considerar também que, segundo Aristóteles, a educação moral pode ocorrer devido a natureza de nossa alma, sendo possível a participação da razão na parte desiderativa. A alma está estruturada de tal modo que o desejo é híbrido entre a função intelectual e vegetativa, entre ausência e posse da razão, pois ainda que ele é um movimento que provém da parte não-racional, ele participa da parte racional. Em alguma medida, o desejo deve participar da razão, e esta deve participar do desejo, o que fornece a possibilidade da aquisição da virtude.

Podemos concluir esta tese dizendo que a ética aristotélica apresenta um problema relevante limitando o papel da razão e, após a análise da *acrasia*, também do desejo racional, para a realização da boa ação. Essa interpretação quadra, como vimos, com a proposta de aquisição da virtude como um processo em que o agente sofre influência de uma razão externa e, conseqüentemente, após ter adquirido a capacidade de oferecer boas razões para agir, passar ao estado propriamente ético, que é aquele em que se realiza as ações virtuosas virtuosamente. Para isso, vimos que é preciso operar uma mudança no modo de agir, e que as escolhas permitem analisar com mais facilidade o caráter ético ou não do agente que as ações. Nesse sentido, a ética estaria presente na carga motivacional do agente, que é marcadamente um elemento racional. Contudo, vimos que que mais do que o conhecimento do bem, é preciso que o agente deseje corretamente, logo um dos problemas foi ver como pode-se saber o que é bom e querer o que é bom, pelas razões apropriadas. Nossa investigação tentou lidar com o problema da constituição do desejo virtuoso, do que depende a aquisição da virtude, que por sua vez pressupõe a harmonia entre razão e desejo. Desse modo, vimos que a capacidade de apreender corretamente estava condicionada a uma boa educação do agente em de orientado a desejar e realizar as ações boas, para após isso poder realizar por si mesmo as ações propriamente corretas. Mais do que apenas conhecer o bem, Aristóteles está apontando para a importância da educação do desejo, pois apenas assim podemos estar propensos a compreender o valor moral das ações corretas e desejá-las em vista delas mesmas, o que é condição e revelador do caráter ético.

### **SÍNTESE DA BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL**

#### **Bibliografia fundamental:**

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad., introd., e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. De Leonel Vallandro e Gerd Bornheim São Paulo. Abril Cutural, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Nicomachean Ethics*. Traduzido por David Ross. Oxford World Classics, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethic. Book Six*. GREENWOOD, M.A. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS WAREHOUSE, 1908.

NUNES, C. A. (1974). Platão. *Filebo*. In: NUNES, C. A. (1974). *Diálogos (tradução, introdução e notas)*. v.8. Pará, Universidade Federal do Pará.

LOPES, D. R. N. Platão. *Protágoras*. Editora Perspectiva, 2017.

LOPES, D. R. N. Platão. *Górgias*. Editora Perspectiva, 2011.

#### Bibliografia complementar:

ALLAN, D. J. Aristotle's account of the origin of moral principles. In: BARNES, SCHOFIELD & SORABJI. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977.

\_\_\_\_\_. *The Philosophy of Aristotle*. Oxford University: 1979. Em português: *A filosofia de Aristóteles*.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial: 2008.

BURNYEAT, M.F., Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, pg. 155-182.

CHARLES, D. *Aristotle's Weak Akates: What Does Her Ignorance Consist In?*, In: *Akrasia in Greek Philosophy*, Brill, 2007, pg. 193-214.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Desire*. Em: Hironen, Holpaianen e Tuominen (eds.), *Mind and Modality: Essays in Honour of Simo Knuuttila*. Leiden, 2006, pg. 19-40.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

DESTREE, P. *Acrasia entre Aristóteles e Sócrates*. *Analytica* 8 2, 2004, pp. 135-164.

GAUTHIER, R. A. *La Morale d'Aristote*. Paris, 1963.

IRWIN, T. H. *Some Rational Aspects of Incontinence*, Cornell University, 1988, pp.49 -88.

MCDOWELL, J. *Questões da Psicologia Moral Aristotélica*. In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles, Org. Marco Zingano, 2010, pg. 245-274.

ROBINSON, R. *Sobre a Akrasia em Aristóteles*. In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles, Org. Marco Zingano, 2010, pg. 65-84.

ROSS, D. *Aristotle*. London and New York: Routledge, 1923. Em português: *Aristóteles*.

SCALTAS, T. *Weakness of Will in Aristotle's Ethics*. In: The Southern Journal of Philosophy Vol. XXIV, No. 3, 1986, pp. 375-382.

WIGGINS, D. *Deliberação e Razão prática*. In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles, Org. Marco Zingano, 2010, pg. 126-155.

\_\_\_\_\_. *Needs, Values, Truth*. Claredon Press. Oxford, 2002.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. Col. Philosophia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_ (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2010.

\_\_\_\_\_. (2011a) Aristóteles: Ética a Nicômaco. Livro VI. Dissertatio [34], pp. 285- 300.